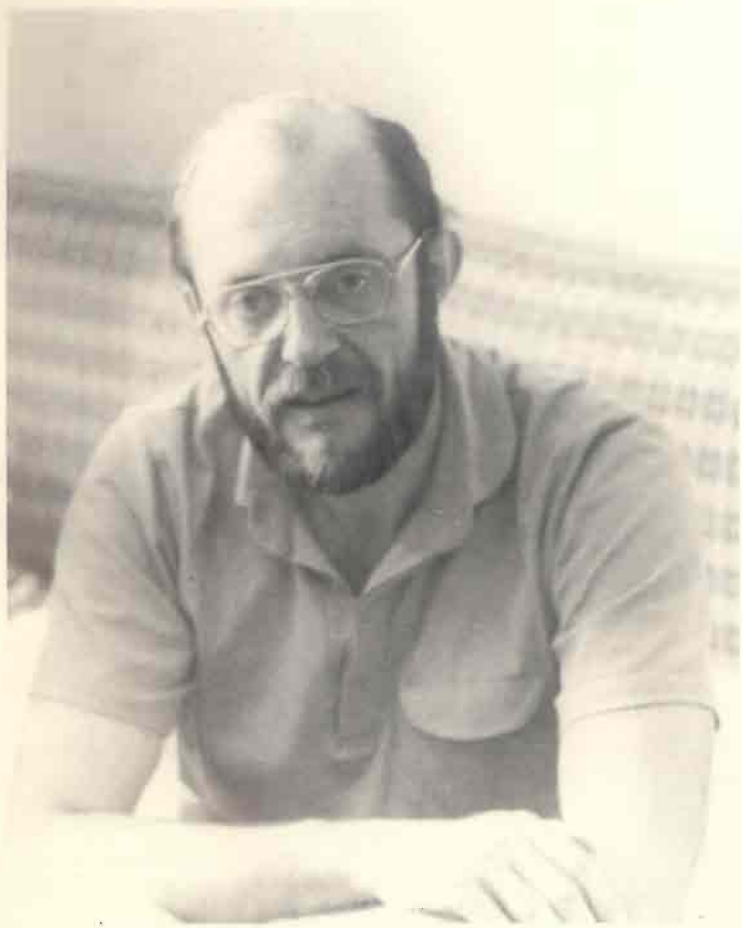




Б. А. УСПЕНСКИЙ
ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
Том I

СЕМИОТИКА
ИСТОРИИ
*
СЕМИОТИКА
КУЛЬТУРЫ





ЯЗЫК . СЕМИОТИКА . КУЛЬТУРА

Б. А. Успенский

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

Том I

СЕМИОТИКА ИСТОРИИ
СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ

Издание второе,

ИСПРАВЛЕННОЕ И ПЕРЕРАБОТАННОЕ



Школа
«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»

Москва 1996

ББК 81.2Р
У58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект 96-04-16122

Успенский Б.А.

У58 Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. — 608 с.
ISBN 5-88766-007-4

Настоящее (второе) издание «Избранных трудов» выходит в 3-х томах в исправленном и значительно расширенном виде. Некоторые статьи публикуются впервые. Почти все статьи были переработаны для данного издания.

Первый том «Семиотика истории. Семиотика культуры» открывается общей статьей, посвященной восприятию времени, и в частности, восприятию истории как действенному фактору в историческом процессе. Эти общие положения иллюстрируются в последующих работах на конкретном материале русской истории. Таковы, например, статьи о самозванцах в России, о восприятии современниками Петра I, и цикл статей, посвященных концепции Москвы как третьего Рима. Автор показывает, что восприятие истории является культурно обусловленным и что оно (это восприятие) определяет исторический процесс. Другой цикл статей специально посвящен царской власти в России. Таковы статьи «Царь и Бог», «Царь и патриарх», «Царь и самозванец». Третий цикл статей данного тома посвящен дуализму в русской культуре. Таковы статьи «Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)» и «Анти-поведение в культуре Древней Руси».

ББК 81

Except the Publishing House (fax: 095 246-20-20, E-mail: lrc@koshelev.msk.su) the Danish bookseller firm G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: helle_d@danadata.dk) has an exclusive right on selling this book outside Russia.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства Школа «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-88766-007-4

© Школа «Языки русской культуры», 1996
© А. Д. Кошелев. Серия
«Язык. Семиотика. Культура», 1996
© В. П. Коршунов. Оформление серии, 1996

Предисловие

Работы, собранные в настоящем издании, различаются как по своему объему, так и по своему характеру и, наконец, по своей тематике: читатель найдет здесь исследования по семиотике, лингвистике, поэтике, славистике, истории, культурологии. Читателю самому предоставляется судить, в какой мере эти работы связаны общим исследовательским подходом; во всяком случае, они связаны биографически — они отражают различные аспекты деятельности автора и разные этапы его творческого пути.

Этот путь начался с общего языкознания. Мои первые работы были посвящены структурной лингвистике и прежде всего структурной типологии языков. Именно общее языкознание определило теоретический фундамент всей дальнейшей работы: я начал смотреть на мир глазами лингвиста.

Занятия структурной лингвистикой естественно привели к занятиям семиотикой. В свою очередь, обращение к семиотике существенно расширило круг моих исследовательских интересов: так я стал заниматься семиотикой искусства и, в частности, семиотикой иконы.

Занятия семиотикой иконы заставили меня обратиться к изучению старообрядчества: ведь именно старообрядцы сохранили древнерусские иконы. Более того, они сохранили традицию иконописания, как сохранили они многие другие аспекты древнерусской культуры: русское старообрядчество — это уникальный заповедник средневековой культуры.

В старообрядческих храмах я неожиданно обнаружил особую систему чтения церковных книг, т. е., иначе говоря, особую традицию церковнославянского произношения. Эта традиция оказалась весьма архаической: выяснилось, что она восходит к XI–XIII вв. Это заставило меня специально заняться историей церковнославянского, а затем и русского литературного языка. Так я пришел к славистике.

Вместе с тем, исследование старообрядческой традиции определило мой интерес к истории культуры, что, в свою очередь, заставило меня заняться этнографией и историей. В итоге все эти области оказались для меня органически связанными.

Но помимо биографической связи, как мне представляется, собранные здесь труды могут претендовать и на некоторую глубинную связь.

В самом общем виде можно сказать, что все эти работы так или иначе посвящены семиотике культуры. Культура понимается при этом как ненаследственная память коллектива; эта память может быть как осознанной (сюда относятся те виды деятельности, которые усваиваются эксплицитно, путем сознательного обучения), так и неосознанной (сюда относятся стереотипы поведения). Эта система представлений в конечном счете определяет отношения между человеком и окружающей его действительностью.

В этом смысле культура предстает как язык или же совокупность языков, распределенных по своим функциям, — что и позволяет говорить о семиотике культуры. Ведь язык не только система коммуникации: это также система хранения и организации информации. Это своего рода фильтр, определенным образом организующий поступающую к нам информацию и, вместе с тем, объединяющий всех тех, кто воспринимает ее одинаковым образом. Другими словами: язык — это не только система коммуникации между людьми, это вообще система коммуникации между человеком и окружающей его (внеположной ему) действительностью. Если мы утверждаем, например, что только человек как *homo sapiens* обладает языком (я не обсуждаю сейчас, в какой мере правомерно это утверждение), это в сущности означает, что только человек отделяет себя от окружающей его действительности и противопоставляет себя этой действительности (кстати сказать, это противопоставление снимается при магическом поведении). В этом же смысле мы могли бы сказать, что только человек обладает культурой.

Предмет семиотики, таким образом, — это именно отношения между человеком и миром (включая и отношения между челове-

ком и другими людьми). Мы смотрим на окружающий нас мир, и что-то оказывается для нас значимым, а что-то лишено значения; что-то мы воспринимаем тем или иным образом, а что-то вообще не воспринимаем. Положим, мы не воспринимаем как значимый факт те конфигурации, которые образуют облака на небе. Между тем, удар грома может связываться с определенным значением — он может пониматься, например, как сигнал, посылаемый извне, свыше. Разумеется, в разных культурах информация, поступающая к нам из внешнего мира, организуется по-разному, и мне известны культурные традиции, где различные конфигурации облаков имеют названия, т. е. им придается тот или иной смысл.

Итак, культура в широком семиотическом смысле понимается как система отношений, устанавливаемых между человеком и миром. Эта система регламентирует поведение человека: она определяет то, как ему надлежит действовать в тех или иных ситуациях (которые признаются вообще потенциально возможными). Вместе с тем, эта система отношений определяет то, как человек моделирует мир — и самого себя.

Хорошо известно вообще, что язык моделирует мир. Но одновременно он моделирует и самого пользователя этим языком, т. е. самого говорящего. В этих условиях именно язык оказывается первичной феноменологической данностью.

Вот очень обычная ситуация: человек молится Богу. При этом он обращается к существу высшему и всезнающему. Человек обращается к Богу с той или иной просьбой (часто очень конкретной) при том, что он признает, вообще говоря, что Богу заранее известны все его помыслы и желания, и Он лучше знает, что ему, человеку, надо. Казалось бы: зачем просить? Это противоречит здравому смыслу, и тем не менее большая часть населения земного шара, по-видимому, постоянно этим занимается. И, как кажется, это очень естественное занятие.

Но подумаем: я молюсь Богу. Что такое «Бог» — вообще говоря, совершенно непонятно, это выше моего понимания. Что такое «я» — в общем тоже непонятно. Но при этом устанавливается некая система отношений между мной и Ним, и в ре-

зультате мы — Бог и я — предстаем, так сказать, как функция от этих отношений. Это нечто вроде алгебраической формулы, где постулируется связь между двумя неизвестными «X» и «Y»: значения неизвестных определяются теми соотношениями, в которые они входят. Ведь, когда мы постулируем, что « $X > Y$ », для нас «X» определяется как то, что больше, чем «Y», а «Y» — как то, что меньше, чем «X», и это, в сущности, все, что мы можем о них сказать.

Возьмем другой, отчасти аналогичный пример: разговор матери с грудным младенцем. В сущности, это поведение также противоречит здравому смыслу, и в то же время оно абсолютно естественно. Ведь происходит нечто очень странное: мать говорит с ребенком, который явно не способен понять то, что ему говорят — он не владеет языком, на котором к нему обращаются и, безусловно, не может адекватно понять содержание высказывания. Поведение матери совершенно нерационально и, вместе с тем, оно прагматически оправдано — нам ясно, что если мать не будет поступать таким образом, ребенок никогда не заговорит. Так происходит обучение языку, и, когда ребенок наконец овладевает языком, он оказывается отделенным от матери: он как бы рождается второй раз — на этот раз семиотически. При этом так же, как и в предыдущем случае, процесс коммуникации предшествует пониманию — собственно говоря, установка на коммуникацию и создает понимание. Таким образом в процессе семиотической деятельности устанавливаются отношения между участниками коммуникации. Поистине, вначале было *слово*...

Итак, язык, которым пользуется человек, моделирует как воспринимаемый мир, внеположный человеку, так и воспринимающего субъекта. Это общее положение относится не только к естественному языку, но и к языку в широком семиотическом смысле. Именно это положение и объединяет работы, собранные в настоящем издании.

* * *

Замечания в квадратных скобках при цитировании, а также разрядка и многоточие в цитатах всегда принадлежат автору публикуемой работы. Напротив, курсив при цитировании используется для выделений в тексте, принадлежащих автору цитаты.

10 января 1994 г.

Б. Успенский

Предисловие ко второму изданию

Второе издание «Избранных трудов» выходит в значительно расширенном и в ряде случаев переработанном виде. В первый том добавлены две новые работы: «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина „Москва — третий Рим“» (тематически связанная со статьями «История и семиотика» и «Отзвуки концепции „Москва — третий Рим“ в идеологии Петра Первого») и «Царь и патриарх» (которая завершает цикл статей о царской власти, объединяясь со статьями «Царь и Бог» и «Царь и самозванец»). Работы «История и семиотика» и «Анти-поведение в Древней Руси» публикуются с дополнениями.

Все статьи второго тома за исключением статей второго раздела («Языческий субстрат обшеченного мира») подверглись переработке, иногда довольно существенной.

Наконец, настоящее издание расширено за счет статей по общему и славянскому языкознанию; эти статьи выделены в особый третий том.

7 мая 1995 г.

Б. Успенский

История и семиотика

(Восприятие времени как семиотическая проблема)

Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени. . . Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? А может быть, я не знаю, каким образом рассказать о том, что я знаю?

(Августин. Исповедь, XI, 32)

§ 1. Мы начнем эту работу с предварительных замечаний терминологического характера. Наша работа, как явствует из ее названия, посвящена отношению семиотики и истории: речь пойдет о семиотике истории или, точнее, о том, что такое история с точки зрения семиотики. При этом как термин «семиотика», так и термин «история» нуждаются в уточнении: в самом деле, каждый из этих терминов может пониматься существенно различным образом.

Совершенно ясно, вообще говоря, что семиотика — это наука о знаках, тогда как история — это наука о прошлом. Это, безусловно, верно; однако, и то и другое определение явно недостаточно.

Действительно, семиотика — это наука о знаках. Но знак может рассматриваться сам по себе, независимо от процесса коммуникации, или же как часть некоторой системы, на которой осуществляется коммуникация; эта система знаков, выступающая как средство коммуникации, определяется как язык (при этом естественный язык выступает как одна из разновидностей языка в широком семиотическом смысле). Иначе говоря, знак может связываться как со значением (в самом широком смысле), так и с сообщением, обусловленным актом коммуникации.

Итак, целесообразно различать семиотику знака и семиотику языка как знаковой системы; первая восходит к

Пирсу и Моррису, вторая — к Соссюру. Тем самым, можно различать два направления в семиотике, которые условно могли бы быть определены как «логическое» и «лингвистическое».

В одном случае внимание исследователя сосредоточено на изолированном знаке, т. е. на отношении знака к значению (к смыслу и денотату), к другим знакам, к отправителю и получателю сообщения и т. п. В этом смысле мы можем говорить о семантике, синтактике и прагматике знака, о структуре знака; мы можем различать иконические и символические знаки, знаки-индексы и т. п. и исследовать процесс семиозиса, т. е. превращения не-знака в знак.

В другом случае исследователь сосредоточивает свое внимание не на отдельном знаке, но на языке как механизме передачи информации, пользуясь определенным набором элементарных знаков.

Таким образом, в первом случае знак рассматривается в принципе безотносительно к акту коммуникации, во втором же случае знаковость, семиотичность определяется участием в коммуникационном процессе, т. е. предстает как производное от этого процесса¹.

Так обстоит дело с термином «семиотика». Что касается термина «история», то и он также может иметь по меньшей мере два смысла — под «историей» может пониматься либо *gestae*, т. е. совокупность происшедших событий, либо *historia rerum gestarum*, т. е. повествование о происшедшем, своего рода нарративный текст².

* * *

§ 2. Существуют разнообразные возможности объяснения исторических событий, и, соответственно, одни и те же события могут получать различную интерпретацию — в частности, государственно-политическую, социально-экономическую, культурно-семиотическую и др. За каждым из этих объяснений стоит, очевидно, определенная модель исторического процесса, т. е. некоторое представление о его сущности. Это разнообра-

зие интерпретационных возможностей отражает, по-видимому, реальную сложность исторического процесса: иными словами, разнообразные объяснения не отрицают, а дополняют друг друга. В самом деле, если историческое событие поддается разным объяснениям, это означает, можно думать, что различные импульсы сошлись в одной точке и привели к одному результату (создавая, так сказать, эффект резонанса, взаимного усиления). Сама возможность различных объяснений может отражать, таким образом, реальную, объективную неслучайность рассматриваемого события.

Культурно-семиотический подход к истории предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения. Речь идет, таким образом, о реконструкции тех субъективных мотивов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий). Само собой разумеется, что эти субъективные мотивации могут отражать более общие объективные закономерности. Как бы то ни было, исследователя интересуют в данном случае причинно-следственные связи на том уровне, который ближайшим образом — непосредственно, а не опосредствованно — соотнесен с событийным (акциональным) планом. Поведение социума, реагирующего на те или иные события, может рассматриваться в тех же категориях, если трактовать социум как коллективную личность. Ведь даже если предполагать наличие каких-то объективных закономерностей, определяющих ход событий, наши действия непосредственно обусловлены не ими, а нашими представлениями о событиях и их связи.

Такой подход предполагает, в свою очередь, реконструкцию системы представлений, обуславливающих как восприятие тех или иных событий, так и реакцию на эти события. В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен, в частности, как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обуславливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адре-

сата (социума). В данном случае принципиально неважно, кто является адресантом, отправителем сообщения. Им может быть то или иное лицо, принадлежащее данному социуму (исторический деятель), — тогда исторический процесс предстает как коммуникация между социумом и индивидом (ср. в этой связи: Успенский, 1976 — наст. изд., с. 71 и сл.); в других случаях речь может идти о реакции на события, обусловленные внешними силами. Таким образом, исторический процесс может представлять как коммуникация между социумом и индивидом, социумом и Богом, социумом и судьбой и т. п.; во всех этих случаях важно, как осмысляются соответствующие события, какое значение им приписывается в системе общественного сознания.

Итак, с этой точки зрения важен не объективный смысл событий (если о нем вообще можно говорить), а то, как они воспринимаются, читаются. Восприятие тех или иных событий как значимых — независимо от того, являются ли они продуктом знаковой деятельности, — выступает в этих условиях как ключевой фактор: то или иное осмысление событийного текста предопределяет дальнейшее развитие событий.

В качестве кода выступает при этом некоторый «язык» (этот термин понимается, разумеется, не в узком лингвистическом, а в широком семиотическом смысле), определяющий восприятие тех или иных фактов — как реальных, так и потенциально возможных — в соответствующем историко-культурном контексте. Таким образом, событиям приписывается значение: текст событий читается социумом. Можно сказать тогда, что в своей элементарной фазе исторический процесс предстает как процесс порождения новых «фраз» на некотором «языке» и прочтения их общественным адресатом (социумом), которое и определяет его ответную реакцию.

В результате такого прочтения текст может тем или иным образом переосмысляться общественным адресатом; естественно при этом, что в своей реакции адресат исходит именно из своей интерпретации соответствующего текста (а не из интенции отправителя сообщения). Это очень похоже на то, что имеет место в случае коммуникации на естественном языке (в ситуации диа-

логической речи): в процессе коммуникации смысл порождает текст, но текст, в свою очередь, может порождать для адресата некоторый новый смысл, не вполне адекватный исходному; затем этот новый смысл порождает новый текст (в виде ответной реакции адресата) и т. д. и т. п. Здесь может быть уместна и аналогия с шахматной игрой, поскольку в процессе игры каждый новый ход отражается не только на позиции данной фигуры, но и на других фигурах; соответственно каждый ход вызывает новую ситуацию, с которой и приходится считаться партнеру: в своей ответной реакции он исходит уже из этой новой ситуации.

Соответствующий «язык», с одной стороны, объединяет данный социум, позволяя рассматривать социум как коллективную личность и обуславливая более или менее одинаковую реакцию членов социума на происходящие события. С другой же стороны, он некоторым образом организует самую информацию, обуславливая отбор значимых фактов и установление той или иной связи между ними: то, что не описывается на этом «языке», как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, выпадает из его поля зрения.

С течением времени «язык» данного общества, естественно, меняется, что не исключает возможности выделения синхронных срезов, допускающих описание его именно как действующего механизма (ср. аналогичную в принципе ситуацию и с естественными языками).

Одни и те же объективные факты, составляющие реальный событийный текст, могут по-разному интерпретироваться на разных «языках» — на языке соответствующего социума и на каком-либо другом языке, относящемся к иному пространству и времени (это может быть обусловлено, например, различным членением событий, т. е. неодинаковой сегментацией текста, а также различием в установлении причинно-следственных отношений между вычленяемыми сегментами). В частности, то, что значимо с точки зрения данной эпохи и данного культурного ареала, может вообще не иметь значения в системе представлений иного культурно-исторического ареала, — и наоборот. При этом необходимо иметь в виду, что именно система представле-

ний того социума, который выступает в качестве общественного адресата, определяет непосредственный механизм развертывания событий, т. е. исторического процесса как такового.

Такова, так сказать, коммуникационная модель исторического процесса. Она семиотична постольку, поскольку строится на аналогии с речевой деятельностью, т. е. коммуникацией на естественном языке. Исходным является здесь понятие языка (понимаемого вообще как механизм порождения текстов), который определяет отбор значимых фактов; таким образом, понятие знака предстает в данном случае как производное — семиотический статус того или иного явления определяется прежде всего его местом в системе (языке), его отношением к другим единицам того же языка.

Эта модель позволяет объяснить развертывание во времени (т. е. историю в смысле «*ges gestae*»), однако она не способна объяснить восприятие исторического прошлого (т. е. историю как «*historia rerum gestarum*»). Ведь история в смысле «*historia rerum gestarum*» — это прежде всего осмысление прошлого. Аналогия с шахматной игрой, как кажется, может прояснить существо дела: в шахматах именно нет истории — с каждым новым ходом меняется ситуация на шахматной доске, и при этом для игрока (в процессе игры) в принципе несущественно, как образовалась та или иная позиция, важным всякий раз оказывается лишь нынешнее, актуальное состояние.

Если события в описываемой действительности (история как «*ges gestae*») развертываются во временной последовательности — от прошлого к настоящему, — то историческое сознание (определяющее восприятие истории в смысле «*historia rerum gestarum*») предполагает обратный ход мысли: от настоящего к прошлому³. Историческое сознание в этом смысле с необходимостью предполагает семиозис; таким образом, семиотическое представление истории должно основываться не только на семиотике языка, но и на семиотике знака, т. е. той области науки, для которой первичным является именно понятие знака, тогда как понятие языка (системы знаков) выступает как более сложное и производное (см. выше, § 1).

История в смысле «*historia rerum gestarum*» по природе своей семиотична, поскольку она предполагает определенную семиотизацию действительности — превращение не-знака в знак, не-истории в историю⁴. Такого рода семиозис предполагает, в свою очередь, два необходимых условия:

I. Расположение тех или иных событий (относящихся к прошлому) во временной последовательности, т. е. введение фактора времени.

II. Установление причинно-следственных отношений между ними, т. е. введение фактора причинности⁵.

Таковы условия, обеспечивающие семиозис истории. При несоблюдении первого из них мы имеем мифологическое, всегдашнее время: при несоблюдении второго условия историческое описание превращается в простую хронологическую или генеалогическую последовательность. При этом оба фактора связываются друг с другом в историческом представлении: в самом деле, установление причин, действующих вне времени, характерно для космологического, а не для исторического описания (ср. ниже, § 5).

Именно эти условия и определяют историческую значимость (*valeur*) рассматриваемых явлений: те или иные события признаются исторически значимыми, если и только если они отвечают сформулированным условиям, т. е. вписываются во временные и причинно-следственные отношения.

* * *

§ 3. Явление семиозиса в истории, т. е. семиотизация действительности, присущая историческому восприятию (превращающая просто события в исторические события, делающая их объектом исторического рассмотрения), — может быть уяснено с помощью аналогии, которая может показаться неожиданной, но которая является, возможно, не вполне случайной. Речь пойдет об одном явлении из области психологии сна, достаточно хорошо известном и неоднократно дискутировавшемся. Это явление, в частности, привлекло внимание П. А. Флоренского,

который посвятил ему специальное рассуждение в своей работе об иконостасе (Флоренский, 1972, с. 82–89); не соглашаясь с трактовкой Флоренского, мы будем следовать за ходом его мысли и в какой-то мере пользоваться его формулировками и общениями.

Представим себе, что мы видим сон. Он состоит из определенной последовательности событий, которая закономерно приводит к некоторой сюжетной развязке: «...мы ясно сознаем связь, приводящую от некоторых причин, событий-причин, видимых во сне, к некоторым следствиям, событиям-следствиям сновидения; отдельные события, как бы ни казались они нелепыми, однако, связаны в сновидении причинными связями, и сновидение *развивается*, стремясь в определенную сторону, и роковым, с точки зрения сновидца, образом приводит к некоторому заключительному событию, являющемуся развязкою и завершением всей системы последовательных причин и следствий» (Флоренский, 1972, с. 84). Положим, мы видим во сне некий сюжет, некую историю, заканчивающуюся убийством: мы слышим выстрел и просыпаемся. Проснувшись, однако, мы обнаруживаем, что нас разбудил звук хлопнувшей двери, который мы ассоциировали во сне со звуком выстрела. Совершенно очевидно, что именно этот звук спровоцировал наш сон: этот звук был осознан во сне как выстрел, и мы видели убийство. Но мы видели во сне целый сюжет, целую последовательность событий, которая заканчивается выстрелом, а не начинается им: эти события композиционно предшествуют развязке. Спрашивается: как же это может быть? Здесь очевидный и очень наглядный парадокс: с одной стороны, кажется несомненным, что вся история, которую мы видим во сне, спровоцирована разбудившим нас шумом; с другой же стороны, оказывается, что события, приведшие к этому шуму, сюжетно с ним связаны, т. е. сам этот шум был как бы заранее предопределен. Итак, парадоксальным образом предшествующие события оказываются спровоцированными финалом при том, что в сюжетной композиции, которую мы видим во сне, финал свя-

зан с предшествующими событиями причинно-следственными связями. По-видимому, каждый из нас неоднократно испытывал во сне нечто подобное; во всяком случае, такого рода примеры могут фигурировать как типичные в учебниках психологии⁶.

Для того, чтобы объяснить (разрешить) этот парадокс, П. А. Флоренский выдвинул гипотезу обратного, обращенного, вывернутого времени во сне — времени, которое, по его словам, «вывернуто через себя». Он предположил, что время во сне и время в бодрствовании характеризуются разной направленностью; во сне время течет в обратном направлении по сравнению со временем бодрствования, и именно поэтому конец сновидения может совпадать с началом бодрствования, логическая развязка в сновидении — с импульсом, спровоцировавшим эти события во времени бодрствования. Конец сновидения совпадает с началом бодрствования, они совпадают в одном и том же звуковом (например) эффекте, и именно здесь обнаруживается, по Флоренскому, разнонаправленность времени — реального и ирреального: по словам Флоренского, «в сновидении время бежит... *навстречу* настоящему, *против* движения времени бодрственного сознания. Оно *вывернуто через себя*, и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы» (Флоренский, 1972, с. 87)⁷.

Однако то же явление можно объяснить и иначе, и это другое объяснение имеет непосредственное отношение к теме настоящей работы. Представим, что перед нами во сне проходят более или менее смутные (аморфные) и случайные образы, которые при этом как-то фиксируются нашей памятью. Образы эти, так сказать, семантически поливалентны — в том смысле, что они легко трансформируются (переосмысляются) и в принципе способны ассоциироваться — соединяться, сцепляться — друг с другом самыми разнообразными способами. Эти образы могут вообще никак не осмысляться во сне, но они откладываются в памяти — в пассивном сознании.

Вот хлопнула дверь, и мы восприняли (осмыслили) во сне этот шум как звук выстрела; иначе говоря, мы восприняли это событие как знаковое и значимое, связали его с определенным значением. Это восприятие оказывается, так сказать, семантической доминантой, которая сразу освещает предшествующие события — оставшиеся в нашей памяти, — определяя их прочтение, т. е. соединяя их причинно-следственными связями, мгновенно сцепляя их в сюжетный ряд. Эта конечная интерпретация (восприятие, осмысление) задает, так сказать, ту точку зрения, ту перспективу, с которой видятся эти события. Это своего рода сито, фильтр, через который отсеиваются те образы, которые не связываются с конечным (значимым) событием — они забываются, исчезают из нашей памяти, — и который заставляет вдруг увидеть все остальные образы как содержательно связанные друг с другом, расположить их в сюжетной последовательности.

Итак, события мгновенно организуются, выстраиваясь в линейный ряд: мы видим их сразу как бы озаренными внезапной вспышкой прожектора. Таким образом задается семантическая установка (семантический код), которая пределяет прочтение увиденного: события воспринимаются постольку, поскольку они связываются в сознании с конечным результатом⁸.

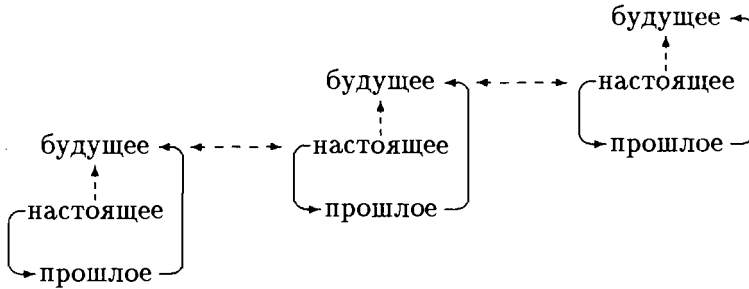
Мы вправе предположить, что принципиально так же обстоит дело и с восприятием истории. Коль скоро некоторое событие воспринимается (самими современниками, самими участниками исторического процесса) как значимое для истории, т. е. семиотически отмеченное в историческом плане, — иначе говоря, коль скоро ему придается значение исторического факта, — это заставляет увидеть в данной перспективе предшествующие события как связанные друг с другом (при том, что ранее они могли и не осмысляться таким образом). Итак, с точки зрения настоящего производится отбор и осмысление прошлых событий — постольку, поскольку память о них сохраняется в коллективном сознании. Прошлое при этом организуется как текст, прочитываемый в перспективе настоящего⁹.

Таким образом, семиотически отмеченные события заставляют увидеть историю, выстроить предшествующие события в исторический ряд. Так образуется исторический опыт — это не те реальные знания, которые постепенно откладываются (накапливаются) во времени, по ходу событий, в поступательном движении истории (в смысле «*res gestae*»), а те причинно-следственные связи, которые усматриваются с синхронной (актуальной для данного момента) точки зрения. Именно поэтому история ничему не может нас научить — исторический опыт не есть нечто абсолютное и объективно данное, он меняется со временем и выступает, в сущности, как производное от нашего настоящего.

В дальнейшем могут происходить новые события, которые задают новое прочтение исторического опыта, его переосмысление. Таким образом прошлое переосмысливается с точки зрения меняющегося настоящего. История в этом смысле — это игра настоящего и прошлого.

В свою очередь, исторический опыт — то или иное осмысление прошлого — естественным образом оказывает влияние на будущий ход истории: в самом деле, исходя именно из подобных представлений, из подобного опыта, социум как коллективная личность строит программу будущего, планирует свое дальнейшее поведение. Соответственно, восприятие истории оказывается одним из основных факторов эволюции «языка» истории, т. е. того языка, на котором происходит коммуникация в историческом процессе (см. выше, § 2).

Итак, с каждым новым шагом в поступательном движении истории меняется как настоящее, так и прошлое и вместе с тем определяются дальнейшие пути исторического развития. Исторический процесс в своей элементарной фазе предстает тогда как последовательность рекурсивных ходов: от настоящего к прошлому, а от прошлого к будущему и т. д. и т. п.¹⁰. Схематически этот процесс может быть изображен следующим образом (сплошная стрелка относится к плану сознания, а пунктирная стрелка передает движение времени):



Эта игра настоящего и прошлого — когда прошлое видится в перспективе актуальных событий настоящего, определяя вместе с тем направление исторического процесса (движение истории), — и составляет, думается, сущность семиотического подхода к истории.

* * *

§ 4. Насколько случайно наше сопоставление, т. е. аналогия между восприятием истории и восприятием сна? Представляет ли оно собой всего лишь условный конструкт, своеобразный дидактический прием, удобный при объяснении, или же нечто большее — сопоставление, оправданное самой природой сопоставляемых явлений? Кажется, что оно не вполне случайно, точно так же как неслучайным является, по-видимому, обращение к тому же материалу и у П. А. Флоренского в его рассуждениях о сущности иконы.

Как мы знаем, история имеет дело с прошлым. Прошлое — это то, чего нет сейчас (в этой действительности, в действительности настоящего), но то, что, как мы уверены, было раньше (в иной, прошедшей действительности). Когда мы говорим о прошлом «было», это, в сущности, равносильно тому, чтобы сказать, что оно «есть» применительно к иной действительности, которая недоступна при этом непосредственному восприятию: мы можем сказать, что прошлое есть в другом времени, подобно тому как мы можем сказать, что нечто есть в другом месте¹¹. Для того, чтобы прошлое стало предметом историче-

ского рассмотрения, оно должно быть осмыслено именно как прошлое, т. е. отчуждено от настоящего и отнесено к другому временному плану (к другой действительности); итак, то прошлое, с которым имеет дело история, — это отчуждаемое прошлое. Сам процесс отчуждения от настоящего предполагает семиотизацию прошлого, когда прошлое организуется как текст, прочитываемый в перспективе настоящего (ср. выше, § 3).

История, таким образом, связывает настоящее и прошлое как разные действительности, относящиеся к разным временным планам. Можно сказать, что история имеет дело с потусторонней реальностью, но потусторонность проявляется в данном случае не в пространстве, а во времени¹².

Прошлое (поскольку оно осмысляется как таковое), в отличие от настоящего, не поддается непосредственному, чувственному восприятию, однако оно связано с настоящим опосредствованно — оно оставляет свой след в настоящем как в субъективных переживаниях, т. е. в явлениях памяти (индивидуальной или коллективной), так и в объективных фактах, которые естественно объясняются как следствия прошедших событий. Это опосредствованное восприятие и семиотизируется при историческом рассмотрении: и те и другие явления предстают как знаки иного бытия, отделяемого от настоящего, т. е. непосредственно переживаемой реальности, но воспринимаемого при этом в заданной им перспективе; история, как уже говорилось, предполагает вообще семиотическое осмысление прошлого. Можно сказать, таким образом, что прошлое, поскольку оно нами воспринимается, — это отрефлектированное время (временное состояние); история же занимается обобщением этой рефлексии.

Итак, историческое прошлое не дано нам в конкретном опыте и поэтому нуждается в дешифровке и реконструкции. Поскольку прошлое принадлежит чужому опыту, само его существование в каких-то случаях может подвергаться сомнению: характерным образом может возникать сомнение в том, действительно ли существовали те или иные люди, на самом ли деле происходили те или иные события. Знаменательны в этом смысле периодически наблюдающиеся попытки переосмыслить истори-

ческие факты, трактуя их как мифы (см., например, работы Н. А. Морозова и его последователей — Морозов, I–VII; Постников и Фоменко, 1982). Независимо от результативности такого рода попыток, само стремление перестроить историю, по-новому организовать дошедшие до нас сведения — в высшей степени симптоматично и значимо: оно очень отчетливо демонстрирует подход к прошлому именно как к дешифруемому тексту; чем абсурднее эти попытки, тем нагляднее предстает это стремление¹³.

Поскольку прошлое недоступно созерцанию, вопрос о существовании прошлого — это, в сущности, вопрос веры: ведь вера есть не что иное, как «уверенность в невидимом» (Евр. XI, 1)¹⁴. Это определение веры, данное апостолом, в равной мере приложимо к восприятию истории и к религиозному восприятию иконы, о котором говорит П. А. Флоренский в цитированном трактате: в самом деле, в обоих случаях речь идет о восприятии какой-то иной, потусторонней действительности¹⁵.

В соответствии с догматикой иконопочитания икона есть видимый образ сверхъестественной реальности — знак, призванный связать субъективное восприятие с первообразом, вывести сознание в мир духовный; иконы, по определению Псевдо-Дионисия Ареопагита, суть «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ»; соответственно, иконостас рассматривается П. А. Флоренским как «граница между миром видимым и миром невидимым» (Флоренский, 1972, с. 97–98). Но точно так же и сон, по Флоренскому, отмечает границу между этими мирами: «... сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры. Этим пограничным местом сновидческих образов устанавливается отношение их как к миру этому, так и к миру *тому*» (там же, с. 88). Именно это обстоятельство и оправдывает для Флоренского обращение к восприятию сна для уяснения семиотической сущности иконы. Но то же самое может оправдывать и обращение к восприятию сна для уяснения семиотической сущности истории. В самом деле, как при восприятии иконы, так и при восприятии истории нам даны знаки иной реальности.

Сон вообще — это элементарный опыт, данный каждому человеку, связывающий нас с иной действительностью (иначе говоря, элементарный мистический опыт): реальность сна и реальность яви так или иначе противопоставляются в нашем сознании¹⁶. Соответственно, это тот опыт, на основе которого строятся наши представления о иной действительности: именно этот опыт, в частности, определяет первоначальные представления о смерти, так же как и о воскресении. Так объясняется ассоциация сна и смерти, которая представляет собой типологически обычное — по-видимому, универсальное — явление и может отражаться как в языке, так и в мифологических представлениях. Так, например, в русском языке *успение* означает «умирание», тогда как *замирание* (*обмирание*) значит «засыпание» (Даль, II, с. 602; Даль, IV, с. 518); ср. также употребление глагола *жить* в значении «бодрствовать, не спать» (Даль, I, с. 544; СРНГ, IX, с. 195; Макаров, 1846–1848, с. 84; Подвысоцкий, 1885, с. 45), глагола *заснуть* в значении «умереть, задохнуться (о рыбе)» (Афанасьев, III, с. 38)¹⁷. Не менее характерно представление о том, что животные, впадающие в зимнюю спячку (змеи и т. п.), удаляются на тот свет, откуда приходят с весенним пробуждением (см.: Успенский, 1982, с. 89, 146–147)¹⁸. Ассоциация сна и смерти особенно красноречиво представлена в русских колыбельных песнях, где на ребенка призывается смерть:

Бай да бай,
 Поскорее помирай!
 Помри поскорее!
 Буде хоронить веселее,
 С села повезем
 Да святых запоем,
 Захороним, загребем,
 Да с могилы прочь уйдем.

(Гиппиус и Эвальд, 1935, с. 124)

Бай да люлю, хошь сегодня помри.
 Завтра похороны,
 Хошь какой недосуг,
 На погост понесут;
 Матери опроска [освобождение]

И тебе упокой,
 Ножечкам тепло,
 И головочке добро.

(Там же, с. 122, ср. с. 123)

Бай да побай,
 Хошь сегодня помри,
 Татка с работки
 Гробок принесе,
 Бабушка у свечки
 Рубаху сошье,
 Мамка у печки
 Блинов напеке.
 Будем исть, поедать,
 Да и Марью поминать.

(Там же, с. 125)

Спи да усни,
 На погост гости!
 Бай да люли —
 Хоть сегодня умри!
 А завтра к дитенку
 На похороны.
 Кладем цюроцьку¹⁹
 В могилоцьку,
 Под бел камешек,
 Под сыпуцей песок
 Подле бабушки,
 Подле своей родни!
 Бай, бай, бай —
 Да убайкайся,
 Спи, мое милое,
 Спи, дорогое!

(Якушкин, 1859, с. 108)²⁰

Как видим, засыпание может пониматься как умирание; в свою очередь, пробуждение оказывается при этом равнозначным воскресению²¹.

Ассоциация сна и потустороннего мира может быть весьма разнообразной по своим проявлениям и при этом наблюдается в самых разных культурных традициях. Классическим примером в этом отношении может служить так называемое «время сновидения» («the Dream Time», «the Dreaming») австралийских

аборигенов — комплекс представлений о первоначальном, мифическом времени (времени тотемных предков), которое является в сновидениях, так же как и в ритуалах (Станнер, 1979, с. 23–24)²². Не менее показательны сновидения в шаманских инициациях (определяющие избранничество будущего шамана), в которых также манифестируется мифическое время и происходит общение с духами (Элиаде, 1964, с. 103–104; ср. еще: Петри, 1923, с. 416–420). В некоторых социумах, например, у североамериканских индейцев, инициационные сны — в общем аналогичного содержания — могут иметь массовый характер, т. е. все, или почти все, члены социума на определенном возрастном этапе переживают ритуальные сновидения такого рода (Уоллес, 1947, с. 252 и сл.). Мифологическая действительность, которую видят во сне, предполагается одной и той же для разных сновидцев, и знаменательно, что обсуждая свои сны, люди могут поправлять друг друга; так, пожилой индеец может сказать молодому, повествующему о том, что он видел во сне: «Нет, это неверно, так не происходило тогда, когда я там был» (там же, с. 253, примеч.), — сновидение явно воспринимается при этом как посещение иного мира²³. Итак, люди во сне оказываются как бы в одной и той же действительности, в одном и том же сакральном мире и, соответственно, обмениваются опытом, уточняя свои представления об этой действительности²⁴.

Вообще роль снов в создании мифических рассказов и поверий, по-видимому, исключительно велика (см., в частности: Эгган, 1965, с. 110–116; Уоллес, 1947, с. 252–254; Гиффорд, 1926, с. 58–60; Штернберг, 1908, с. XV)²⁵; в свою очередь, и сновидения испытывают влияние со стороны уже усвоенных мифов, что способствует выработке целостного комплекса представлений о потустороннем мире²⁶.

Если согласиться с тем, что сон моделирует наши представления о иной действительности (в самом широком смысле) и если принять во внимание, что историческое сознание так или иначе имеет дело с потусторонней реальностью (опять-таки, в широком смысле), параллелизм между восприятием сна и восприятием истории нельзя признать случайным: естественно и

даже закономерно, что здесь могут проявляться одни и те же механизмы восприятия, обобщения и переживания.

* * *

§ 5. До сих пор речь шла о семиотическом восприятии прошлого. Это восприятие отражается, по-видимому, на восприятии настоящего и будущего.

Историческое восприятие прошлого противостоит космологическому. Историческое и космологическое сознание, может быть, не исчерпывают всех возможностей восприятия прошлого, но они могут быть представлены как антитетически противоположные.

Историческое сознание организует события прошлого в причинно-следственный ряд (см. выше, § 2). События прошлого последовательно предстают при этом как результат каких-то других, относительно более ранних событий; таким образом, историческое сознание всякий раз предполагает отсылку к некоторому предыдущему — но не первоначальному! — состоянию, которое, в свою очередь, связано такими же (причинно-следственными) отношениями с предшествующим, еще более ранним состоянием — и т. д. и т. п.

Космологическое сознание, между тем, предполагает соотнесение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда не исчезает — в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время. События, которые происходят в этом первоначальном времени, предстают как текст, который постоянно повторяется (воспроизводится) в последующих событиях. Этот первоначальный, онтологически исходный текст, который так или иначе соотносится со всем тем, что случается впоследствии, соответствует тому, что мы понимаем обычно под м и ф о м²⁷.

И тот и другой тип осмысления прошлого может определять восприятие настоящего: иными словами, на настоящее может переноситься как историческая, так и космологическая модель переживания времени, отработанная на восприятии прошлого.

В рамках исторического сознания — когда на настоящее

переносится историческое переживание времени — происходящие события оцениваются с точки зрения будущего, как оно видится в данный момент: события настоящего связываются причинно-следственными отношениями с предугадываемыми событиями будущего и, соответственно, оцениваются по их возможным последствиям; значительность последствий (результатов) заставляет воспринимать происходящие события как значимые, и, напротив, не придает значения тому, что не может, как мы думаем, иметь серьезных последствий. Итак, значимость событий определяется их проекцией на будущее, т. е. их восприятием в перспективе ожидаемого (моделируемого) будущего. Иначе говоря, семиотический статус происходящих событий (событий настоящего) обусловлен тем, что они рассматриваются как причины — постольку, поскольку они предопределяют, по нашим представлениям, дальнейшее развитие событий²⁸.

Однако будущее нам не дано, и мы не можем, вообще говоря, знать последствия тех или иных событий — мы можем только догадываться об этих последствиях. Наши реакции, таким образом, определяются не объективными, а субъективными факторами, не самим существом дела, а нашими представлениями о причинно-следственных отношениях²⁹.

Между тем, в рамках космологического сознания — когда на настоящее переносится космологическое переживание времени — происходящие события оказываются значимыми постольку, поскольку они соотносятся не с будущим, а с прошлым состоянием: события настоящего предстают как отражение первоначального прошлого, т. е. настоящее оценивается не по будущим, а по прошлым событиям; иначе говоря, в настоящем усматривается не столько предвосхищение будущего, сколько проявление исходного состояния. Таким образом, семиотический статус происходящих событий (событий настоящего) определяется тем, что они рассматриваются не как причины, но, напротив, как следствия — постольку, поскольку они предопределены, как полагают, событиями первоначального времени³⁰.

Если события настоящего при этом связываются с будущим, то они связываются не причинно-следственными, а какими-то

другими — скорее символическими — отношениями. В самом деле, причинно-следственные отношения связывают в космологическом сознании не настоящее и будущее: они связывают прежде всего некое первоначальное состояние (прошлое, задающее точку отсчета) одновременно как с настоящим, так и с будущим; настоящее и будущее оказываются связанными, таким образом, не непосредственно, а опосредствованно — через это исходное, интегральное и всепроникающее состояние.

При таком понимании происходящие события — события настоящего — не порождают будущее, но они могут восприниматься как предзнаменование будущего. Действительно, и то, что случается в настоящем, и то, чему предстоит случиться в будущем, выступает как отражение или символическое представление одного и того же исходного состояния, как знаки этого состояния. Связь между этими знаками зашифрована, так сказать, в самом коде мироустройства. Если мы знаем (хотя бы частично) эту связь, мы можем по событиям настоящего предсказать будущее — руководствуясь при этом не профаническим опытом, но именно космологическими представлениями об устройстве вселенной³¹. Более того: таким же образом, вообще говоря, мы можем угадывать и прошлое³². Итак, настоящее выступает тогда как отражение прошлого и предзнаменование будущего.

Историческая и космологическая модели восприятия времени — это именно абстрактные модели, которые в принципе могут сосуществовать друг с другом в реальном опыте. В более или менее чистом виде историческая модель реализуется обычно в естественно-научных представлениях (например, в эволюционной биологии), космологическая — в представлениях религиозных. Все это в равной мере приложимо к индивидуальному и к коллективному сознанию: как в разных типах личности, так и в разных типах культуры акцент может делаться на восприятии того или иного рода. Таким образом, в жизни человека или коллектива могут одновременно присутствовать обе модели, когда актуализируется то один, то другой принцип восприятия: одни и те же события могут соотноситься как с космологиче-

ским прошлым, так и с историческим будущим — та или другая ориентация определяет при этом разный тип семиозиса.

Совмещение космологического и исторического сознания исключительно отчетливо представлено в христианской догматике. Христос как Богочеловек принадлежит одновременно и космологическому началу и историческому процессу. Действительно, Христос — это Бог-Сын и Бог-Слово (ипостась Троицы), который «был в начале» (Ин. I, 1–3) и сам есть «начало создания Божия» (Откр. III, 14), «начало и конец» (Откр. I, 8; XXI, 6; XXII, 13); согласно Символу веры, он рожден от Бога-Отца «прежде всех век». Сам Христос говорит о себе: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. VIII, 58), и замечательно, что употребление глагольных времен в этой фразе противостоит профанному, грамматическому употреблению: вопреки грамматике, форма настоящего времени (*есмь* — ἐμί) относится к состоянию более раннему, чем то, которое выражено формой прошедшего времени (*был* — γενέσθαι). И вместе с тем, земное воплощение Христа — от Рождества до Распятия — соотносено с историческим развитием событий и, следовательно, принадлежит истории: он рождается «во дни царя Ирода» (Мф. II, 1), и Евангелие от Матфея начинается генеалогическим перечнем его предков по мужской линии, начиная от Авраама и кончая Иосифом (Мф. I, 1–16; ср.: Лк. III, 23–38). Эта вписанность в историю, временная конкретность евангельских событий специально подчеркивается в Символе веры, и именно в том месте, где речь идет о земном воплощении Христа: «Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна...» — упоминание Пилата определенно отсылает к конкретному историческому периоду. Совмещение космологического и исторического, вечного и временного имеет принципиальный характер: оно предстает как проявление божественной и человеческой природы Христа — тем самым, космологическое сознание закономерно соотносится с божественным началом, а историческое сознание — с началом человеческим. Такая точка зрения характерна для ортодоксального христианства (догматика которого определилась главным образом в процессе богословских дискуссий IV–V вв.), трак-

тующего «вочеловечение» Христа не как принятие Божеством чувственно-материального облика, а как реальное соединение с природой человека во всей его целостности. Противоположную позицию занимают как монофизиты (утверждавшие, что после воплощения Сына Божия в человеческом образе Христу была присуща одна — божественная — природа), так и несториане (которые считали, что Христос — это человек, с которым Сын Божий пребывал в относительном соединении)³³.

Итак, евангельские события соотнесены с историческим процессом. Вместе с тем, они могут переживаться космологически — так, могут верить в то, что «Христос родится, рождается и родился» («Credo Christum nasciturum, nasci, natum esse» — Петр Ломбардский, см.: Шеню, 1976, с. 93), что Христос постоянно распинается и т. д.³⁴. Отсюда события, относящиеся к истории — или во всяком случае с ней соотнесенные, — оказываются космологически значимыми, они знаменуют начало Новой эры человечества, основывающейся на Новом Завете. Вместе с тем, явление Христа на земле и события его земной жизни позволяют увидеть и осмыслить все предшествующее развитие событий с точки зрения этого кульминационного периода, и это приближает нас к тому восприятию прошлого, о котором шла речь выше (§ 3). Так в ветхозаветных образах и событиях видят прообразы (τύποι) Христа в его земной жизни; тем самым, события космологического начала оказываются связанными с историческим процессом. Соответственно, «вочеловечение» Христа определяет двойное восприятие времени в христианском осмыслении истории — двойную перспективу исторического процесса постольку, поскольку данный процесс соотносится с этим кульминационным событием.

Эта двойная перспектива особенно типична для средневековой христианской историографии. Так восприятие Москвы как третьего Рима, развивающееся на Руси на рубеже XV–XVI вв., получает как космологическое, так и историческое обоснование в сознании данной эпохи. Наряду с последовательным развертыванием событий, в котором усматривалась реализация причинно-следственных связей, было провозглашено возвраще-

ние к некоторому начальному состоянию. Соответственно, новая роль Москвы определялась в глазах современников как непосредственно предшествующими событиями (такими, как уния Константинополя и Рима в 1439 г., падение Константинополя в 1453 г., свержение татарского ига в 1480 г.), так и основными событиями космологического прошлого (такими, как создание мира, основание церкви и основание первой христианской империи). Таким образом, события настоящего, актуальные для данной эпохи, рассматриваются одновременно и как результат других событий, непосредственно предшествующих в прошлом, и как манифестация космологического прошлого (см. подробнее: Успенский. Восприятие истории... — наст. изд., с. 83 и сл.).

Космологическая модель восприятия времени может актуализироваться — так сказать, символически возрождаться — при восприятии тех исторических событий, которые, как полагают, открывают новую эру, значимую для всего человечества или же для судьбы того или иного народа. Применительно к истории России иллюстрацией может служить восприятие петровской эпохи, которое обнаруживает отчетливо выраженный мифологический характер: оно основывается на убеждении в полном и совершенном перерождении страны, причем Петр I выступает как демиург нового мира, создатель новой России и нового народа³⁵. Позднее аналогичным образом воспринимается русская революция.

Историческое сознание в подобных случаях как бы уступает место сознанию космологическому, которое заставляет воспринимать исторический процесс в мифологических категориях и терминах. Поскольку космологическое сознание наделяется религиозными коннотациями, оно может обуславливать при этом нечто вроде сакрализации исторических деятелей (это относится как к Петру, так и к Ленину): если в исходной ситуации статус сакральности определяет восприятие некоторого состояния как первоначального, нового, то в данном случае, напротив, — статус новизны придает историческим событиям отпечаток сакральности.

* * *

§ 6. Мы говорили о восприятии (осмыслении) настоящего: остается сказать о восприятии будущего. Восприятие будущего существенно отличается от восприятия настоящего и прошлого в том смысле, что оно (будущее) может быть постигнуто лишь умозрительным, а не опытным путем. Действительно, настоящее и прошлое даны нам в нашем (индивидуальном) опыте; напротив, будущее нам не дано и может быть воспринято лишь умозрительно, так сказать — метафизически: мы неизбежно строим свои представления о будущем, основываясь именно на опыте восприятия настоящего и прошедшего.

Это обстоятельство сказывается, между прочим, на выражении грамматической категории времени в языках мира: наряду с языками, различающими (грамматически) настоящее, прошедшее и будущее время, есть языки, различающие только прошедшее и непрошедшее время, тогда как значение будущего времени не находит в них грамматического выражения. Кажется возможным утверждать вообще, что, если в языке есть категория времени, в нем обязательно выделяется прошедшее время, тогда как наличие будущего времени не является обязательным. Характерным образом в некоторых языках значение будущего времени может передаваться формами ирреального наклонения.

Итак, будущего нет в нашем опыте, и этим оно отличается от настоящего и прошлого. Соответственно, представление о будущем определяется пониманием того, как соотносятся друг с другом настоящее и прошлое.

С одной стороны, настоящее может восприниматься в перспективе прошлого и пониматься как то, что возникло (образовалось, явилось) из прошлого. Это представление может определять восприятие будущего. Поскольку будущее не дано нашему опыту, мы не знаем, что произойдет в будущем — мы можем только догадываться об этом. Однако мы знаем (помним), что в свое время не было и настоящего, и таким образом нынешнее настоящее является будущим по отношению к бывшему прошлому (которое тогда было настоящим); равным образом настоящее

оказывается прошлым по отношению к еще не существующему будущему — иначе говоря, оно станет прошлым, когда наступит будущее. Итак, настоящее — это будущее в прошлом и прошлое в будущем³⁶.

Отношение между прошлым и настоящим может переноситься на отношение между настоящим и будущим, т. е. будущее может мыслиться по аналогии с настоящим: восприятие будущего в перспективе настоящего определяется восприятием настоящего в перспективе прошлого — оно понимается именно как то настоящее, которое наступит в будущем и по отношению к которому актуальное настоящее станет прошлым.

В свою очередь, и настоящее может мыслиться по аналогии с будущим, т. е. опыт восприятия будущего вторичным образом может прилагаться к настоящему. Подобно тому, как можно моделировать (предугадывать) будущее, исходя из настоящего и основываясь при этом на причинно-следственных связях, мы можем условно моделировать и настоящее, исходя из прошлого, — обсуждая несбывшиеся возможности (т. е. задаваясь вопросом: что случилось бы, если бы прошлое сложилось тем или иным образом? как те или иные события, в принципе возможные в прошлом, могли бы отразиться на настоящем?). При этом мы сознательно отвлекаемся от того, что на самом деле настоящее уже реализовалось в какой-то определенной форме и обсуждаем, таким образом, не реальное, а потенциально возможное (с точки зрения прошлого) настоящее. Принимая перспективу прошлого, мы трактуем настоящее как будущее, которого еще не существует (с точки зрения этого прошлого) и относительно которого мы можем строить любые предположения.

О том, насколько типичны ментальные операции такого рода, насколько обычны они для нашего сознания, — может свидетельствовать такая грамматическая категория, как сослагательное наклонение, широко распространенное в языках мира. Действительно, сослагательное наклонение служит именно для выражения потенциально возможных состояний: оно выражает то, чего нет, но что могло бы быть, если бы были выполнены известные условия; эти неосуществившиеся условия, в свою

очередь, выражаются формами условного наклонения. Знаменательно при этом, что условное наклонение может оформляться с помощью глагольных форм прошедшего времени — это как бы предполагает отсылку к прошлому, предшествующему состоянию, в перспективе которого то, о чем говорится в сослагательном наклонении, представлялось возможным; совершенно так же с формами прошедшего времени могут быть связаны и формы сослагательного наклонения³⁷.

Эта возможность моделировать исторический процесс, возвращаясь к прошлому, заново проигрывая ту или иную ситуацию и обсуждая события, которые могли бы произойти, однако в действительности не произошли, — определяет, по-видимому, методологическую специфику истории как науки. Теоретически говоря, история должна излагаться, так сказать, в сослагательном наклонении: объектом исторического описания является не только то, что в действительности случилось, но также и то, что в принципе могло бы случиться — иными словами, историк должен выявлять и оценивать все возможности развития событий³⁸.

Вернемся к представлению о будущем. Мы обсуждали восприятие будущего, которое образуется по аналогии с восприятием настоящего.

При таком понимании будущее предстает как время, которого нет: будущее — это то, что рождается из настоящего, подобно тому, как настоящее родилось из прошлого. Этому времени еще только предстоит возникнуть, стать — и тогда оно, естественно, будет не будущим, а настоящим. На восприятие будущего накладывается, таким образом, эволюционное, проспективное представление о движении времени, которое определяет соответствующее представление о ходе истории, об историческом процессе. Это представление естественно вписывается в историческую модель восприятия времени³⁹.

Можно сказать, что прошлое и будущее признаются неравноправными (неизоморфными) в экзистенциальном отношении: прошлое — это то, что в свое время существовало, а будущее еще только должно обрести существование (стать существую-

щим); существование прошлого предполагается не зависящим от существования настоящего, тогда как существование будущего прямо от него зависит; о прошлом мы знаем, а о будущем только догадываемся; прошлое дано нам как последовательно организованный текст, а будущее угадывается лишь в отдельных моментах, т. е. фрагментарно; наше знание о прошлом вообще конкретно, тогда как представление о будущем формулируется на гораздо более абстрактном уровне; и т. д. и т. п. Мы знаем вообще, что прошлое каждый раз было, настоящее есть, а будущее будет; но при этом «было» и «есть» соотносятся принципиально иным образом, чем «есть» и «будет». Если «было» — это прежде всего то, про что можно было сказать «есть», то «будет» — это прежде всего то, чего еще нет; «было» — это то, чего нет сейчас, но не то, чего нет вообще, «будет» — это то, чего нет сейчас и нет вообще⁴⁰.

С другой стороны, прошлое может восприниматься в перспективе настоящего, и это представление также может определять восприятие будущего. При таком понимании будущее мыслится аналогично прошлому: восприятие будущего в перспективе настоящего определяется восприятием прошлого в той же перспективе⁴¹. Так же, как и прошлое, будущее понимается при этом как то, чего нет в непосредственно воспринимаемой действительности; и вместе с тем будущее есть в том же смысле, в каком есть прошлое — и то и другое дано нам как потусторонняя реальность, как то, что существует, но при этом недоступно непосредственному чувственному восприятию, находится вне актуального опыта. Прошлое и будущее оказываются тогда совершенно равноправными в экзистенциальном отношении, они различаются лишь эмпирически, но не экзистенциально: различие между ними обусловлено исключительно разницей в нашем опыте (поскольку будущее еще нам не дано, тогда как прошлое уже было воспринято), но не степенью реальности их существования. Будущее предстает как то, что уже где-то существует, но еще до нас не дошло. Можно сказать, что будущее, как и прошлое, дано в виде последовательно организованного текста, но текст этот нами еще не прочитан.

Такое представление о будущем вполне вписывается, между прочим, в космологическую модель восприятия времени. В самом деле, в космологическом сознании все происходящее предстает, как мы знаем, как отражение некоторого первичного, исходного состояния (первоначального времени), с которым в одинаковой мере связаны настоящее, будущее и прошедшее⁴² — они различаются не по их экзистенциальному статусу, а по их отношению к опыту восприятия. Время признается при этом не возникающим, а существующим: оно может мыслиться тварным (сотворенным) — представление о тварности времени в принципе определяется вообще представлением о тварности мира в целом (см. ниже, § 7).

Если в рассмотренном ранее случае восприятие будущего основывается на идее эволюции, становления, зарождения, то в данном случае оно основывается на идее предопределенности: подобно тому, как существует событийный текст прошлого, существует и событийный текст будущего — все, что будет, уже заранее предопределено (с той или иной степенью конкретности). Этот текст может быть в какой-то мере доступен провидцам, ясновидящим, которые способны вообще воспринимать и то, что происходит в другом месте, и то, что происходит в другое время; равным образом может предполагаться, что соответствующая способность может быть получена при совершении определенных (ритуальных) действий, которые мы бы определили как магические⁴³.

Текст будущего в принципе может быть даже открыт для наблюдения, однако в таком случае предполагается, что обычные люди (не обладающие сверхъестественными способностями) не в состоянии его прочесть, т. е. не способны воспринять ту информацию, которая в нем содержится. Исключительно характерно в этом плане описание константинопольских чудесных столпов у Робера де Клари в его повествовании о завоевании Константинополя крестоносцами. Речь идет о колонне со статуей императора Аркадия на форуме Ксеролофос и о колонне со статуей Феодосия Великого на форуме Тавра; обе они были сооружены в конце IV — начале V вв. по образцу римской колонны Трая-

на. Обе колонны были покрыты барельефами, изображавшими различные события истории — как прошлого, так и будущего; византийцы полагали, что здесь были изображены сивиллины пророчества. Эти пророчества, тем самым, были доступны для созерцания, однако смысл изображений оставался скрытым до тех пор, пока не происходили соответствующие события — и тогда, естественно, они теряли характер пророчеств.

Вот, что говорит Робер де Клари: «Снаружи этих столпов были нарисованы и вещим образом записаны все происшествия и все завоевания, которые случились в Константинополе или которым суждено было случиться в будущем. Но никому не дано было знать о происшествии до того, как оно произошло; когда же оно происходило, то народ шел туда из ротозейства, и потом они разглядывали, словно в зеркальце, и подмечали первые признаки происшествия; даже это завоевание, которое произвели французы [речь идет о нашествии крестоносцев, о котором рассказывает Робер де Клари], было там записано и изображено, и корабли, с которых вели приступ, благодаря чему город и был взят; а греки ведь не могли знать заранее, что это произойдет. И когда это случилось, они отправились поглазеть на столпы и там обнаружили, что письма, которые были начертаны на нарисованных кораблях, гласили, что с Запада придет народ с коротко остриженными головами, в железных кольчугах, который завоюет Константинополь» (Робер де Клари, 1924, с. 89; Робер де Клари, 1986, с. 66).

Показательно это стремление прочесть данный текст при том, что само чтение не имеет уже практического смысла: предсказанное событие совершилось, но принципиально важным оказывается соотношение его с текстом пророчества. Чтение книги мироздания имеет самостоятельный и самодостаточный, имманентный смысл, в принципе не зависящий от прагматики текущего дня: оно позволяет соотнести происходящее с Провидением и, тем самым, наполнить его значением⁴⁴.

Заслуживает внимания в этой связи мысленный эксперимент Норберта Винера, который предложил вообразить «разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отно-

шению к нашему времени»: «Для такого существа, — замечает Винер, — никакая связь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы, дошел бы к нам в логическом порядке следствий — с его точки зрения — и причин — с нашей точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала без предположения о том, что разумное существо послало нам сигнал. Если бы оно нарисовало нам квадрат, остатки квадрата представились бы нам предвестниками последнего и квадрат казался бы нам любопытной кристаллизацией этих остатков, всегда вполне объяснимой. Его значение казалось бы нам столь же случайным, как и те лица, которые представляются нам при созерцании гор и утесов. Рисование квадрата показалось бы нам катастрофической гибелью квадрата — внезапной, но объяснимой естественными законами. У этого существа были бы такие же представления о нас. Мы можем общаться только с лицами, имеющими такое же направление времени» (Винер, 1961, с. 34–35)⁴⁵.

Ситуация, которую описывает Винер, отчасти близка к космологической картине мира — в самом деле, будущее признается здесь объективно существующим, хотя оно и недоступно нашему восприятию (для нас оно не существует). Эта космологическая картина описывается, однако, в терминах исторического сознания, которое предполагает, как мы знаем, установление причинно-следственных связей между предшествующими и последующими состояниями.

Коль скоро будущее существует, оно не укладывается для нас в рамки исторического сознания. Вместе с тем, мы можем описать космологическую картину мира в терминах исторического сознания, если представим себе два встречных временных потока — или, иначе говоря, два времени, движущиеся навстречу друг другу — от нашего настоящего к нашему будущему и от нашего будущего к нашему настоящему. При этом время, движущееся нам навстречу — от будущего к настоящему, — не воспринимается в рамках исторического сознания; оно может восприниматься, однако, в рамках сознания космологического.

Переключение в космологический план закономерно преобразует причинно-следственные отношения в отношения символические, когда в настоящем усматриваются не предпосылки будущего развития событий, но их предзнаменования. То, что для нашего «визави» — наблюдателя, находящегося в нашем будущем, время которого устремлено навстречу нашему времени, — предстает как движение исторического времени (когда каждое новое состояние порождается из непосредственно ему предшествующего, причем отношения между ними вписываются в представления о причинно-следственных связях), может восприниматься нами лишь как символ грядущего, его предвестник; в противном случае этот временной процесс вообще не укладывается в наше представление о времени. Так в рассматриваемом примере квадрат, создаваемый этим нашим «визави» и посылаемый нам из нашего будущего, может восприниматься нами либо как напоминание о квадрате, т. е. всего лишь случайная ассоциация, не имеющая никакого отношения к объективной действительности (к реальному ходу событий), либо как предвестник квадрата.

При космологическом понимании времени естественно возникает (или по крайней мере, актуализируется) ассоциация времени и пространства. В самом деле, сказать, что будущее есть (существует), но при этом мы о нем не знаем, — в сущности, то же, что сказать, что оно где-то есть, есть в другом месте, для нас недоступном, но реальность которого не вызывает сомнения. Равным образом и прошлое может мыслиться в каком-то другом месте, в котором мы уже были (которое в свое время было доступно нашему опыту)⁴⁶. На восприятие времени переносится, таким образом, опыт восприятия пространства: время мыслится по модели пространства, воспринимается в пространственных категориях⁴⁷.

Ассоциация пространства и времени представляет собой вообще широко распространенное — едва ли не универсальное — явление.

Почему именно время воспринимается в пространственных категориях, а не наоборот? Почему мы не воспринимаем про-

странство в категориях времени? Иногда это происходит, но — характерным образом — только в тех случаях, когда мы обсуждаем одномерное пространство; так, например, расстояние может определяться тем временем, которое требуется для его преодоления (и мы можем сказать: «Расстояние между Москвой и Петербургом — восемь часов»).

Опыт восприятия пространства предстает как более простой и естественный по отношению к опыту восприятия времени. В самом деле, пространство постигается эмпирически, в процессе непосредственного чувственного восприятия, время — умозрительно⁴⁸: переживать и осваивать пространство — в компетенции наших органов чувств; переживать и осваивать время — в компетенции нашего сознания⁴⁹.

Человек осознает пространство постольку, поскольку он может в нем перемещаться, т. е. он соотносит свой перцепционный и кинетический опыт; возникающие при этом представления о пространстве могут затем как-то обобщаться, опыт восприятия конкретного пространства распространяется на пространство вообще.

Восприятие времени, между тем, в принципе абстрагировано от непосредственного, чувственного восприятия — постольку, поскольку человек не может произвольно менять свое положение во времени (подобно тому, как он это делает в пространстве), — и предполагает, следовательно, существенно более высокий уровень абстракции.

Итак, опыт восприятия пространства предстает как первичный в гносеологическом отношении⁵⁰; соответственно, он может определять восприятие времени — время может осмысляться как пространство.

Очевидно, вообще, что пространство и время предстают в нашем сознании как соотносимые явления (категории, формы бытия). Они как бы изоморфны и могут быть уподоблены друг другу: так, в частности, если пространство наполнено предметами, то время наполнено событиями, ориентация в пространстве (правое — левое) соответствует ориентации

во времени (до — после), и т. п.; соответственно, они легко перекодируются друг в друга.

Основная разница между пространством и временем проявляется в их отношении к человеку как воспринимающему субъекту: пространство пассивно по отношению к человеку, тогда как человек активен относительно пространства; напротив, время активно по отношению к человеку, тогда как человек пассивен в отношении времени. В самом деле, человек более или менее свободно перемещается в пространстве, оказываясь то в одном, то в другом месте. Напротив, время перемещается относительно человека, и он оказывается, тем самым, то в одном, то в другом времени; так, он оказывается в том времени, которое раньше рассматривалось им как будущее и которое для него становится настоящим — поэтому, между прочим, время естественно ассоциируется с движением и при этом с движением в одном направлении⁵¹.

Если бы человек мог перемещаться во времени, подобно тому, как он перемещается в пространстве, — или, напротив, если бы пространство перемещалось относительно человека, подобно тому, как относительно него перемещается время, — между историей и географией, по-видимому, не было бы принципиальной разницы⁵².

Если время осознается как пространство, если считается, что будущее и прошлое где-то есть, подобно тому, как (здесь и сейчас) есть настоящее, — временной процесс, в сущности, и предстает как путешествие, постоянное передвижение из прошлого в будущее через настоящее⁵³; при этом будущее в этом путешествии последовательно оказывается на горизонте нашего кругозора, оно постоянно находится впереди, подобно тому, как всегда находится впереди горизонт в процессе нашего движения. Действительно, сказать, что мы идем к будущему, — равносильно тому, чтобы сказать, что будущее приходит к нам: в обоих случаях фактически речь идет о движении времени, которое может быть представлено как движение человека относительно времени (такое представление естественно, если на восприятие времени переносится восприятие пространства)⁵⁴.

* * *

§ 7. Итак, время движется относительно человека, осознающего себя в неподвижном пространстве. Заметим при этом, что всякое движение неизбежно происходит в каком-то пространстве; это пространство, в котором предполагается движение времени, может, вообще говоря, пониматься как трансцендентное пространство Бога, который находится вне времени.

Поскольку отсчет времени (ориентация во времени) производится по движению небесных светил — по-видимому, у всех народов (см.: Нильсон, 1920), — движение времени может отождествляться с этим движением⁵⁵. Отсюда естественно возникает представление о цикличности времени: время предстает как циклическое, как бы вращающееся по кругу⁵⁶.

Цикличность времени может проявляться при этом в разных масштабах, и это объясняется, по-видимому, именно соотношенностью восприятия времени с движением астрономических тел. Ведь представление о цикличности времени обусловлено и вращением Земли вокруг своей оси, и обращением Луны вокруг Земли, и обращением Земли вокруг Солнца. Соответственно возникает представление о все более и более крупных временных циклах — цикличность, повторяемость предстает как основное свойство времени.

Если время циклично, прошлое и будущее предполагаются существующими. Это означает, что прошлое не уходит вовсе, но повторяется: те или иные формы существования периодически повторяются (в разных по своему масштабу циклах), прошлое циклически оживает в настоящем — или, что то же, настоящее, стремясь к будущему, периодически возвращается к прошлому («возвращается . . . на круги своя», говоря словами Екклесиаста⁵⁷).

Нетрудно видеть, что такое представление о времени соответствует космологической модели мира: космологическое сознание предполагает именно, что с течением времени постоянно повторяется один и тот же онтологически заданный текст. Прошлое, настоящее и будущее предстают тогда как реализации не-

которых исходных форм — иначе говоря, время повторяется в виде формы, в которую облакаются индивидуальные судьбы и образы. Это повторение прослеживается в главных, основных чертах, все же остальное предстает как окказиональное и поверхностное — как кажущееся, а не существующее; истинность, подлинность происходящего или происшедшего и определяется при этом именно соотношением с прошлой действительностью⁵⁸.

Между тем, историческое сознание, в принципе, предполагает линейное и необратимое (неповторяющееся), а не циклическое (повторяющееся) время. Для этого сознания, как мы уже знаем, центральной является идея эволюции (а не идея предопределенности всего сущего) — эволюции, в процессе которой постоянно возникает принципиально новое состояние (а не повторяется старое). Каждое действительно новое состояние предполагается связанным при этом причинно-следственными отношениями с каким-то предшествующим состоянием (но не с изначальным прошлым). Подобно тому, как в рамках космологического сознания события осознаются постольку, поскольку они вписываются в представление о том, что было прежде, так в рамках исторического сознания они осознаются постольку, поскольку вписываются в представление о причинно-следственных закономерностях. Можно сказать, что в одном случае предполагается повторение одних и тех же событий, в другом же случае предполагается повторяющаяся реализация одних и тех же закономерностей⁵⁹. Существенно отметить при этом, что события как таковые конкретны, между тем как причинно-следственные закономерности — абстрактны. Это определяет различие в восприятии циклического времени (характерного для космологического сознания) и линейного времени (характерного для исторического сознания).

Действительно, линейное время по самой своей природе абстрактно, тогда как циклическое время конкретно. Линейное время безразлично по отношению к наполняющим его событиям, оно в принципе гомогенно и может мыслиться как однородная и бесконечно делимая субстанция, равная самой себе в каждой своей части; таким образом, оно может рассматриваться

как предсуществующий каркас, к которому, так сказать, пригнана вселенная и в рамках которого происходит развитие событий. Напротив, циклическое время не гомогенно, качественно разнородно, оно вообще не мыслится отдельно от событий, которыми оно наполняется, — в противном случае цикличность времени никак не могла бы проявляться⁶⁰. В первом случае развитие событий происходит на фоне времени: одни события порождаются другими, и время как таковое безучастно по отношению к этому процессу — поскольку время гомогенно, качество времени никак не сказывается на характере происходящего. В другом случае события и время оказываются взаимно связанными самым непосредственным образом: поскольку время качественно разнородно, качество времени так или иначе сказывается на происходящем, определяя конкретную реализацию событийного текста — конкретные формы бытия; итак, время определяет развитие событий, события же, в свою очередь, определяют восприятие времени. Время предстает при этом не как нечто первичное и имманентное по отношению к происходящему, а как то, что неразрывно, интимно с ним связано — это, так сказать, та форма, которая придает конкретный облик изначально заданному содержанию. Можно сказать, что в первом случае время предстает как априорное условие существования, во втором же случае — как форма существования⁶¹.

Итак, время может мыслиться как нечто абстрактное и лишь внешним образом связанное с миром, т. е. условная масштабная сетка, априорная схема, с которой соотносятся происходящие события; или же, напротив, как нечто конкретное и в принципе неотъемлемое от меняющегося мира и происходящих в нем событий. В одном случае время составляет фон этих событий, в другом же случае оно, собственно, и состоит из событий, оно является как бы материей, наполняемой событиями⁶². В первом случае время может мыслиться отдельно от мира, как нечто в принципе от него независимое⁶³: мир может перестать существовать, но это не обязательно означает исчезновение времени⁶⁴; во втором случае конец мира с необходимостью означает исчезновение времени — предполагается именно, что, если мир пре-

кратит существование, «времени уже не будет» (Откр. X, 6)⁶⁵. В свою очередь, начало мироздания означает в этом последнем случае начало времени: если мир признается сотворенным, то таким же признается и время. Соответственно, время оказывается тогда в начале тварного бытия — при этом слово «начало» не отмечает какой-либо временной момент, а означает собственно начало времени как такового⁶⁶.

Поскольку движение времени отождествляется с движением небесных светил (см. выше), постольку сотворение времени может мыслиться именно как сотворение светил (ср.: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной . . . для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» — Быт. I, 14)⁶⁷. Циклическое время закономерно оказывается таким образом тварным временем; соответствующее представление характерно, по-видимому, вообще для космологического сознания⁶⁸.

Примечания

¹ Именно коммуникационный процесс, например, лежит в основе понятия фонемы как семиотической единицы. В самом деле, фонемы сами по себе не являются знаками — они не обладают самостоятельным значением, — но мы говорим о двух разных фонемах в том случае, если их смешение нарушает акт коммуникации.

² В этом последнем значении может употребляться и термин «историография», однако мы предпочитаем не пользоваться этим термином ввиду его двусмысленности: в самом деле, «историография» может означать как совокупность исторических знаний, т. е. именно историю в смысле «*historia rerum gestarum*», так и науку о эволюции и методах исторических исследований, т. е., собственно говоря, мета-историю. В немецком языке в свое время слово «*Historien*» (во множественном числе) выступало в значении «*historia rerum gestarum*», тогда как «*Geschichte*» означало «*res gestae*»; однако в XVIII в. имеет место контаминация этих понятий, в результате которой слово «*Geschichte*» начинает выступать как в том, так и в другом значении (см.: Козеллек, 1975, с. 653–658; Козеллек, 1979, с. 47 и сл., ср. с. 130 и сл., 260 и сл.). Тем не менее, еще и в XIX–XX вв. слово «*Geschichte*» может означать конкретно-экзистенциальный поток событий, в отличие от схематизированной «*Historie*» (см.: Бахтин, 1986, с. 158–159, примеч. С. С. Аверинцева). В английском языке «*res gestae*»

может передаваться как «the history», а «historia rerum gestarum» — как «a history».

Различение истории в смысле «res gestae» и истории в смысле «historia rerum gestarum» в какой-то мере соответствует различению фабулы и сюжета, принятому в литературоведении: как известно, под «фабулой» принято понимать последовательность событий во времени в изображаемой действительности, а под «сюжетом» — художественно организованное распределение событий (см., например: Томашевский, 1927, с. 134 и сл.).

³ Совершенно так же (но уже вторичным образом) в рамках исторического сознания возможен ход мысли от будущего к настоящему или прошлому: в самом деле, для того, чтобы события настоящего были восприняты как исторические, их надо увидеть в перспективе реконструируемого будущего. В любом случае направление исторической мысли — ретроспективно, оно противоположно естественному ходу событий.

⁴ Ср.: «... должно иметь силу и простейшее определение истории как повествования о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили» (Болотов, I, с. 8).

⁵ Ср.: «Выработка понятия причинности применительно к истории и соединение его с идеей движения во времени более всего способствовали становлению истории как научной дисциплины и историзма как мировоззренческой конструкции. И в этом исключительны заслуги Фукидида. . . » (Топоров, 1980, с. 573; ср. также: Топоров, 1973, с. 142).

⁶ Ср.: «Если, например, в сновидении, облетевшем все учебники психологии, спящий пережил чуть ли не год или более французской революции, присутствовал при самом ее зарождении и, кажется, участвовал в ней, а затем, после долгих и сложных приключений, с преследованиями и погонями, террора, казни короля и т. д. был наконец вместе с жирондистами схвачен, брошен в тюрьму, допрашиваем, предстал революционному трибуналу, был им осужден и приговорен к смертной казни, затем привезен на телеге к месту казни, возведен на эшафот, голова его была уложена на плаху, и холодное острие гильотины уже ударило его по шее, причем он в ужасе проснулся, — то неужели придет на мысль усмотреть в последнем событии — прикосновении ножа гильотины к шее — нечто *отдельное* от всех прочих событий? и неужели все развитие действия — от самой весны революции и включительно до возведения видевшего этот сон на эшафот — не устремляется сплошным потоком событий именно к этому завершительному холодному прикосновению к шее..? — . . . А между тем, видевший все описываемое проснулся *от того*, что спинка железной

кровати, откинувшись, с силой ударила его по обнаженной шее» (Флоренский, 1972, с. 87). Обсуждаемый здесь пример восходит к известной книге Мори (1878, с. 161); ср. еще к этой теме: Бергсон, 1920, с. 108–109, 112–113; Богораз, 1923, с. 83.

⁷ Отсюда Флоренский делает вывод о зеркальности, обратной ориентированности пространственно-временных параметров сна и яви: каждое из пространств является, по Флоренскому, мнимым в перспективе другого, ему противостоящего. Развивая свою мысль о том, что время в сновидении и все его конкретные образы «вывернуты через себя», Флоренский говорит: «А это значит, что мы перешли в область *мнимого пространства*. Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда — из области действительного пространства — как действительное, оттуда — из области мнимого пространства — само зрится мнимым» (Флоренский, 1972, с. 87). И в другой своей работе Флоренский заявляет, что «на границе Земли и Неба . . . время, . . . со стороны наблюдаемое, [становится] бесконечным» и «протекает в *обратном смысле*» (Флоренский, 1922, с. 52).

В этих рассуждениях современного мыслителя нашли отражение, по-видимому, архетипические представления об обратности, взаимной перевернутости связей поюстороннего и потустороннего мира: потусторонний мир мыслится как мир с противоположными (перевернутыми) связями по отношению к миру поюстороннему, и наоборот (см.: Успенский, 1985, с. 327–330 — наст. изд., с. 461–466). В свою очередь, сон архетипически ассоциируется с потусторонним миром, с иным бытием (см. ниже, § 4), и, соответственно, сновидению приписывается обратная направленность времени. Вместе с тем, рассуждения П. А. Флоренского в какой-то мере напоминают гипотетические построения Н. Винера, которые мы рассматриваем ниже (§ 6).

⁸ Ср. символическое представление процессов припоминания в античных риториках. Согласно учению об «искусстве памяти» («*ars memoria*»), входившему в эти риторики, ритор мысленно обходит места, где расположены образы прошлого, организуя тем самым эти образы в линейную — временную — последовательность (Ейтс, 1978, с. 17 и сл.). Восприятие прошлого (воспоминание) предстает при этом — знаменательным образом — как его организация; при этом пространство преобразуется во время, а образы, актуальные для настоящего, позволяют восстановить прошлое.

⁹ Текст истории, диахронически организованный по временной оси, следует отличать от синхронно организованного событийного текста, о котором мы говорили в начале настоящей работы (см. § 2). Тем самым, «язык», на котором происходит коммуникация в историческом процессе, отличается от «языка» исторического описания.

¹⁰ В принципе при этом возможна ситуация, когда то, что в данный момент кажется актуальным и значимым, в дальнейшем перестает восприниматься таким образом. В этом случае, когда будущее становится настоящим, бывшее настоящее не обязательно ассоциируется с прошлым, т. е. не обязательно входит в исторический опыт. И так, на каждой стадии образуется новый фильтр, который обуславливает восприятие значимых и отсеивает незначимых событий, охватываемых актуальной памятью коллектива.

¹¹ Ср. у Августина: «Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они. Если мне еще не по силам это знание, то все же я знаю, что, где бы они ни были, они там не прошлое и будущее, а настоящее. Если и там будущее есть будущее, то его там еще нет; если прошлое и там прошлое, его там уже нет. Где бы, следовательно, они ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее. . .

Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен — прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание. . .

Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существуют три времени. Она и ждет, и вникает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она вникает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. . . Длительно не будущее время — его нет; длительное будущее — это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое — это длительная память о прошлом» (Исповедь, XI, 23, 26, 37).

¹² Восприятие прошлого как иной действительности может очень наглядно проявляться в языке. Так, в современном русском языке о тех, кто навсегда уехал за границу и с кем стало невозможно непосредственное общение, могут говорить в прошедшем времени — так же, как говорят о покойниках. Эти люди находятся в другом пространстве, а не в другом времени, но поскольку пространство это практически не-

доступно и встреча с ними невозможна, о них говорят так, как если бы они переместились в другое время.

Не менее показательна, вместе с тем, возможность употребления «*praesens historicum*» по отношению к прошедшим событиям, когда мы мысленно переносимся в прошлое, координируя наше сознание с другой действительностью — с тем состоянием, о котором идет речь.

¹³ Ср. замечание Пушкина (в отрывке из автобиографических записок): «Михаил Орлов в письме к Вяземскому пенял Карамзину, зачем в начале Истории не поместил он *какой-нибудь блестящей гипотезы о происхождении славян*, т. е. требовал романа в истории — ново и смело!» (Пушкин, XII, с. 306; ср.: Пушкин, XI, с. 57). Пушкин имеет в виду письмо М. Ф. Орлова к П. А. Вяземскому от 4 июля 1818 г., где Орлов писал по поводу «Истории государства Российского» Карамзина: «И все вышеприведенные происшествия от Рюрика до Игоря совершились в полвека варварского столетия!!! — или сие есть историческое чудо, или должно было оное объяснить единственным средством, представленным писателю, т. е. блестящею и вероятною гипотезою прежнего нашего величия» (Вильде, 1954, с. 567). Текст истории предстает, таким образом, как результат творческого воображения — текст истории творится историком, подобно тому, как литературное произведение создается писателем.

¹⁴ Конечно, вера в этом смысле не противопоставляется знанию, но признается определенной его разновидностью.

¹⁵ Для нас важно в данном случае подчеркнуть сходство между восприятием иконы и восприятием истории, но, разумеется, здесь есть и существенное отличие. В самом деле, восприятие иконы предполагает установление онтологической связи между образом и первообразом; предполагает, далее, что энергия первообраза присутствует в изображении. Если мы будем так же считать, что прошлое онтологически связано с настоящим и что энергия прошлого проникает в настоящее, — мы будем иметь дело, очевидно, не с историческими, а с космологическими представлениями.

¹⁶ Реальность сна может противопоставляться реальности яви прежде всего потому, что картины сна — в отличие от картин яви — не связаны друг с другом; иначе говоря, разные сны не складываются в один сюжет. Просыпаясь, мы каждый раз оказываемся в том же мире, в котором находились перед тем, как заснуть, т. е. как бы возвращаемся к прерванной жизни, к прерванной сюжетной нити. Если бы, засыпая, мы также возвращались к прерванному сну, т. е. если бы один и тот же сон последовательно продолжался каждую ночь — подобно тому, как последовательно каждый день продолжается жизнь — явь и

сон были бы совершенно равноправны в экзистенциальном отношении (ср. специальные рассуждения на этот счет у Канта в «Антропологии», § 31 — Кант, VII, с. 475). Можно сказать, таким образом, что сон и явь различаются прежде всего по степени предсказуемости того, что мы видим, — по тому, в какой степени воспринимаемая действительность соответствует нашим ожиданиям и связывается в сознании с предшествующим опытом; соответственно, время бодрствования отличается от времени сна тем, что оно вписывается в историю, т. е. поддается историческому осмыслению. Само собой разумеется при этом, что качество реальности или же, напротив, иллюзорности, эфемерности в принципе может приписываться как тому, так и другому состоянию: взаимные отношения сна и яви в ценностном плане зависят всецело от культурной традиции.

В результате в сознании возникает образ двух форм существования, каждая из которых может пониматься как отражение или трансформация другой, ему противопоставленной: так или иначе, обе они соотносятся друг с другом и перекодируются одна в другую. Так, говоря словами поэта, мы оказываемся «на пороге как бы двойного бытия»...

¹⁷ Ср. евангельский рассказ о воскресении Лазаря: «... говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном» (Ин. XI, 11–14). Ср. еще: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Ефес. V, 14); «Просвети очи мои, да не усну я сном смертным» (Пс. XII, 4).

Весьма характерно обращение ко сну в «Атхарваведе» (XIX, 56):

Ты пришел из мира Ямы [Яма — царь мертвых].

.....
Вначале тебя видело всепоглощающее дно

В единый день до рождения ночи.

Оттуда, о сон, ты пришел сюда,

Глубоко пряча свою форму.

¹⁸ Это же представление, между прочим, отразилось в русских поверьях о Лукоморье — царстве, в котором люди умирают на зиму и воскресают весной (Успенский, 1982, с. 146). Ср. еще к этой теме: Афанасьев, III, с. 36–39.

¹⁹ Слово *цуроцька* в этом тексте (записанном в Архангельской губернии) означает ребенка. Ср. мезенское *чурка* «питомец» (Подвысоцкий, 1885, с. 190).

²⁰ Ср. еще другие тексты такого рода: Шейн, 1898–1900, с. 10 (№ 31, 32), Ефименкова, 1977, с. 23 (№ 12), 63 (№ 46); Капица, 1928, с. 42.

²¹ Соответственно, православная традиция предписывает перед отходом ко сну думать о смерти (ср. молитву св. Иоанна Дамаскина на сон грядущий: «Владыко Человѣколюбче, не ужели мнѣ одръ сей гробъ будетъ, или еще окаянную мою душу просвѣтиши днемъ? Се ми гробъ предлежитъ, се ми смерть предстоитъ. . .») и, вместе с тем, после пробуждения благодарить Бога за избавление от смерти (ср. утреннюю молитву св. Иоанна Дамаскина: «О Владыко Человѣколюбче, слава неизреченному твоему человѣколюбію, слава несказанному твоему благоутробію: Воздвигль мя еси изъ гроба сего, изъ огня негасимаго, изъ червя неусыпающаго. . .» — Рогожский сборник, л. 219 об.). «Егда же по молитвѣ возляжеша на одръ свой . . . вспомяни мѣсто гробное себѣ, яко тако ти есть во гробѣ лежати. . . Сонъ бо есть стѣнь смертная», — говорит древнерусское поучение (Сборник правил, л. 41–41 об.).

²² Термин «время сновидения» («the Dream Time»), общепринятый в этнографии, относится, таким образом, не столько ко времени самого сна, сколько — и прежде всего — ко времени, являющемуся во сне: он означает некое состояние, эманация которого осуществляется именно через сновидения. Вместе с тем, время сна (время, когда видят сны) и время, являющееся во сне, по-видимому, не различаются в сознании аборигенов и, соответственно, обозначаются одним словом — буквальным переводом этого слова и является англ. «the Dreaming»; равным образом тотем и сновидения могут обозначаться в австралийских языках одним словом — постольку, поскольку тотем является в сновидениях. Следует при этом иметь в виду, что в соответствующих языках отсутствует слово, выражающее абстрактное понятие времени или истории.

²³ В другом случае отец-индеец расспрашивает своего сына о том, что тот видел во сне (в период инициации). Тот рассказывает об увиденном, однако его рассказ не соответствует ожиданиям спрашивающего, т. е. мифологическим представлениям, и не признается удовлетворительным; сын получает предписание продолжать инициационные ритуалы — до тех пор, пока то, что он увидит во сне, не будет отвечать принятым нормам. См.: Радин, 1936, с. 233 и 247 (№ 11), ср. с. 244 (№ 4), 249–250 (№ 15), 253 (№ 23).

²⁴ Как видим, в ритуальных сновидениях могут реализовываться одни и те же представления, проявляться один и тот же мифологический опыт. Сновидения в подобных случаях объединяют членов социума: предполагается, что разные люди видят, в сущности, один и

тот же сон, варьирующийся лишь в деталях. Это разительно противоречит обычному — по крайней мере для европейского мышления — представлению об индивидуальности сна, сформулированному еще Гераклитом (см.: Плутарх. О суеверии, 5) и, вслед за ним, Кантом, который неоднократно цитирует соответствующее высказывание Гераклита (в «Грезах духовидца», I, 3 и в «Антропологии», § 37 — Кант, II, с. 342; Кант, VII, с. 190), ошибочно приписывая его Аристотелю. Ср. различие индивидуальных снов («individual dreams») и культурно обусловленных снов («culture pattern dreams»), прослеживаемое Линкольном (1935, с. 22 и сл., 44–45, 54–65) на широком типологическом материале.

Объяснение этого феномена не входит в задачи настоящей работы, и мы ограничимся замечанием, что оно — это объяснение — может затрагивать, вообще говоря, как план содержания, так и план выражения: в одном случае речь идет о том, что видят (или принято видеть) во сне, в другом — о том, как об этом рассказывают (или принято рассказывать). Так, мы можем предположить, что сновидения подчиняются стереотипам мифологических представлений, отражая так или иначе усвоенные мотивы и образы. Не исключено, вместе с тем, что стереотипные образы возникают не столько в самих снах, сколько в процессе их осмысления и семиотического оформления: иначе говоря, интерпретация и соответствующая унификация может осуществляться в процессе перевода образов сновидения в текст, повествующий об этом сновидении. В последнем случае содержание увиденного определяется принятыми способами выражения, семиотического оформления; мифология предстает при этом как «язык» — в широком семиотическом смысле, — позволяющий оформлять образы сновидения, придавая им коммуникативную функцию.

²⁵ Заслуживает специального внимания возможная связь сновидений и сказок, мифологическая природа которых совершенно несомненна: как кажется, сказка с ее фантастическим сюжетом, свободными перевоплощениями, нелогичностью и пространственно-временной неопределенностью может уподобляться сновидению — и наоборот (ср. в этой связи: Лейен, 1958, с. 63–74). Не случайно, может быть, сказки принято рассказывать перед сном: в самом деле, сказки повествуют о иной, мифической действительности, как бы подготавливая тем самым к переходу в эту действительность; ср. риторический вопрос Канта: «Почему рассказы о духах поздней ночью охотно воспринимаются, однако утром, после сна, они кажутся каждому пошлыми и лишенными интереса?» («Антропология», § 32 — Кант, VII, с. 181). В других случаях сказки могут рассказываться ночью, т. е. вместо сна, ср. отмечаемый у самых разных народов запрет рассказывать сказ-

ки при дневном свете, а также летом (Зеленин, 1934, с. 217–221; см. еще: Харузина, 1929, с. 48–51; Сартори, 1930, с. 44; Вийдалепп, 1969, с. 260–261, 263; Трояков, 1969, с. 31–32). Соответственно, с помощью сказок могло происходить общение с представителями потустороннего мира (Зеленин, 1934, с. 222 и сл.; Вийдалепп, 1969, с. 260–262; Трояков, 1969, с. 24–26, 29–33), и рассказывание сказок могло иметь поминальный характер: ср. обычай рассказывать сказки в ночь бдения при покойнике (Сартори, 1930, с. 42–43; Кулемзин, 1976, с. 42), в поминальные дни (Вийдалепп, 1969, с. 265, примеч. Л. Г. Барага), а также на святках (Сартори, 1930, с. 44; Вийдалепп, 1969, с. 263; Лавонен, 1972, с. 23) — т. е. в тот период времени, который специально отмечен общением с потусторонним миром.

Равным образом со снами могут быть связаны, как кажется, и загадки; загадка и сказка как фольклорные жанры соотносятся вообще друг с другом как по своему функционированию, так, может быть, и по своему происхождению (ср. о роли загадки в сказке: Елеонская, 1907; Дикарев, 1896; Колесницкая, 1941). Временные запреты на загадывание загадок в общем совпадают с запретами на рассказывание сказок: подобно сказкам, загадки запрещались при дневном свете, так же как и летом (Зеленин, 1934, с. 222; Лавонен, 1972, с. 17–20, ср. с. 20–23; Вийдалепп, 1969, с. 263); обычно загадки загадывали на святках (Афанасьев, I, с. 26; Чичеров, 1957, с. 108–109; Лавонен, 1972, с. 18–19; ср.: Федеровский, I, с. 350, № 2036). С помощью загадок также могло происходить общение с потусторонним миром (существенно при этом, что способность загадывать загадки приписывается мифологическим персонажам и, таким образом, человек, загадывающий загадки, уподобляется демонам); соответственно, загадывание загадок может иметь поминальный характер (Лавонен, 1972, с. 14–15, 18–19). Не исключено, что происхождение загадок связано с истолкованием снов. Действительно, символика иносказания в загадках может разительно напоминать символику сновидений (ср. яркие примеры толкований снов в скандинавских сагах: Гуревич, 1972, с. 42 и сл.). Подобно вещему сну, нуждающемуся в интерпретации, загадка имеет двойной смысл и, соответственно, предполагает двойное прочтение; соотношение двух планов содержания в загадке (эзотерического и профанного) соответствует соотношению двух действительностей при истолковании сна (потусторонней и посюсторонней); ср.: Успенский, 1985, с. 327 — наст. изд., с. 462. Тем самым, функция снотолкователя оказывается сходной с функцией отгадчика, который должен увидеть в обычном тексте иной, скрытый смысл.

Обычай рассказывать сказки и загадывать загадки на святках обличается как бесовский в указе царя Алексея Михайловича 1648 г.,

направленном на искоренение языческих обрядов. Знаменательно, что в этом же контексте одновременно упоминается и «вера в сон», т. е. в сновидения: «... а в навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клички бесовские кличут — коледу, и таусен, и плугу, и многие человецы неразумием веруют в сон ... и загадки загадывают, и сказки сказывают небылные...» (Иванов, 1850, с. 297; ср.: Харузин, 1897, с. 147; АИ, IV, № 35, с. 125).

²⁶ Ср. трактовку инициационных снов у Берка (1973, с. 332): «... Если молодые люди в некотором социуме видят сны в соответствии с мифами, принятыми в данном социуме, это усиливает веру в мифы... Мифы создают сны, но сны доказывают подлинность мифов. Этот круг способствует осознанию культурной преемственности».

При этом в целом ряде культур допускается — или даже предполагается — определенная активность человека по отношению к своему сну: в принципе человек может творить свой сон, подобно тому как он может создавать или воспроизводить мифологический текст; в других случаях он может контролировать свои сновидения или же как-то влиять на них. Так, на Гавайских островах различались заранее задуманные, т. е. запланированные сны, которым предшествует целенаправленная медитация (*the premediated dream: i loaа tamuli o ka mana'o, procured in consequence of thought*), и спонтанные, непреднамеренные сны (*the unpremediated dream: me ka noonoо tua ole, without previous reflection*); тем самым, сновидения могли выступать здесь как результат сознательной интеллектуальной деятельности, которая являлась при этом предметом специального обучения. По словам туземного информанта, «в свое время снотолкователи обучали снам, и их учение повсюду распространялось и сохраняется до сего дня... Значения снов запоминались, подобно катехизису, который заучивается в детстве... Было два вида снов: непреднамеренные сны и такие сны, которые были результатом предварительной медитации сновидца» (Беквит, 1932, с. 114; Хэнди, 1936, с. 119).

Итак, сны могут специально задумываться; точно так же они могут и контролироваться. Так, например, североамериканские индейцы могут выбирать инициационные сновидения (и, тем самым, приемлемую для них мифологическую действительность): если молодой человек в период инициации видит сон, который предвещает несчастье, он может получить рекомендацию продолжать инициационные ритуалы до тех пор, пока он не увидит благоприятный сон (см.: Радин, 1936, с. 244–245, № 5).

²⁷ Констатируя характерное для мифологического сознания стремление «сопротивляться конкретному историческому времени и периодически возвращаться к мифологическому первоначалу, к „Великому

времени“», Элиаде отмечает: «В этом пренебрежении историй, т. е. событиями, не имеющими доисторического прообраза, и в этом отказе от профанного непрерывного времени можно усмотреть определенную метафизическую оценку человеческого существования» (Элиаде, 1949, с. 11–12, ср. с. 21). Это сопротивление непрерывному, историческому времени (или, точнее, игнорирование его в праксеологическом, ценностном плане) — отмена мирского времени и перенесение человека в изначальное, исходное состояние — достигается, как показывает Элиаде, путем сознательной имитации сакральных архетипов в ритуальном поведении: «... предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они *имитируют* или *повторяют* архетип; таким образом, реальность достигается исключительно путем повторения или участия: все, что не имеет образцовой модели, „лишено смысла“, иначе говоря, ему недостает реальности. Отсюда — стремление людей стать архетипическими и парадигматическими. . . Жертвоприношение не только точно воспроизводит первоначальное жертвоприношение, явленное Богом *ab origine*, в начале времен, но оно и *происходит* в этот самый мифический изначальный момент; иными словами, любое жертвоприношение повторяет первоначальное жертвоприношение и *совпадает* с ним во времени. Все жертвы приносятся в один и тот же мифический момент Начала; благодаря парадоксу ритуала мирское время и длительность прерываются. И это относится ко всем *повторениям*, ко всем имитациям архетипов; благодаря такой имитации человек переносится в мифическую эпоху, в которой впервые были явлены архетипы. . . По мере того, как некоторое действие (или предмет) приобретает некую *реальность*, благодаря повторению парадигматических действий, и только благодаря этому, осуществляется неявная отмена мирского времени, длительности, „истории“, и тот, кто воспроизводит образцовое действие, таким образом переносится в мифическое время первого явления этого действия-образца» (там же, с. 63–65). Итак, реальность вне времени противопоставляется при этом — как подлинная, безусловная реальность — реальности во времени; иначе говоря, космологическая, непреходящая реальность противопоставляется реальности исторической, преходящей и в этом смысле эфемерной, кажущейся.

²⁸ Ср. в «Мыслях» Паскаля: «Мы никогда не живем настоящим. . . Мы ожидаем будущего и торопим его, словно оно опаздывает; или вспоминаем прошедшее и стремимся удержать его, словно оно уходит слишком быстро. Мы настолько неразумны, что блуждаем во временах, которые нам не принадлежат, не думая о том единственном, которое дано нам; и настолько суетны, что мечтаем о тех [временах], которых нет, и бездумно упускаем единственное, которое существует. . .

Пусть каждый исследует свои мысли: окажется, что они целиком заняты прошедшим или будущим. О настоящем мы почти не думаем; если же думаем, то только для того, чтобы выяснить, как устроить будущее. Настоящее никогда не составляет нашей цели; прошедшее и настоящее — наши средства, а цель — одно будущее. Итак, мы никогда не живем, но только надеемся жить...» (Паскаль, 1963, с. 506, № 47/172).

²⁹ Парадокс состоит в том, что историческое сознание, в отличие от космологического, предполагает восприятие будущего как времени, которого еще нет, которому лишь предстоит возникнуть (см. ниже). Как мы увидим, при другом подходе в принципе возможно признание того, что будущее объективно существует, хотя и не дано еще нашему опыту; в этом последнем случае оценка настоящего с точки зрения будущего может по крайней мере претендовать на реалистичность — в смысле противопоставленности реализма и номинализма.

³⁰ Само собой разумеется, что причинно-следственные отношения осмысляются по-разному при историческом и космологическом восприятии: само понимание причинности зависит от типа сознания. Ср. различие мифологического и немифологического мышления в работе: Лотман и Успенский, 1973 (наст. изд., с. 433 и сл.).

Итак, космологическое восприятие настоящего как непосредственно переживаемой реальности, обуславливающее семиотизацию происходящих событий, ориентировано на прошлое, подобно тому, как историческое восприятие предполагает ориентацию на будущее: если при историческом восприятии мы оцениваем происходящие события исходя из наших представлений о будущем, то при космологическом восприятии мы их оцениваем исходя из наших представлений о прошлом. Существенное различие, однако, состоит в том, что историческое сознание исходит из того, что будущего еще не существует (см. ниже, § 6) и, соответственно, признает относительность всякого знания о будущем; напротив, представления о прошлом, столь актуальные для космологического сознания, в принципе рассматриваются как вполне достоверные.

³¹ Ср. в этой связи роль предсказаний в ранних исторических описаниях — например, у Светония (см.: Топоров, 1965).

Именно соотношенность с космологическими представлениями — а не с эмпирически наблюдаемыми фактами — обуславливает значимость предсказаний. В этом смысле, по-видимому, надо понимать слова Квинта, защитника «дивинаций» (т. е. предсказаний и предчувствий), в трактате Цицерона «О дивинации» (I, 128): «Не следует удивляться, что провидцы иногда предвидят то, что никогда не сбывается,

ибо все это существует, но не во времени». Итак, понятие существования в принципе не сводится к эмпирической данности.

Сходным образом в рамках исторического сознания предсказания, основывающиеся на рациональных представлениях, могут считаться верными и справедливыми даже и в том случае, если они не сбываются. Так, Гвиччардини писал: «Будущее настолько смутно, что даже когда люди решают что-нибудь, хорошо это обдумав, последствия часто бывают обратными. Тем не менее нельзя, подобно зверю, отдаваться на волю судьбы, а надо, как подобает человеку, действовать разумом; мудрый же должен быть более удовлетворен, если поступит обдуманно, хотя бы это привело к плохим последствиям» (Гвиччардини, 1926, с. 114). В обоих случаях представления о мироустройстве признаются принципиально более важными, чем какой бы то ни было человеческий опыт.

³² Ср. в этой связи оценку возможностей истории у В. В. Болотова: «Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений» (Болотов, I, с. 3).

³³ Все эти мнения нашли отражение, между прочим, в русских ересьях середины XVI в.: еретики отрицали учение церкви о двойственной природе Христа — Божественной и человеческой. При этом одни считали Христа простым человеком, приобщившимся к Божеству в результате своей праведной жизни (Феодосий Косой, Матвей Башкин), другие, напротив, признавали лишь Божественную природу Христа (Вассиан Патрикеев). См.: Корецкий, 1963, с. 334–360.

В начале XVII в. уставщик Троице-Сергиева монастыря Филарет учил, что Христос «не прежде вѣкъ отъ Отца родися, но тогда, егда посланъ бысть Архангелъ Гавріиль благовѣстити Пресвятѣй Дѣвѣ Маріи» (Симон Азарьин и Иван Наседка, 1855, с. 63). Учение Филарета не имело отклика, но любопытно само стремление избавиться от совмещения космологического и исторического представления о времени (имеющего принципиальное значение для православной догматики), переключив евангельские события в план исторического сознания.

³⁴ Соответственно, Мейстер Экхарт начинает проповедь, посвященную Рождеству Христову, следующими словами: «Мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения, которое Бог Отец непрестанно совершал и совершает в вечности, и празднуем это самое рождение, совершившееся во времени и в человеческой природе» (Экхарт, 1912, с. 11). Оппозиция космологического и исторического представлена здесь как оппозиция вечного и временного: то, что не-

прерывно совершается в вечности, является для нас во времени, т. е. в историческом плане.

³⁵ О восприятии Петра I в мифологических категориях см.: Лотман и Успенский, 1973, с. 296–297 (наст. изд., с. 446–447); Лотман и Успенский, 1982, с. 244–245 (наст. изд., с. 135–138); Живов и Успенский, 1983, с. 40–45; ср.: Успенский, 1976, с. 288–290 (наст. изд., с. 75–78).

³⁶ Ср. рассуждения Нагарджуны: «1) Если настоящее и будущее существуют лишь в отношении к прошедшему, то они должны существовать уже и в прошлом. . . 2) Если же настоящее и будущее не существуют уже в прошлом, то как могут они существовать лишь в отношении к прошлому. 3) Так как нельзя доказать существование настоящего и будущего безотносительно к прошлому, то из этого следует, что нет и настоящего, нет и будущего времени. 4) Точно так же не существуют, сами по себе, прошедшее и будущее время, так как они существуют лишь в отношении к настоящему, не существуют сами по себе также прошедшее и настоящее время, так как они существуют лишь в отношении к будущему» (Щербатской, II, с. 78–79). В европейской традиции в какой-то мере сходные мысли можно встретить у Киркегора, ср., в частности: «Если мы правильно понимаем под временем бесконечную последовательность, то это как будто близко к тому, чтобы понимать его как настоящее, прошедшее и будущее. Однако это различие неправильно, если думать, что оно заложено в самом времени; ибо оно предстает прежде всего в отношении времени к вечности и в отражении вечности в нем. Поэтому если бы в самой бесконечной последовательности можно было бы найти такое основание, которое бы разделяло [эту последовательность] . . . , данное разделение было совершенно правильным. Но поскольку каждый момент, как и сумма моментов, выступая в этом качестве, являет собой процесс (нечто переходящее), постольку никакой момент не является настоящим, и поэтому во времени нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего. Если же мы полагаем, что мы в состоянии придерживаться этого разделения, то это потому, что мы распространяем [расширяем, удлиняем] момент, но при этом бесконечная последовательность останавливается; и это потому, что мы привносим наше представление [о времени], время подчиняется представлению, вместо того, чтобы быть предметом анализа» (Понятие страха, гл. 3-я, вводная часть — Киркегор, 1960, с. 123).

³⁷ Характерным образом неосуществившееся условие, которое могло бы повлиять на будущее развитие событий — будущее, оцениваемое в перспективе прошлого, — может выражаться в некоторых языках глагольными формами плюсквамперфекта, что также демонстрирует отсылку к прошлому состоянию. Так, например, по-английски

можно сказать: «I wish I had had a chance like this in my young time»; такого рода явление прослеживается и в древнерусском языке (см.: Горшкова и Хабургаев, 1981, с. 338–341).

³⁸ Такой подход, разумеется, предполагает введение определенных ограничений, так же как и оценку вероятности различных возможностей исторического развития. Как бы то ни было, историк едва ли вправе рассматривать актуальное развитие событий как единственно возможное и поэтому неизбежное.

³⁹ Именно о таком восприятии будущего, в частности, говорит Августин, который, в принципе, выступает вообще как носитель исторического сознания. Действительно, Августин постоянно подчеркивает, говоря о будущем, что будущего нет, что ему только предстоит возникнуть. Ср., например: «В точности . . . знаю, что мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное обдумывание происходит в настоящем, самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда оно уже не в будущем, а в настоящем. . . Увидеть можно ведь только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, а настоящее. И когда о будущем говорят, что его *видят*, то видят не его — будущего еще нет, — а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, представляющееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме. . . Будущего еще нет, а если его еще нет, то его вообще нет, а если вообще нет, то его и увидеть никак нельзя, но можно предсказать, исходя из настоящего, которое уже есть и которое можно видеть» (Исповедь, XI, 23, 24).

⁴⁰ Мы сознательно не обсуждаем при этом вопрос о том, что значит «есть»; трудности, которые вызывает это слово, вообще говоря, вполне очевидны. Отметим в этой связи, что споры о бытии Бога (есть ли Бог) обычно сводятся к расхождению относительно того, что такое бытие, а не относительно того, что такое Бог: иначе говоря, разногласия касаются не столько слова «бог» (в общем, вполне понятного), сколько слова «есть» (достаточно непонятного и допускающего множество интерпретаций). Не определяя значения слова «есть», мы обращаем внимание на то, что «было» — в рассматриваемой концепции времени — связано с «есть» в большей степени, чем «будет»; кажется, что значение слова «есть» присутствует в качестве компонента в значении слова «было» и отсутствует в значении слова «будет».

⁴¹ Знаменательно в этом смысле, что Августин, говоря о предсказании будущего, считает нужным отметить, что сама потребность в таком предсказании обусловлена, возможно, опытом припоминания прошлого. Ср.: «Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей. Не по сходной ли причине предсказывают будущее? По образам, уже существующим, предчувствуют то, чего еще нет? Признаюсь, Господи, не знаю этого» (Исповедь, XI, 23).

⁴² Под прошедшим в данном случае понимаются события прошлого, не относящиеся непосредственно к первоначальному времени, — то, что можно было бы квалифицировать как эмпирическое прошлое.

⁴³ Иллюстрацией могут служить всевозможные виды гаданий, а также обращения к оракулу.

⁴⁴ Впрочем, как указывают другие источники, некоторые обитатели Константинополя попытались напасть на соответствующие изображения с камнями и железными молотками, полагая, что таким образом сумеют обратить пророчество против завоевателей: магическая борьба с изображениями осмыслится при этом едва ли не как более действенная, чем борьба с самими завоевателями. См.: Робер де Клари, 1924, с. 89; Робер де Клари, 1986, с. 153–154.

⁴⁵ Ср.: «Фламарион придумал как-то наблюдателя, который удаляется от Земли со скоростью большей, чем скорость света. Для него время изменило бы знак, история потекла бы вспять, и Ватерлоо предшествовало бы Аустерлицу. Ясно, что для такого рода наблюдателя причины и следствия заменили бы друг друга, неустойчивое равновесие не было бы исключением, вследствие общей необратимости явлений ему казалось бы, что все исходит из какого-то хаоса в неустойчивом равновесии. Вся природа казалась бы ему предоставленной случаю» (Пуанкаре, 1914, с. 72–73; Пуанкаре, 1983, с. 324–325).

⁴⁶ Ср. слова Августина: «Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они» (Исповедь, XI, 23).

⁴⁷ Ср. в «Брихадараньяке-упанишаде» (III, 8, 3–4): «Она сказала: „На чем, Яджнявалкья, выткано вдоль и поперек то, что над небом, что под землей, что между небом и землей, что зовется и прошедшим, и настоящим, и будущим?“. Он сказал: „Гарги, то, что под небом, что под землей, что между небом и землей, что зовется и прошедшим, и настоящим, и будущим, — это выткано вдоль и поперек на пространстве“. Комментируя это место, Ф. И. Щербатской писал: «Брахман есть сущность и первопричина всего сущего, из него сначала произо-

шло пространство, а затем уже из пространства произошло и время» (Щербатской, II, с. 53, ср. с. 56).

Согласно учению стоиков, время измеряет движение мира, которое мыслится при этом как перемещение в пространстве; таким образом, и в этом случае пространство предстает как первичное по отношению ко времени понятие. Так Филон Александрийский говорит, по-видимому, цитируя стоиков: «διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἔστιν ὁ χρόνος», т. е. «время есть измеряемое пространство, определяемое движением мира» (О сотворении мира, 26 — Филон, I, с. 20–21); ср. у Хрисиппа: «χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα» (Арним, II, с. 164, № 509). В других случаях, говоря о времени как мере движения мира, Филон прямо ссылается на стоиков (О вечности мира, 4, 52–54 — Филон, IX, с. 186–189, 220–223). То же говорит о стоиках и Диоген Лаэртский (VII, 141): «... время ... есть лишь мера движению мира. Прошедшее время и будущее бесконечны, а настоящее конечно».

⁴⁸ Любопытно отметить, что в индийской философии пространство и время могут противопоставляться постольку, поскольку пространство, в отличие от времени, является носителем звука (Лысенко, 1986, с. 110); для нас существенно, что пространство — в противоположность времени — определено связывается с чувственным (в данном случае — акустическим) восприятием.

⁴⁹ Поэтому, между прочим, во времени совершаются события как внешнего, так и внутреннего мира; в пространстве же находятся лишь предметы внешнего мира. Ср.: «Наши суждения о времени и событиях во времени сами существуют во времени, тогда как наши суждения о пространстве, по-видимому, не относятся в каком-либо ясном смысле к месту в пространстве» (Уитроу, 1964, с. 11).

Специальные рассуждения на этот счет можно найти у Канта: «Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время ... оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» (Критика чистого разума, I, § 6 — Кант, III, с. 60). Ср. еще: «Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения. Так как в отношении времени мы испытываем воздействие только от представлений, а не от внешних вещей, то не остается ничего другого, как признать, что в представлении пространства мы должны сознавать себя в качестве испытываю-

щих воздействие от внешних вещей» (из черновых набросков — Кант, XVIII, с. 612–613, № 6312).

⁵⁰ Показательно в этом смысле, что «ребенок представляет *до* и *после* в терминах не временной, а пространственной последовательности» (Пиаже, 1950, с. 136).

⁵¹ Поскольку время имеет направленность, оно воспринимается как одномерное. В самом деле, время движется относительно человека в одном, заданном направлении, тогда как человек может передвигаться в пространстве в любом направлении. Поэтому время может противопоставляться пространству как одномерное явление — трехмерному. Вместе с тем, время и пространство дополнительны по отношению друг к другу (постольку, поскольку любое событие нашего мира отмечено для нас как во времени, так и в пространстве), и это заставляет говорить о времени как четвертом измерении или о пространстве-времени (к истории представлений о пространстве-времени см.: Вернадский, 1975, с. 37–38, 98–99).

Здесь уместно отметить, что само представление об одномерности времени предполагает, по-видимому, ассоциацию с пространством, т. е. проекцию времени на пространство, осмысление его в пространственных категориях.

⁵² Активность человека по отношению ко времени в принципе предполагает сверхъестественные способности. В частности, такого рода активность признается возможной в магическом поведении; так, например, прорицатель может переноситься в другое время, и это дает ему возможность предсказывать будущее. Характерны в этом смысле заклинания против злого духа у русских, которые выражают идею обратного, повернутого вспять времени. Так, для того, чтобы избавиться от лешего, к нему обращаются со словами: «приди вчера» (и, вместе с тем, лешего можно позвать, сказав ему: «приди завтра»); с теми же словами обращались и к болезни, которая также воспринималась как нечистая сила (см.: Ушаков, 1896, с. 159–160; Зеленин, 1914–1916, с. 795, 1244). В подобных случаях злой дух, в сущности, отсылается в другое время (подобно тому, как мы в принципе можем послать кого-либо в другое место) — и при этом он отсылается во время, которого уже больше нет, которое ушло и не вернется, т. е. как бы в никогда. Вместе с тем, здесь находит отражение и представление о перевернутом характере потустороннего мира по отношению к здешнему, потустороннему миру, о котором в другой связи мы уже упоминали выше (см. примеч. 7): потусторонний мир в принципе мыслится как мир с противоположными, перевернутыми связями (см.: Успенский, 1985, с. 327 и сл. — наст. изд., с. 461 и сл.), и отсюда сама

принадлежность злого духа потустороннему миру естественно вызывает представление о времени, обращенном вспять.

⁵³ Характерен в этом смысле фольклорный мотив: человек, путешествуя, оказывается в будущем времени — соответственно, возвращаясь из путешествия, он узнает, что отсутствовал целую эпоху, т. е. неожиданно для себя он возвращается во время, которое стало для него уже прошлым; путешествие в данном случае нарушает естественный временной процесс — меняя положение в пространстве, человек меняет положение и во времени. См., например, ирландскую сагу «Плавание Брана, сына Фебала» (см.: Мейер и Нат, I-II) или русский духовный стих «Райская птичка» (Яксанов, 1912, с. 26–28). Этот мотив близок к чрезвычайно распространенному мотиву посещения загробного мира (см., в частности: Афанасьев, 1865–1869, II, с. 548–549; Пропп, 1986, с. 281 и сл.; Лотман, 1965).

⁵⁴ В соответствии со сказанным понятие существования (бытия) естественно ассоциируется прежде всего с пространством, а не со временем. Иначе говоря, всякое существование предполагает в первую очередь пространственные, а не временные условия; соответственно, если существование в пространстве в принципе может считаться чем-то а priori ясным, то существование во времени, вообще говоря, нуждается в определенном осмыслении. В отличие от пространства, время предполагает возможность изменения объекта, и таким образом проблема существования во времени сводится к проблеме идентификации, т. е. признания объекта в новом состоянии тем же объектом, что и раньше. Кант писал в этой связи: «Понятие изменения и, вместе с тем, понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предметов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени . . . два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи» (Критика чистого разума, I, § 5 — Кант, III, с. 59). Иначе решает этот вопрос буддийская философская традиция, которая вообще не признает существования во времени, полагая, что «всякое бытие существует в действительности лишь один момент, а в следующий момент мы уже имеем совершенно иное бытие» (Щербатской, II, с. 89, ср. с. 72).

Итак, вопрос о существовании во времени может решаться по-разному: то или иное решение этого вопроса определяется признанием принципиальной возможности или, напротив, невозможности осуществить идентификацию меняющихся объектов или вообще —

идентификацию разных существований; характерным образом при этом проблема идентификации вообще не встает в том случае, когда обсуждается существование объекта в пространстве. Более того, сама процедура идентификации имплицитно предполагает соотнесение идентифицируемых объектов именно во времени, а не в пространстве. В самом деле, мы можем признать два объекта одним и тем же, если они находятся в разном времени, но мы не можем сделать этого, если они (одновременно) находятся в разных местах. Иначе говоря, один и тот же объект не может быть в разных местах в одно и то же время, однако может быть в разное время в одном и том же месте. Различие пространства и времени в этом отношении определяется, видимо, тем обстоятельством, что сама способность производить идентификацию принадлежит воспринимающему субъекту, который воспринимает пространство непосредственно, а время — опосредствованно.

⁵⁵ Соответственно, и предсказание будущего может связываться с движением светил (что и обуславливает появление астрологии).

⁵⁶ Ср. в этой связи этимологическую связь слова *время* и таких слов, как *вертеть*, *вращать* и т. п. Славянское *vrěmę* < **vermę* < **vert-men* восходит к индоевропейскому глагольному корню *vert-/vort-* «поворачивать, вращать», от которого происходят как старославянские глаголы *вратити*, *вращати*, *врѣтити*, так и соответствующие древнерусские формы *воротити*, *ворочати*, *врѣтити*; от этого же корня происходит, между прочим, и древнерусское *врѣста*, которое означает меру измерения, относящуюся как к пространству, так и ко времени, — как меру длины («верста»), так и меру длительности («возраст»). Соответственно, славянское *vrěmę* может быть сопоставлено с древнеиндийским *vártman* «поворот колеса, оставляемый колесом след, колея, дорога». Ср. еще латинские выражения *mensis vertens*, *annus vertens*, *anniversarius*, а также *orbis annuus*; *orbis temporum* и т. п. См.: Покровский, 1927, с. 225–226; Якобсон, 1970, с. 380; Фасмер, I, с. 300, 361; Топоров, 1982, с. 340.

⁵⁷ Ср.: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: „смотри, вот это новое“; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. I, 9–10). Здесь же Екклесиаст — характерным образом — говорит о детерминизме космоса и о том, что все происходящее, в сущности, зависит от объективных свойств времени, а не субъективных стремлений или индивидуальных способностей; характеристики времени предопределяют те или иные события, и, соответственно, понимание миропорядка и состоит, собственно, в знании времени: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом» (III, 1); «... сердце мудрого знает и время и устав; потому что для всякой вещи есть свое время

и устав; а человеку великое зло оттого, что он не знает, что будет; и как это будет — кто скажет ему?» (VIII, 5–7). Ср. еще: «И обратился я, и видел под солнцем, что не проворным достается успешный бег, не храбрым — победа, не мудрым — хлеб, и не у разумных — богатство, и не искусным — благорасположение, но время и случай для всех их. Ибо человек не знает своего времени. Как рыбы попадают в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (IX, 11–12).

⁵⁸ Ср.: «... долгое время аспектами времени, которые имели основное значение для человеческого ума, были не длительность, направленность и необратимость, а повторяемость и одновременность. Они были характерными особенностями так называемого „мифического времени“. В первобытной мысли мы находим бесчисленные примеры веры в то, что объект или действие „реальны“ только постольку, поскольку они имитируют или повторяют идеальный прототип» (Уитроу, 1964, с. 74). И еще: «„Архаическое“ сознание антиисторично. Память коллектива о действительных происшедших событиях со временем перерабатывается в миф, который лишает события их индивидуальных черт и сохраняет только то, что соответствует заложенному в мифе образцу; события сводятся к категориям, а индивиды — к архетипу. Новое не представляет интереса в этой системе сознания, в нем ищут повторения прежде бывшего, того, что возвращает к началу времен. При подобной установке по отношению к времени приходится признать его „вневременность“. Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоящего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоящее вместе с тем наполняется более глубоким и непреходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотнесено с мифическим прошлым, с минувшим, которое вечно длится. Жизнь лишается характера случайности и быстротечности. Она включена в вечность и имеет более высокий смысл» (Гуревич, 1984, с. 108).

⁵⁹ Противопоставленность двух этих подходов к истории (в смысле *res gestae*) была отчетливо осознана в Европе в XVIII в.: французские энциклопедисты провозгласили именно необходимость перехода от космологического сознания к историческому при осмыслении исторического процесса — как заявил Дидро, «ранее мы знали образцы — сегодня мы предписываем правила» («C'est au siècle passé à fournir des exemples; c'est à notre siècle à prescrire les règles» Дидро, V, с. 636). Соответственно, после французской Революции было выдвинуто предположение не писать истории до тех пор, пока эти правила (закономер-

ности исторического процесса) не будут осмыслены. См.: Козеллек, 1979, с. 60–61.

Новое понимание исторического процесса замечательным образом отразилось, между прочим, на переосмыслении термина *революция*. По своему первоначальному смыслу это слово означало собственно «поворот, круговое движение»; применительно к истории революция предстает как реставрация, восстановление старого порядка — и это отвечает представлению о циклическом времени. С французской революции это слово начинает связываться с идеей поступательного движения вперед (иначе говоря, со скачкообразным развитием); можно сказать, что новое понимание данного термина вписывается в представление о линейном, а не о циклическом времени. (Если ранее противопоставление революции и эволюции соответствовало противопоставлению циклического и нециклического движения — при этом оба слова соотносятся по своей этимологии с идеей вращения, кругового движения, — то теперь оно соответствует противопоставлению постепенного и скачкообразного движения, процесса и эксцесса.) Соответственно, после французской революции возникает характерное переживание ускорения времени, ускоренного развития событий — что предполагает, в свою очередь, быстрое приближение к какой-то цели (этапу, рубежу). См.: Козеллек, 1979, с. 69–78.

Как видим, язык исторического описания может существенно менять свое содержание в зависимости от модели исторического процесса, обусловленного, в свою очередь, тем или иным пониманием времени.

⁶⁰ Иначе говоря: если время отделено от событий, которыми оно наполняется, события могут повторяться, но время при этом — необратимо; если же время и события органически между собой связаны, повторение событий собственно и означает повторение времени.

⁶¹ Вопрос о субстанциональной природе времени и связанный с этим вопрос о характере существования времени детально разработан в индийской философии — при том, что разные философские школы дают разный ответ на этот вопрос. Согласно учению таких школ, как ньяя, вайшешика, миманса, джайнизм, время понимается как вечная и неизменная субстанция, оно объективно существует, хотя непосредственно и не наблюдается. В других учениях (санкхья и некоторые направления веданты) время понимается как атрибут субстанции, то, без чего субстанция не может существовать. Так, для последователей санкхья время реально постольку, поскольку оно состоит из частей (создаваемых движением светил); между тем, для вайшешиков независимо от отдельных частей времени есть еще одно неделимое время, и это соответствует признанию субстанциональной

природы времени. Наконец, буддисты вообще отрицают реальность и субстанциональность времени. При этом различие относительного и абсолютного пространства и времени у вайшешиков, «феноменального» и «ноуменального» времени у джайнов оказывается близким к ньютоновской концепции абсолютного и относительного пространства и времени. См.: Лысенко, 1986, с. 110–113; Щербатской, II, с. 56.

Ср. рассуждения Аристотеля в «Физике» (кн. IV, гл. 10–11) относительно того, существует ли время: «Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предпологать на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию. Кроме того, для всякой делимой вещи, если только она существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы или все ее части, или некоторые, а у времени, которое также делимо, одни части уже были, другие — будут и ничто не существует. . . Далее, не легко усмотреть, остается ли „теперь“, которое очевидно разделяет прошедшее и будущее, всегда единым и тождественным или становится всякий раз другим. . . Если бы „теперь“ не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы; точно так же, когда „теперь“ становится другим незаметно для нас, нам не кажется, что в промежутке было время» (218а–218б). Ср. выше, примеч. 36.

⁶² Можно сказать, что в первом случае время относится к универсалиям нашего восприятия, во втором же случае — к реальности самого мира (внеположенного этому восприятию). Ср. заявление Канта о том, что понятие времени «присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает»; по его мнению, «одновременность и последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени» (Критика чистого разума, I, § 7, 4 — Кант, III, с. 62, 57).

Между тем, Нагарджуна писал: «Если время существует только по отношению к объектам, то откуда возьмется время без объектов. Мы отрицаем бытие объектов, тем более существование времени» (Щербатской, II, с. 80); соответственно, как мы уже упоминали, буддийская философская традиция вообще не признает существования во времени (см. выше, примеч. 54).

⁶³ По словам Канта, «все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя» (Критика чистого разума, I, § 4 — Кант, III, с. 58).

⁶⁴ В таком понимании времени отражается, возможно, индивиду-

альный опыт человека, который знает, что время не зависит от его существования (ему известно, в частности, что течение времени не остановится с его смертью), и распространяет это знание на представление о мире вообще: существование мира мыслится при этом по аналогии с существованием человека.

⁶⁵ Иначе можно было бы сказать, что в одном случае понятие мира включает в себя понятие времени (время мыслится как составная и неотъемлемая часть мироздания), в другом же случае время отделено от мира. Таким образом, различное соотношение времени и мира можно в принципе описать, ссылаясь либо на разницу в восприятии времени, либо на различное понимание того, что такое мир.

⁶⁶ Специальные рассуждения на этот счет мы находим у Августина: как утверждает Августин, «мир создан . . . с началом времени» и «прежде мира не было никакого времени» (О граде Божиим, XII, 15 и XI, 5). Ср. еще: «. . . если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения: то кто не поймет, что времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? Моменты этого движения и изменения . . . и образуют время. Итак, если Бог, в вечности которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что Он сотворил мир спустя известное количество времени. . . Нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе со временем» (там же, XI, 6, см. также: Исповедь, XI, 12–17).

Ср. также комментарий Филона Александрийского на первый стих книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. V, 1). По словам Филона, «начало не имеет здесь временного значения, как думают некоторые, ибо времени не было до того, как появился мир. Время возникло либо вместе с миром, либо после него. Ведь, поскольку время есть измеряемое пространство, определяемое движением мира, и поскольку движение не может предшествовать движущемуся объекту, но неизбежно возникает либо после него, либо вместе с ним, отсюда с необходимостью следует, что и время либо является сверстником мира, либо родилось позднее, чем мир. Утверждать, что время старше мира, было бы насилием над разумом. И поскольку слово *начало* не означает здесь временного начала, похоже, что имеется в виду числовая последовательность, так что *в начале Он сотворил* есть то же, что *первым Он сотворил небо*» (О сотворении мира, 26–27 — Филон, I, с. 20–23; ср. еще: О вечности мира, 19, 52 — Филон, IX, с. 196–199, 220–221; О неизменяемости Бога — Филон, III, с. 24–25).

⁶⁷ Равным образом и Платон утверждает, что «время возникло

вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад. . . . Такими были замысел и намерение Бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли Бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, Бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение. . . . Земле же, кормилице нашей, он определил вращаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устройтельницей дня и ночи как старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба» (Тимей, 38b–38c, 40c). Далее Платон связывает с циклическим временем законы рока: «Возведя души на звезды как на некие колесницы, Он [Бог-Демииург] явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно . . . что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой душе орудие времени. . . .» (там же, 41e). Представление Платона о возникновении времени подверглось критике Аристотеля, по мнению которого «время существовало всегда» (Физика, VIII, 1).

«Творцом времени» именуется Бог и в Упанишадах (Шветашватара-упанишада, IV, 2), причем источником времени признается здесь Солнце, ср.: «Следует почитать Солнце, зовущееся временем» (Майтри-упанишада, VI, 16, ср. VI, 14). Наименование Бога «творцом неба и земли» в христианской традиции, вообще говоря, соответствует пониманию Бога как творца времени и пространства.

⁶⁸ В древнем Иране, где был вообще особый культ времени (выражающийся в почитании бога Зервана, персонификации времени и судьбы), — время понималось при этом как источник и условие существования и, вместе с тем, как отец доброго и злого начала (Ормазда и Ахримана), — могло различаться бесконечное и конечное время, которые находятся в принципиально различном отношении к миру. Бесконечное время существует изначально и предшествует акту творения; между тем, конечное время, обусловленное актом творения, соотносится с этим миром, созданным и обреченным на гибель. Различие конечного и бесконечного времени предстает, таким образом, как различие тварного и нетварного времени. При этом конечное время признается циклическим, оно движется по кругу и возвращается в исходное состояние. См.: Зенер, 1955, с. 13, с. 57–58, с. 106–107, с. 119, с. 182, с. 231 и сл.

Сходным образом и в Древней Греции, согласно «Теогонии» Гесиода, линейное и циклическое время могли противопоставляться как время богов (линейное) и время людей (циклическое) — циклическое время оказывается при этом временем сотворенного космоса, тогда

как линейное время в принципе предстает как изначальное, нетварное (Видаль-Наке, 1960, с. 59–61). Ср. у Цицерона в трактате «О природе богов» (I, 9) слова эпикурейца Веллея (который полемизирует с платоновской концепцией времени): «... если не было никакого мира, века-то были? Я сейчас говорю не о тех веках, которые состоят из дней, ночей, годов, ибо сознаю, что всего этого без круговращения мира быть и не могло. Но существовала же с бесконечного времени некая вечность, которая никакими единицами времени не измерялась...». И в этом случае тварное время, связанное с круговращением мира, противопоставляется времени нетварному, существующему независимо от существования мира.

Historia sub specie semioticae

В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обуславливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума). В качестве кода выступает при этом некоторый «язык» (этот термин понимается сейчас, конечно, не в узком, лингвистическом, а в широком, семиотическом смысле), определяющий восприятие тех или иных фактов, как реальных, так и потенциально возможных, в соответствующем историко-культурном контексте. Таким образом, событиям приписывается значение: текст событий читается социумом. Можно сказать тогда, что в своей элементарной фазе исторический процесс предстает как процесс порождения новых фраз на некотором «языке» и прочтения их общественным адресатом (социумом).

Соответствующий «язык», с одной стороны, объединяет данный социум, обуславливая возможность коммуникации между его представителями, одинаковой реакции на происходящие события. С другой стороны, он организует самую информацию, обуславливая отбор значимых фактов и установление определенной связи между ними: то, что не описывается на этом языке, как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, просто выпадая из его поля зрения.

С течением времени язык данного общества, естественно, меняется, что не исключает возможность выделения синхронных срезов, допускающих описание его именно как действующего механизма (ср. аналогичную в принципе ситуацию и с естественным языком).

Одни и те же объективные факты, составляющие реальный событийный текст, могут по-разному интерпретироваться на разных языках — на языке соответствующего социума и на каком-либо другом языке, относящемся к иному пространству

или времени (это может быть обусловлено, например, различным членением событий, т. е. неодинаковой сегментацией текста, а также различием в установлении причинно-следственных отношений между соответствующими сегментами). В частности, то, что значимо с точки зрения данной эпохи и данного культурного ареала, может вообще не иметь значения в системе представлений иного культурно-исторического ареала, — и наоборот. При этом необходимо иметь в виду, что именно система представлений того социума, который выступает в качестве общественного адресата, определяет непосредственный механизм развертывания событий, т. е. исторического процесса как такового.

Для описания языка некоторого историко-культурного ареала особенно показательны конфликтные, контроверсные ситуации, обусловленные столкновением разных языков по отношению к одной и той же действительности и обнаруживающие вообще неадекватное восприятие одних и тех же событий; в предельном случае возможна ситуация, когда отправитель и получатель сообщения по существу пользуются различными языками при одних и тех же внешних средствах выражения. В частности, богатый материал для описания системы ассоциативных связей допетровской Руси дает петровская эпоха, и именно ввиду внутренней ее противоречивости, культурной гетерогенности; вместе с тем, рассмотрение ее под указанным углом зрения представляет, как кажется, непосредственный интерес для характеристики личности самого Петра. Одной из возможных интерпретаций этой эпохи как раз и будет признание того, что отправитель и получатель сообщения (Петр и социум) пользовались в принципе различными языками; ниже мы увидим, однако, что такая интерпретация не является единственно возможной. Перед нами во всяком случае — ярко выраженная конфликтная ситуация, т. к. деятельность Петра и его сподвижников оценивалась широкими массами населения безусловно отрицательно, в предельно негативных терминах: как известно, Петр воспринимался современниками (отчасти же и последующими поколениями, если говорить о старообрядцах¹)

как Антихрист, что, в свою очередь, обусловило ряд выступлений против Петра. Существует значительное количество документов (разного рода), свидетельствующих о таком восприятии. Вместе с тем их анализ как раз и позволяет вскрыть непосредственно формальную, семиотическую (языковую — иногда даже и в узколингвистическом смысле) подоплеку такой реакции. Можно решительно утверждать, что действия Петра и не могли восприниматься иначе: целый ряд его поступков более или менее однозначно предопределял соответствующее восприятие в системе фоновых представлений допетровской Руси — примерно с такою же точностью, как если бы Петр сам о себе это заявлял.

В определенных случаях эта семиотическая обусловленность восприятия такого рода выступает особенно наглядно; рассмотрим лишь некоторые относящиеся сюда факты, сознательно обращая внимание главным образом именно на формальные, «языковые» моменты.

Так, брак Петра с Екатериной вызвал резко отрицательную реакцию не только потому, что Петр женился вторым браком при живой жене, насильственно постриженной, — подобные прецеденты по крайней мере имели место (пусть в исключительных случаях) и раньше. Беспрецедентным было смешение духовного и плотского родства. Дело в том, что восприемником Екатерины, когда она переходила в православие, был царевич Алексей Петрович. Следовательно, Екатерина была крестной дочерью Алексея (ведь даже и «Алексеевной» Екатерина была названа по имени своего крестного отца, т.е. это могло рассматриваться именно как отчество в прямом смысле слова!), а по отношению к самому Петру она оказывалась в духовном родстве внучкой; при этом духовное родство в данном случае не различалось от плотского, но лишь ставилось еще выше. Итак, обвенчавшись с Екатериной, Петр как бы женился на своей внучке. Это не могло расцениваться иначе, как своего рода духовный инцест, кощунственное попрание основных христианских законов.

Нетрудно видеть, что соответствующая реакция обусловле-

на в конечном счете семантикой слова «отец». Семантика этого слова сыграла существенную роль и в отношении к церковным реформам Петра и Феофана Прокоповича.

В 1721 г. Петр принял новый титул: он стал официально называться «Императором», «Великим» и, вместе с тем, «отцом отечества». Последнее название фактически применялось к Петру и раньше: так, «отцом отечества» называет его Феофан Прокопович уже в 1709 г. — в своей «Песни победной», посвященной полтавской победе². Это выражение есть не что иное, как перевод латинского *pater patriae* — почетного титула римских императоров. Однако в русском культурном контексте оно звучало совершенно иначе. Поскольку отцовство вообще может быть либо кровным, либо духовным, и при этом Петр, очевидно, не мог быть отцом людей в смысле кровного родства, то это наименование было понято именно как претензия на родство духовное. Но духовным отцом мог быть только иерей; в свою очередь, титул «отец отечества» мог быть применен только к архипастырю — архиерею, и прежде всего к патриарху³. И, действительно, так именовались вселенские патриархи (константинопольский и александрийский). Поскольку, далее, официальное принятие этого титула совпадало с упразднением патриаршества и с последующим объявлением монарха «Крайним Судией» Духовной коллегии⁴, постольку указанное наименование могло восприниматься в том смысле, что Петр возглавил церковь и объявил себя патриархом. Именно так это и воспринималось. Но по каноническим правилам для управления церковью требуются благодатные полномочия святительского (епископского) сана; еще патриарх Никон признавал вторжение светской власти в церковное управление за проявление антихристового духа. Соответственно, Петр обвинялся в том, что, самовольно «восхищая на себя святительскую власть, именовая себя отец отечества». Необходимо подчеркнуть, что этот вывод со своей формальной стороны в известной степени согласуется с мнением апологетов Петра. Так, Феофан Прокопович в своем «Розыске о понтифексе» (1721 г.) ставил перед собой задачу специально обосновать, что в определенном смысле христиан-

ские государи могут называться «епископами» и «архиереями»; Феофан, конечно, имеет в виду не строго канонический смысл этих слов, но это казуистическое различие было принципиально неприемлемо для носителя традиционных взглядов⁵. Все это в точности вписывалось в хорошо известный образ Антихриста, занимающего святительский престол.

В полемических противопетровских сочинениях Петр обвиняется в том, что он «восхитил на себя» не только духовную (святительскую) власть, но и божью и соответственно называется «лжехристом». Необходимо признать, что и для этого вывода имеются достаточно веские, с точки зрения допетровского мировоззрения, основания. Петр действительно допускал называть себя «богом» и «Христом». Так, в целом ряде сочинений Феофана Прокоповича, а также Феофилакта Лопатинского (причем некоторые из этих сочинений были собственноручно отредактированы самим Петром!) обосновывается тот тезис, что монархи суть «Бози и Христы», и Петр именуется соответствующим образом. При этом слово «христос» употребляется здесь в смысле помазанника, но совершенно очевидно, что оно должно было восприниматься современниками прежде всего как имя собственное, а не как нарицательное имя. Этому в достаточной степени способствовало и поведение самого Петра, в частности окружающий его церемониал. Так, в Москве после победы над врагами (21 декабря 1709 г.) Петра встречали словами церковного пения, обращенного к Христу в Вербное воскресенье: «Благословен грядый во имя господне, осанна в вышних, бог господь и явился нам...», т. е. Петр как бы изображал Христа, входящего в Иерусалим⁶. Аналогично и при выходах Петра из Спасского монастыря его встречали пением «Осанна в вышних...», т. е. опять-таки обращались к нему как к Богу, причем выходил он в венце, который легко мог ассоциироваться с терновым венцом. Характерно, что такая же манера, столь же легкое отношение к сакральным текстам проявляется и в быту. Так, Феофан Прокопович может встретить Петра, явившегося к Феофану во время ночной пирушки его с друзьями, словами тропаря: «Се жених грядет во полунощи»; точно так же Б. П. Шереметев, рисуя в

письме Петру картину пьянства по случаю известия о рождении у царя сына (1715 г.), может взять образ из евангельского рассказа о сошествии Св. Духа на апостолов («И как оной всемирной радости услышали, и бысть между ними шум и дыхание бурно, и, воздав хвалу Богу и пресвятой его Богоматери, учили веселиться»), а Меншиков в письме к Петру от 10 декабря 1709 г. называет Петербург «святой землей». Если в контексте барочной театрализованной культуры подобные явления и могли относиться исключительно к плану выражения, то в глазах современников Петра все это выглядело неприкрытым кощунством: Петр как бы публично объявлял себя Богом, заявлял о себе как о Боге — если не прямо лингвистически, то семиотически. И, действительно, известны случаи почти религиозного почитания Петра. Так, сподвижник Петра инвалид Кириллов держал портрет Петра посреди образов в красном углу и поклонялся ему как иконе: ежедневно лобызал, ставил перед ним свечу и т. п. Ср. позднейшее обращение к Петру Крекшина в форме молитвенного славословия: «Отче наш, Петр Великий! Ты нас от небытия в бытие привел; мы до тебя быхом в неведении. . . До тебя вси нарицаху нас последними, а ныне нарицают первыми» и т. п. Итак, в поведении Петра современники не могли не усматривать притязания на Божественные прерогативы — и это поведение, тем самым, в точности соответствовало их представлению о поведении Антихриста (идущему еще от новозаветного текста; ср.: Мф., XXIV, 5).

Прямое отношение к только что приведенным примерам имеет, конечно, и деятельность «Всешутейшего собора», которая не могла восприниматься иначе, как издевательское глумление над церковью и церковной службой. Важно отметить, что в это карнавальное действо включались подлинные элементы сакрального обряда, которые в соответствующем окружении как бы приобретали противоположный смысл. Так, во время потешной свадьбы патриарха 13 декабря 1715 г. чин венчания совершал в церкви настоящий священник (Архангельского собора), девяностолетний старец. Знаменательно, что не только наблюдатели, но и сами участники подобных действий могли воспри-

нимать их как нечто аналогичное черной мессе, т. е. как обряд, имеющий отрицательную — сатанинскую — силу (ср. свидетельство кн. И. И. Хованского: «имали меня в Преображенское и на генеральном дворе Микита Зотов ставил меня в митрополиты, и 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»).

Представлению о том, что царь объявил себя духовным или даже священным лицом, в большой степени должно было способствовать и то обстоятельство, что Петр повелел себя именовать без отчества: ведь так именовались духовные лица или же святые. Еще большее впечатление должно было произвести наименование себя первым, что, несомненно, должно было казаться претензией на святость. Для допетровской культуры характерно вообще мифологическое отождествление тех или иных лиц и объектов с соответствующими лицами и объектами, находящимися в иерархически первичной ипостаси, которые и являются в этом смысле «первыми» — онтологически исходными. Так, например, Константинополь и Москва отождествлялись с Римом и назывались соответственно вторым и третьим Римом, Ивана III называли вторым Константином и т. д. и т. п. Речь идет при этом именно об отождествлении, которое как бы вскрывает подлинную онтологическую сущность того, кто именуется таким образом. (Показательно, что в определенных случаях человека могли именовать непосредственно по его тезоименитому святому. Так, митрополит Паисий Лигарид, обращаясь к царю Алексею Михайловичу, может называть его: «Алексее, человеце Божий», т. е. он как бы видит в Алексее Михайловиче проявление сущности его патрона — преподобного Алексия, человека Божия, в честь которого был окрещен царь; в этом же смысле, например, павликиане в свое время называли себя по имени апостола Павла, и его учеников, и сподвижников — признавая себя за воплощение этих лиц.) Естественно, что при такой системе взглядов на

именование «Петр Первый» должно было восприниматься как неправомерное притязание на то, чтобы быть точкой отсчета, началом — что было доступно, вообще говоря, лишь сфере сакрального (или по крайней мере тому, что освящено традицией). То, что Петр стал именовать себя «Великим», было в глазах современников гораздо менее нескромным, чем то, что он стал именовать себя «Первым».

Нет необходимости подробно останавливаться на таких известных фактах, как насильственное брандобритие и замена русского платья немецким. Укажем только, что брандобритие и немецкое платье приобретали особый смысл в глазах современников ввиду того, что в соответствующем виде изображали на иконах бесов⁷. Тем самым, соответствующий образ отнюдь не был чем-то новым для русского человека: он был ему именно знаком, вписываясь в совершенно определенное иконографическое представление: по словам современников, Петр «нарядил людей бесом». Брандобритие могло непосредственно связываться с еретичеством: характерно, что патриарх Филарет соборно проклинал «псовидное безобразие», против него выступали и оба патриарха петровского времени — Иоаким и Адриан, причем последний прямо грозил брандобрийцам церковным отлучением. Что касается противопоставления русского и западного платья, то показательно, что еще в 1652 г. иностранцам, живущим в России, было запрещено под страхом наказания одеваться в русское платье; на этом специально настаивал патриарх (Никон). С другой стороны, следует иметь в виду, что немецкое платье в допетровской Руси было потешным (маскарадным). Так, немецкое платье могли носить в это время царевичи и их окружение. Напротив, в петровское время свадьбы шутов Шанского и Кокошкина празднуются в русском платье, принявшем теперь характер маскарадного (точно так же позднее в XVIII в. гимназистов и студентов наказывали, переряжая их в крестьянскую, т. е. русскую национальную, одежду). Можно сказать, таким образом, что сама оппозиция русского и западного платья сохраняется — но знаки при этом меняются на противоположные.

Приведенные факты можно было бы значительно умножить,

но уже и они дают основание для определенных выводов. Поведение Петра, под некоторым углом зрения, предстает не как культурная революция, но как анти-тексты, минус-поведение, находящееся в пределах той же культуры. Во всяком случае так могло расцениваться оно современниками, и это принципиально важно. Иначе говоря, поведение Петра, как это ни парадоксально, в большой степени не выходило за рамки традиционных представлений и норм: оно вполне укладывалось в эти рамки — но только с отрицательным знаком. Соответственно, на языке эпохи действия Петра и не могли восприниматься иным образом: в глазах современников Петр как бы публично заявлял о себе, что он — Антихрист.

Но ведь Петр, безусловно, знал этот «язык» и мог, следовательно, предугадать эффект своих поступков. Одним из возможных объяснений его поведения будет признание того, что Петр вполне сознательно игнорировал свой родной «язык» как *неправильный*, признавая единственно правильным импортируемый «язык» западно-европейских культурных представлений. В самом отношении к «языку» — почти иррациональном! — Петр остается при этом верным сыном своей культуры: принятие «правильного» языка и отказ от «неправильного» оказывается субъективно более важным фактором, чем возможные последствия соответствующих поступков. Из этого объяснения следует, что Петр сознательно творил тексты на ином языке, нежели тот, на котором они читались (социумом). Это, вообще говоря, может быть прослежено и в узко лингвистическом смысле (см., например, выше о выражении «отец отечества», которое употребляется как перевод латинского «*pater patriae*», несмотря на то, что в русских текстах это выражение имеет другой смысл; таким же образом могут трактоваться и некоторые другие приведенные выше факты)⁸.

Необходимо, однако, иметь в виду и то, что на Руси существовала определенная традиция «обратного поведения» (анти-поведения), влияние которой в какой-то мере мог — хотя бы и бессознательно — испытывать Петр (как, может быть, в свое время и Иван Грозный). Магическая, черная культура

(отразившаяся, в частности, в заговорах и т. п.) в значительной степени строилась на антитетическом противопоставлении культуре церковной. Любопытен в этом смысле мотив переодевания, раздвоения личности, столь характерный для бытового поведения Петра. Не менее характерно, что действия Петра в ряде случаев как бы оправдывают отношение к нему социума, т. е. Петр как бы подчиняется тому, что о нем думают. Прежде всего, его поступки отвечают эсхатологическим ожиданиям эпохи. Пришествие Антихриста ожидалось в 1666 г., когда же оно не исполнилось, стали считать 1666 г. не от рождения Христа, а от его воскресения, т. е. стали ждать его в 1699 г. ($1666 + 33 = 1699$). И всего за несколько дней до наступления этого года (25 августа 1698 г.; следует иметь в виду, что новый год начинался первого сентября) явился Петр из первого своего заграничного путешествия, причем его прибытие было сразу же ознаменовано целым рядом культурных нововведений (уже на следующий день началась насильственная стрижка бород; уничтожением бород было ознаменовано и новолетие 1699 г.; тогда же началась и борьба против национальной русской одежды и ряд других реформ того же порядка). С этим естественно связывался слух о том, что настоящего Петра за границей убили, причем слухи эти начались еще до возвращения Петра. Надо полагать, что легенде о «подмененном царе» способствовал и карнавальный маскарад Петра, который во время вояжа принял на себя роль урядника Петра Михайлова. Еще более поразительно, что слухи о покушении Петра на жизнь царевича Алексея более чем на десять лет (как показал К. В. Чистов) опередили само событие и как бы предвосхитили его (знаменательно, что на основании этих слухов уже за шесть лет до казни царевича появляется первый самозванный Лжеалексей!). Поступки Петра, тем самым, вполне вписывались в те образы, которые уже заранее существовали.

Но, безотносительно к внутренним мотивам поведения Петра сам результат прочтения соответствующих текстов на языке социума представляется вполне закономерным. Последствия этого известны — это та неорганичность петровских реформ, которая чувствуется и много позднее.

Примечания

¹ Необходимо иметь в виду, что в петровскую эпоху данное представление имело, по-видимому, достаточно массовый характер, а отнюдь не было связано исключительно со старообрядческим социумом. Важно учитывать к тому же, что старообрядчество при Петре в значительной мере изменило свой состав, пополнившись именно противниками петровских новшеств; отсюда позднейшие старообрядческие представления могут отражать общее настроение петровской эпохи.

² Это была первая встреча Петра с Феофаном Прокоповичем, которая сыграла большую роль в последующем выдвижении Феофана. Приветственная речь Прокоповича, произнесенная по случаю Полтавской победы, так понравилась Петру, что он тотчас же велел напечатать ее на русском и латинском языках.

³ Слово «отечество» могло означать как «родина», так и «отцовство», в том числе и «духовное отцовство».

⁴ Это наименование впервые появляется в присяге членов Духовной коллегии (1721 г.), которая была отредактирована самим Петром. Слова о Крайнем Судии были приписаны собственноручно Феофаном Прокоповичем. Соответствующее выражение перешло затем в присягу членов Синода, которая была отменена только в 1901 г.

⁵ Можно сказать, таким образом, что апологеты Петра и его противники не так далеки друг от друга в формальной характеристике Петра, но существенно расходятся в своем отношении к этой характеристике.

Знаменательно в этом смысле то влияние, которое оказывало данное представление на последующее самосознание русскими государями своих полномочий. Так, Павел I в законодательном акте о наследии престола 5 апреля 1797 г. написал: «Государи Российские суть Главою церкви»; и это вошло в Свод законов. «Главою церкви» называла себя и Екатерина II.

Павел I и позднее Александр I совершали обряды, которые, вообще говоря, правомочен совершать только священник: так, по преданию, они могли служить литургию. Точно так же Павел мог возглавить монашеский Мальтийский орден. Как это ни парадоксально, здесь, видимо, отражается именно то восприятие петровских нововведений, о котором шла речь выше.

⁶ Необходимо иметь в виду, что совсем еще незадолго перед тем (и именно в Москве!) был специальный церковный обряд шествия патриарха на осляти в Вербное воскресенье, где патриарх представлял Христа во время входа в Иерусалим. Следует полагать, что элементы этого обряда были использованы в церемониале триумфальной встре-

чи Петра (царя встречали дети, одетые в белые подстихари, «с вайями и ветми»), что усугубляло кощунственный характер этой церемонии. Если учитывать при этом, что указанный обряд был упразднен именно при Петре, то обвинение Петра в том, что он самовластно присвоил себе функции патриарха (см. выше), звучит еще более убедительно.

⁷ Ср. гоголевский образ черта в немецком платье, в котором можно усматривать определенную иконографическую традицию.

⁸ Следует иметь в виду, вообще, что в результате контактов с чужими языками в текстах Петра и его окружения появляются многочисленные переводные конструкции (всевозможные кальки, переводы фразеологизмов и т. п.), что обуславливало, в свою очередь, переносное, метафорическое употребление русских слов (ведь тропы, собственно, и могут рассматриваться как перевод с какого-то иного языка). Однако многоязычный социум закономерно понимал соответствующие метафоры буквально; такая ситуация в принципе давала возможность актуализации метафор.

Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим»

Это Москва переписывала набело
Чернилами первых побед
Первого Рима судьбы черновик

(Хлебников. Зангези)

Не так давно мы отмечали тысячелетие крещения Руси — и это переживалось как очень значительное событие, так или иначе касающееся каждого из нас. Тысячелетний юбилей отмечался торжественно и эмоционально; он повсеместно воспринимался как важная веха в истории нашей страны — важная не только для нашего прошлого, но также для настоящего и будущего.

Но почему так переживалась эта дата? Иными словами: почему именно дата — не событие, а дата — оказывается для нас значимой? Можно ли считать, что это всего лишь удобный повод для того, чтобы оглянуться на прошедший период и оценить то, что произошло? Кажется, здесь нечто большее, чем простая условность. . .

Итак: почему для нас так важен цикл, круглая дата? Очевидно, что это связано с восприятием времени и прежде всего — с восприятием истории.

В настоящей работе мы будем говорить о восприятии истории в Древней Руси и, в частности, о том, как переживалась в свое время еще более значительная дата — завершение временного цикла, отсчитываемого от сотворения мира и, следовательно, значимого не для одной страны, не для одного народа, а для всего человечества. Мы попытаемся показать, к каким историческим последствиям привело это переживание. Итак, мы будем говорить о том влиянии, которое оказывает на исторический процесс восприятие времени.

* * *

Если говорить о восприятии прошлого — или вообще о восприятии времени, — можно выделить две общие модели, два типа сознания, которые мы условно определим как «историческое» и «космологическое» (см. подробнее: Успенский, 1989а, с. 18 и сл. — наст. изд., с. 26 и сл.).

Историческое сознание организует события прошлого в причинно-следственный ряд. События прошлого последовательно предстают при этом как результат каких-то других, относительно более ранних событий; таким образом, историческое сознание всякий раз предполагает отсылку к некоторому предыдущему — но не первоначальному! — состоянию, которое в свою очередь связано такими же (причинно-следственными) отношениями с предшествующим, еще более ранним состоянием — и т. д. и т. п.

Космологическое сознание, между тем, предполагает соотношение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда и не исчезает — в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время. События, которые происходят в этом первоначальном времени, предстают как текст, который постоянно повторяется, воспроизводится в последующих событиях¹.

Историческая и космологическая модели восприятия времени — это именно абстрактные модели, которые в принципе могут сосуществовать друг с другом в реальном опыте. Это в равной мере приложимо к индивидуальному и к коллективному сознанию: как в разных типах личности, так и в разных типах культуры акцент может делаться на восприятии того или иного рода. Таким образом, в жизни человека или коллектива могут одновременно присутствовать обе модели, когда актуализируется то один, то другой принцип восприятия: одни и те же события могут соотноситься как с космологическим, так и с историческим процессом².

Нетрудно видеть, что историческое сознание соответствует представлению о линейном времени, сознание же космологическое отвечает представлению о циклическом времени. Космоло-

гическое сознание предполагает именно, что с течением времени постоянно повторяется один и тот же онтологически заданный текст. Прошлое, настоящее и будущее предстают тогда как реализации некоторых исходных форм — иначе говоря, время повторяется в виде формы, в которую облакаются индивидуальные судьбы и образы. Это повторение прослеживается в главных, основных чертах, все же остальное предстает как окказиональное и поверхностное — как кажущееся, а не существующее; истинность, подлинность происходящего или происшедшего и определяется при этом именно соотношением с прошлой действительностью.

Между тем, историческое сознание в принципе предполагает линейное и необратимое (неповторяющееся), а не циклическое (повторяющееся) время. Для этого сознания центральной является идея эволюции (а не идея предопределенности всего сущего) — эволюции, в процессе которой постоянно возникает принципиально новое состояние (а не повторяется старое). Каждое действительно новое состояние предполагается связанным при этом причинно-следственными отношениями с каким-то предшествующим состоянием (но не с изначальным прошлым).

Подобно тому, как в рамках космологического сознания события осознаются постольку, поскольку они вписываются в представление о том, что было прежде, так в рамках исторического сознания они осознаются постольку, поскольку вписываются в представление о причинно-следственных закономерностях.

Итак, космологическая и историческая модели восприятия времени в принципе могут сосуществовать друг с другом; соответственно, могут уживаться друг с другом представления о циклическом и линейном времени. Человек — как коллективная или индивидуальная личность — может жить одновременно в проекции двух типов сознания, когда одни и те же события объясняются как причинно-следственными закономерностями, так и повторением уже бывшего (предшествующего состояния); таким образом, одни и те же события оказываются связанными с предшествующими событиями двояко — линейно и циклически.

Иллюстрацией сказанного может служить восприятие Москвы как третьего Рима на рубеже XV и XVI вв. Эта теократическая доктрина, которая оказала существенное влияние на политику Московского государства, получает — в актуальном сознании эпохи — как космологическое, так и историческое обоснование. Соответственно, здесь совмещаются представления о циклическом и линейном времени — наряду с последовательным развитием событий, в которых усматривается реализация одних и тех же причинно-следственных закономерностей, констатируется возвращение к уже бывшему состоянию в рамках нового временного цикла. Новая роль Москвы определяется, таким образом, как непосредственно предшествующими событиями (т. е. закономерностями исторического процесса), так и событиями далекого прошлого (которые соотносятся с общим космологическим процессом). Иначе говоря, актуальные (для рассматриваемой эпохи) события настоящего воспринимаются и как следствие каких-то других событий, непосредственно предшествующих по времени, и как отражение предшествующих событий.

* * *

Необходимо отметить, что возникновение концепции «Москва — третий Рим» самым непосредственным образом связано вообще с осознанием времени и с идеей временных циклов. Действительно, эта концепция возникает в контексте эсхатологических переживаний второй половины XV в., когда истекала седьмая тысяча лет от сотворения мира и, соответственно, ожидался конец света; поскольку предполагалось, что сотворение мира произошло за 5508 лет до Рождества Христова, конец света должен был наступить в 1492 г. ($5508 + 1492 = 7000$) — точнее, по истечении этого года³. Особое значение этого срока определялось, по-видимому, тем, что в нем усматривалось завершение космического цикла: поскольку «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет как один день» (II Петр III, 8; ср.: Пс. LXXXIX, 5), седьмое тысячелетие означало седьмой космический день, субботу Господню, которой кончается история, —

время, когда по пророчеству ожидается «новое небо и новая земля» (Ис. LXV, 17, LXVI, 22; Откр. XXI, 1; II Петр III, 13)⁴.

Ожидание конца света отразилось, в частности, на исчислении Пасхи: предполагалось, что «времени уже не будет» (Откр. X, 6), и, соответственно, как греческие, так и русские пасхалии были составлены до 1492 г. (Карамзин, VI, с. 229 и примеч. 618, 619; Древние русские пасхалии. . . , с. 331–335; Иконников, 1915, с. 296–297, 299–300; Зелинский, 1978, с. 96). Далее пасхалии не составлялись — время не предвиделось и, следовательно, жизнь не планировалась⁵.

И вот в 1492 г. глава русской церкви, митрополит Зосима, составляет «Изложение пасхалии», предваряющее пасхалию на новую, восьмую тысячу лет⁶, где провозглашает Москву новым Константинополем, а московского великого князя (Ивана III) называет «государем и самодержцем всея Руси, новым царем Константином новому граду Константин[ов]у — Москве и всей русской земле и иным многим землям государем» (Тихонюк, 1986, с. 60; РИБ, VI, № 118, стлб. 799; Идея Рима. . . , с. 124)⁷. Поскольку Константинополь понимался как новый или второй Рим, провозглашение Москвы новым Константинополем открывало возможность ее восприятия в качестве третьего Рима.

Однако Константинополь был не только «новым Римом», он был также и «новым Иерусалимом» (см.: Дёльгер, 1937, с. 13 и сл.; Штупперих, 1935, с. 338–339; Стремоухов, 1970, с. 120, примеч. 8)⁸: в качестве нового Рима Константинополь воспринимался как столица мировой империи, в качестве нового Иерусалима — как святой, теократический город. Обе эти идеи оказываются актуальными для русского культурного сознания — обе они находят воплощение в осмыслении Москвы как «нового Константинополя». Существенно при этом, что Москва сначала понимается как новый Иерусалим, а затем — уже на этом фоне — как новый Рим, т. е. теократическое государство становится империей (а не наоборот!).

* * *

Действительно, в первоначальной версии «Изложения пасхалии», как показали новейшие исследования, Константинополь называется не «новым Римом», а «новым Иерусалимом», и это определяет соответствующее восприятие Москвы (см.: Тихонюк, 1986, с. 55). Вместе с тем, выражение «новый Рим» (применительно к Константинополю) появляется в переработке «Изложения пасхалии», выполненной в 1495 г. — когда эсхатологические переживания теряют свою актуальность — в кругу игумена Троице-Сергиева монастыря Симона Чижа (см. там же). В том же году игумен Симон становится митрополитом московским, и это обстоятельство должно было способствовать принятию и распространению именно такого чтения⁹.

Знаменательно при этом, что поставление Симона в митрополиты совершалось по новому чину, который разительно напоминал поставление патриарха в Константинополе (СГГД, II, с. 26, № 23; ср.: Минь, PG, CLV, стлб. 141–142; см. в этой связи: Голубинский, II, 1, с. 610–612; Карташев, I, с. 393–394); этот новый чин поставления, несомненно, воплощает ту же идею, которая была провозглашена в «Изложении пасхалии», т. е. восприятие Москвы как нового Константинополя. Митрополит символически получал власть от великого князя, подобно тому, как в Константинополе патриарх получал ее от византийского императора (василевса) или «царя», как его называли на Руси; московский великий князь уподоблялся таким образом византийскому «царю», заявляя о себе как о преемнике византийских императоров, т. е. о своем праве на царский титул¹⁰. Итак, чин поставления в митрополиты в сущности предвосхищает официальное принятие царского титула.

Не случайно именно при митрополите Симоне появляется новый обряд интронизации (поставления на великое княжение), разительно напоминающий венчание на царство в Константинополе: таким образом 4 февраля 1498 г. был поставлен и венчан великокняжеской шапкой — известной в дальнейшем как шапка Мономаха — Дмитрий Иванович, внук Ивана III (см.

чин поставления: РФА, III, прилож., № 16–18, с. 608–625, ср. с. 604–607; Барсов, 1883, с. 32–38, ср. с. XXVII–XXVIII; Идея Рима... , с. 67–77; Герберштейн, 1988, с. 79–82)¹¹. При этом наследственные реликвии московских князей — шапка и бармы — выступают как знаки великокняжеского, а затем и царского достоинства¹².

Чин поставления Дмитрия послужил образцом для последующих царских венчаний, и знаменательно, что он затем целенаправленно редактируется, постепенно обрастая царскими атрибутами. Так, бармы, которые возлагаются на Дмитрия, и шапка, которой он венчается, уже в начале XVI в. начинают называться «Мономаховыми», ассоциируясь с именем византийского императора («царя») Константина Мономаха¹³, и таким образом знаки великокняжеского достоинства начинают восприниматься, в сущности, как царские регалии; соответственно, в Летописной редакции чина поставления Дмитрия, составленной около 1518 г., в титулатуре Ивана III появляется слово «царь», а в более поздней Чудовской редакции троны обоих великих князей (Ивана III и Дмитрия) именуются «царскими» (см.: Синицына, 1989, с. 190, 195; РФА, III, с. 606–607)¹⁴. Тогда же появляется специальный трактат, где говорится о происхождении этих регалий и о том, как они попали на Русь: таким трактатом является «Послание» Спиридона-Саввы (Дмитриева, 1955, с. 159–170)¹⁵; на его основе вскоре создается «Сказание о князьях Владимирских», имеющее уже официальный характер (там же, с. 171–178, 185–191)¹⁶. Здесь утверждается, что император Константин Мономах в свое время передал «венец царский» и «ожерелье, иже на плещу своею ношаше» — так именуется шапка и бармы — киевскому князю Владимиру Мономаху с тем, чтобы тот венчался на царство, «да нарицается отселе боговенчаный царь» (Дмитриева, 1955, с. 165, 177, 191)¹⁷. Венчание «царским венцом» Владимира Мономаха, который понимается как «царь Великиа Росиа», дает основание затем для принятия царского титула Иваном IV; соответственно, чином царского венчания Ивана IV и Федора Ивановича была предпослана вступительная статья о дарах Константина Мономаха и о венчании

Владимира Мономаха (там же, с. 182–184, с. 191–195)¹⁸. Наименование шапки «венцом» со всей очевидностью свидетельствует об ориентации на Византию¹⁹.

Вместе с тем, реликвии, фигурирующие при поставлении Дмитрия-внука, могут связываться не только с Константинополем, но и с Римом. Так, сердоликовая чаша («коробка»), которая была поднесена Дмитрию на пиру, завершающем церемонию венчания (ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 2, 1925, с. 531; ПСРЛ, VI, 1853, с. 279; ПСРЛ, XII, 1901, с. 263; Клосс, 1976, с. 279–280, примеч. 63; Карамзин, VI, с. 177 и примеч. 447)²⁰, воспринимается затем как «крабица сердоликова, из неяже Август, царь римьскыи, веселяшеса», и при этом считается, что она также была получена Владимиром Мономахом от византийского императора Константина Мономаха в подтверждение права русского великого князя на царский титул (см. «Послание» Спиридона-Саввы и «Сказание о князьях Владимирских» — Дмитриева, 1955, с. 164, 177, 190, ср. с. 210); эта чаша упоминается в числе основных знаков царского достоинства — наряду с шапкой Мономаха и бармами Мономаховыми — во вступлении к чинам венчания на царство Ивана Грозного и Федора Ивановича (см. там же, 1955, с. 183–184, 194)²¹. Чаша Августа Римского, тем самым, связывает русских государей как с римской, так и с византийской традицией, что естественно отвечает восприятию Константинополя как второго Рима²²; вместе с тем, эта чаша должна была, видимо, ассоциироваться с притязаниями русских монархов на генеалогические связи с Августом, что предполагает непосредственную связь Москвы и первого Рима²³.

Чин поставления Симона в митрополиты, при котором великий князь вручал поставляемому пастырский жезл, как бы закреплял за великим князем канонические права византийского императора и прежде всего право инвеституры; существенно, что назначение Симона на митрополичью кафедру произошло, по-видимому, всецело по воле великого князя (Ивана III) — избрание его епископами имело чисто формальный характер (см.: Голубинский, II, 1, с. 610). В этих условиях наибольшую актуальность получало осмысление Константинополя как нового Ри-

ма, а не как нового Иерусалима, т. е. идея царства (империи), а не священства. Вполне закономерно, что именно такое восприятие и нашло отражение в той редакции «Изложения пасхалии», которая восходит к окружению Симона.

Достоинно внимания при этом, что при поставлении патриарха в Константинополе император вручал ему жезл со словами: «Святая Троица чрез царство, от Нея дарованное нам, производит тебя в архиепископа Константинополя, Нового Рима и вселенского патриарха» (ἡ ἀγία Τριάς ἡ τὴν βασιλείαν δωρησαμένη ἡμῖν προβάλλεται σε ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμένην πατριάρχην — Верпо, 1966, с. 28; ср.: Минь, PG, CLV, стлб. 441; Дмитриевский, II, с. 629). Это очень близко к тому, что произнес Иван III, вручая пастырский жезл Симону в 1495 г.: «Всемогущая и животворящая святая Троица, дарующая нам всяя Русии государство, подает тебе сии святыи великий престол архиерейства, митрополью всяя Русии. . . » (СГГид, II, № 23, с. 26; Иоас. лет., с. 130; ПСРЛ, XII, 1901, с. 241; ПСРЛ, VIII, 1859, с. 230; ПСРЛ, VI, 1853, с. 39; ПСРЛ, XXVIII, 1963, с. 327; ПСРЛ, XXXIX, 1994, с. 169; СГГид, II, № 23, с. 26; ср.: Голубинский, II, 1, с. 611; Карташев, 1, с. 393-394)²⁴. Хотя выражение «Новый Рим» и не было произнесено великим князем, оно как бы подспудно присутствует, будучи задано самим контекстом данного чинопоследования; иначе говоря, оно содержится в исходном тексте и, несомненно, подразумевается.

Есть веские основания, таким образом, приписывать концепцию «Москва — третий Рим» именно Симону — троицкому игумену и затем московскому митрополиту. Более того: замена выражения «новый Иерусалим» на «новый Рим» (применительно к Константинополю как прообразу Москвы) в «Изложении пасхалии» отражает, возможно, различие во взглядах Зосимы и Симона на отношения между духовной и светской властью, между священством и царством — эти идеологические расхождения и способствовали, видимо, как смещению Зосимы, так и последующей замене его Симоном.

Взгляды Симона на отношения между священством и цар-

ством обнаруживают вообще разительную близость к взглядам Иосифа Волоцкого, который, как известно, находил у Симона поддержку²⁵, не случайно именно Иосиф обвинял Зосиму в отступлении от православия²⁶. Эти обвинения не получили во всяком случае канонического подтверждения. После смерти Зосимы он был внесен в синодики, и русская церковь поминала его как своего почившего главу, т. е. как православного митрополита (старообрядцы продолжают помянуть его и по сей день)²⁷. Оставив митрополию, он не был подвергнут какому-либо наказанию или прещению, но удалился в Симонов монастырь, архимандритом которого он был до своего поставления на митрополичью кафедру; это едва ли было бы возможно, если бы он был заподозрен в ереси²⁸. И в дальнейшем Зосима продолжал считать себя архиереем: известно, что в 1496 г. он причащался в Троице-Сергиевом монастыре «на орлеце во всем святительском чину» (ПСРЛ, XV, 1, 1922, стлб. 503; ПСРЛ, XXVIII, 1963, с. 160; ПСРЛ, XXX, 1965, с. 139)²⁹. Кажется, что причиной смещения Зосимы были не догматические, а экклезиологические представления — не отступление от православия, а представление о независимости церкви от государства; есть основания полагать вообще, что он был близок по своим взглядам к нестяжателям³⁰.

Необходимо подчеркнуть, что иерархическая структура, предполагающая определенную зависимость священства от царства, сама по себе представляется возможной, вообще говоря, лишь в православной империи и предполагает, тем самым, ассоциацию Москвы с Римом как имперской столицей. Признание такой зависимости фактически означает претензию великого князя на власть византийского императора, т. е. на царскую власть.

* * *

Итак, в первоначальной редакции «Изложения пасхалии» (редакции митрополита Зосимы) Константинополь именуется «новым Иерусалимом», а Москва объявляется новым Константинополем; иными словами, здесь эксплицитно подчеркнута связь Москвы именно с Иерусалимом (тогда как связь с Ри-

мом может лишь домысливаться). Выражение «новый Иерусалим» восходит к Апокалипсису (Откр. III, 12; XXI, 2) и в то же время непосредственно ассоциируется с пасхальным песнопением («Светися, светися, новии Иеросалиме, слава бо Господня на тебе возсия. . .»); соответственно, это выражение имеет сакральный смысл — оно объединяет апокалиптическую идею Второго Пришествия с пасхальной идеей Воскресения, обновления; все это вписывается в космологическую картину мира и, вместе с тем, вполне отвечает эсхатологическим ожиданиям, обусловившим появление рассматриваемого нами текста. «Новый Иерусалим» понимается в Апокалипсисе как «невеста Агнца» (Откр. XXI, 9), которая противопоставляется Вавилонской блуднице: «новый Иерусалим» как святой град, олицетворяющий верную церковь Христову, противопоставлен древнему Вавилону как олицетворению церкви неверной; достойно внимания при этом, что в новозаветном тексте языческий Рим может именоваться Вавилоном (I Петр V, 13).

Таким образом, соотнесение Москвы с Иерусалимом имеет очевидные сакральные корни: не случайно Максим Грек решительно протестует против наименования Москвы «Иерусалимом» (Максим Грек, III, с. 155–164; Иванов, 1969, № 226, с. 154–155)³¹.

Остается добавить, что тема Иерусалима — сквозная в «Изложении пасхалии» (ср.: Тихонюк, 1986, с. 54–55). Это сочинение начинается с рассуждения о том, что завершение космического временного цикла (семи тысяч лет от сотворения мира) возвращает нас к начальному времени; поскольку речь идет о праздновании христианской Пасхи — «Изложение пасхалии» открывает пасхалию на новое тысячелетие, в которое ожидается Второе Пришествие³², — оно возвращает нас к началу христианской традиции, к возникновению церкви Христовой как исходному моменту в истории человеческого спасения: «И якоже бысть в первая лета, тако и в последняя. Якоже Господь наш в Евангелии рече: „И будут пръвии последнии и последнии пръвии“» [Мф. XIX, 30, XX, 16; Мк. X, 31; Лк. XIII, 30] (Тихонюк, 1986, с. 59; РИБ, VI, № 118, стлб. 797; Идея Рима. . ., с. 123);

и далее описывается то, что было в первый год после того, как Христос вознесся на небо, — когда апостолы, собравшись в Иерусалиме, засвидетельствовали и утвердили христианскую веру и, соединившись со Святым Духом, создали Церковь³³; существенно, что это произошло в Иерусалиме. Вслед за тем упоминается император Константин как первый христианский монарх («православный первый царь») и Константинополь как «новый Иерусалим», после чего речь идет о русском великом князе Владимире Киевском, который именуется «вторым Константином»³⁴. Эту цепочку завершает характеристика Москвы как нового Константинополя — и, следовательно, нового Иерусалима — и великого князя Ивана III как «нового царя Константина», причем этой характеристике предшествует повторение того, что было уже сказано относительно космического цикла: «И ныне же, в последняя сия лета, якоже и в первая, прослави Бог . . . иже в православии просиявшего благовернаго и христолюбиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и самодръжца всея Руси, новаго царя Константина, новому граду Константину — Москве. . .» (Тихонюк, 1986, с. 60; РИБ, VI, № 118, стлб. 798–799; Идея Рима. . ., с. 124). Итак, речь идет о завершении одного временного цикла и начале другого цикла, который в некотором смысле повторяет первый, возвращая православных христиан к началу церковной традиции.

Иерусалим и Рим обозначают, таким образом, две разные перспективы — Божественную и человеческую, — которые соответствуют двум пониманиям царства: как Царства Небесного (Отца и Сына и Святого Духа) и как царства земного (христианской империи). В историческом плане они ориентируют на историю Церкви или на историю Империи. При таком понимании замена выражения «новый Иерусалим» на «новый Рим» в контексте оценки новой исторической роли Москвы оказывается чрезвычайно значимой.

* * *

Концепция «Москва — третий Рим», восходящая к переработке «Изложения пасхалии», получает затем дальнейшее развитие в так называемом «Послании на звездочетцев» (или «Послании о планитах и о зодях...») старца Филофея, инок Псковского Елеазарова монастыря, написанном около 1523 г. и адресованном дьяку М. Г. Мисюрю-Мунехину († 1528 г.), эмиссару московского великого князя в Пскове (Идея Рима... , с. 135–161; Малинин, 1901, прилож., с. 37–47). На основе этого сочинения в первой половине XVI в. составляются поучения, обращенные к государю (Василию III или Ивану IV), где говорится о роли Русского государства во всемирно-историческом процессе; эти поучения также приписываются Филофею. В 1541–1542 гг. «Послание на звездочетцев» включается в «Великие Минеи Четию» митрополита Макария и приобретает таким образом более или менее официальный статус (ср.: Гольдберг, 1974, с. 75)³⁵.

Здесь читаем: «Да веси, христороубче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конецъ и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчскимъ книгамъ, то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» (Идея Рима... , с. 147, ср. с. 152, 157, 158; Малинин, 1901, прилож., с. 45)³⁶. И далее развивается апокалиптическая тема, намеченная в «Изложении пасхалии»: апокалиптическая Жена, преследуемая Змием, который испускает воду, чтобы потопить ее (см.: Откр. XII, 1–17), толкуется здесь как истинная христианская вера, которая спасается от неверия. Ср.: «По великому же Богослову: жена оболчена в солнце, и луна под ногама еа, и чядо в руку еа, и абие изыде змий от бездны, имея главъ 7 и седмь венечъ на главахъ ему, и хотяше чядо жены пожрети, и даны быша жене криле великаго орла, да бежит в пустыню, змий же из уст своихъ испусти воду... да ю в реце потопит; воду глаголетъ неверие. Видиши ли, избранниче Божий, яко вся христианская царства потопишася от неверныхъ, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою

стоит» (Идея Рима... , с. 148, ср. с. 157, 158, 159; Малинин, 1901, прилож., с. 46)³⁷.

«Ромейское царство», навеки воплотившееся теперь в Московском государстве, и понимается, собственно, как царство, где сохраняется подлинная христианская вера: по словам Филофея, «Ромейское царьство неразруσιμο, яко Господь в римскую власть написася» (Идея Рима... , с. 145, ср. с. 156; Малинин, 1901, прилож., с. 43). Понятие Рима приобретает, таким образом, идеальный смысл — Рим там, где Господь; «Ромейское царство» есть не что иное, как царство христианское³⁸.

Вместе с тем, «Ромейское царство» связывается с конкретным историческим событием — рождением Христа как основным событием человеческой истории; таким образом, само это понятие может получать как космологическую, так и историческую интерпретацию (и это отвечает, вообще говоря, двойной природе Христа — божественной и человеческой, ср.: Успенский, 1989а, с. 21–23 — наст. изд., с. 29–30). Значение «Ромейского царства» определяется, по Филофею, тем обстоятельством, что Иисус Христос родился в Римской империи. Совершенно так же значение императора Августа, согласно древнерусским авторам, определяется тем обстоятельством, что Иисус Христос родился во время его царствования (см.: Шахматов, 1930, с. 267)³⁹; отношение к времени и к месту обнаруживает, как видим, разительный параллелизм. Земное воплощение Христа освящает как императора, при котором Он родился, так и саму империю, в которой это случилось⁴⁰. Соответственно, Московское государство претендует на связь с Римской империей, а русские государи — на родство с императором Августом (см. выше).

Знаменательно, что и в этом случае — так же, как и в «Изложении пасхалии» — изложение данной концепции дается в контексте обсуждения проблемы времени: языческому отношению ко времени, проявляющемуся в астрологических предсказаниях, Филофей противопоставляет идею провиденциализма, творческого промысла, последовательно проявляющегося во временных циклах. В сущности, здесь провозглашается та же идея предопределенности, но она проявляется, так сказать, на

глубинном уровне и касается самого существа исторического процесса, а не его внешних проявлений: само движение времени и самая история, говорит здесь Филофей, зависит от Бога, а не от звезд (которые сами по себе тварны и управляются невидимыми ангельскими силами) и представляет собой целенаправленную реализацию Божественного замысла — история представляет собой, таким образом, исполнение пророчеств, а не осуществление астрологических предсказаний⁴¹. Третий Рим мыслится при этом как последнее земное царство, которое предшествует Царству Небесному, когда «времени уже не будет» (Откр. X, 6); это царство, таким образом, завершает человеческую историю. Послание Филофея окрашено, соответственно, эсхатологически и мессианистическими настроениями: особая миссия Москвы как третьего (и последнего!) Рима видится в контексте апокалиптических пророчеств — апокалиптическая схема превращается при этом в «своеобразную теорию официального хилиазма» (Флоровский, 1981, с. 11).

Таким образом, как в «Изложении пасхалии» (в редакции митрополита Симона), так и в послании Филофея концепция «Москва — третий Рим» имеет вполне очевидный эсхатологический подтекст. Вместе с тем, если в «Изложении пасхалии» представления о конце света обуславливают восприятие Москвы как нового Рима, то у Филофея они обуславливают восприятие Москвы как последнего Рима. При этом *Рим* олицетворяет для Филофея *мир*, ср. в «Послании на звездочетцев»: «Многажды и апостол Павел поминает Рима в посланиях, в толковании глаголет: „Рим — весь мир“» (Идея Рима. . . , с. 147, ср. с. 157, 159; Малинин, 1901, прилож., с. 45)⁴²; соответственно, конец Рима — это то же, что конец мира. Иначе говоря, согласно «Изложению пасхалии», Москва как третий Рим знаменует новый период мировой истории; между тем, в послании Филофея Москва как третий Рим знаменует завершение мировой истории^{42а}. В одном случае акцент делается на цикличности, в другом — на космологии: в «Изложении пасхалии» речь идет о временных циклах, т. е. о циклическом времени, тогда как

для Филофея важна космологическая модель времени, согласно которой время имеет начало и конец⁴³.

Характерно в этом смысле, что если «Изложение пасхалии» видит в Москве прежде всего «новый град Константинов», т. е. новый Константинополь, то послание Филофея говорит именно о третьем и последнем Риме. Вместе с тем, событиям христианской истории — основанию Константинополя как столицы христианской империи во главе с Константином как первым христианским монархом — в данном случае приписывается космологическая значимость, заставляющая видеть отражение и повторение этих событий в последующее время. Как представление о цикличности времени, так и представление о его конце есть, в сущности, разные проявления космологического сознания.

* * *

Идея нового Иерусалима — и, в частности, восприятие Москвы в этом качестве — может в дальнейшем периодически возрождаться на Руси; существенно, однако, что каждый раз она возрождается при этом на фоне уже усвоенной концепции православной империи. Так, при Иване Грозном и митрополите Макарии в Москве появляется особый обряд, предполагающий уподобление Москвы Иерусалиму — обряд шествия на осляти в неделю Ваий (т. е. в Вербное воскресенье), когда митрополит, восседающий на осле, изображал Христа, входящего в Иерусалим; в церемонии принимал участие и царь, который вел осла под уздцы (см.: Острогорский, 1935а, с. 202; Флаер, 1992). Тогда же на Красной площади появляется «Лобное место», т. е. символическое изображение Голгофы (ср.: Ин. XIX, 17); построение «Лобного места», по-видимому, непосредственно связано с данным обрядом⁴⁴.

Замечательно при этом, что обряд шествия на осляти в Вербное воскресенье соотносит Москву не только с Иерусалимом, но и с Римом. В самом деле, соответствующий обряд в свое время совершался как в Константинополе (см.: Дмитриевский, 1907, с. 119–121; Дмитриевский, 1928, с. 69 и сл.), так и в Иерусалиме

(см.: Никольский, 1885, с. 46, 75–76); естественно предположить поэтому, что данная церемония — греческого происхождения (ср.: Голубинский, I, 2, с. 379). Вместе с тем, русский обряд существенно отличается от греческого, поскольку в Византии император — или какой-нибудь представитель светской власти — не принимал участия в церемонии; таким образом, у греков не наблюдается в данном случае того сочетания светского и духовного начала, какое представлено у русских.

Ритуальная роль царя или наместника (воеводы) в русском обряде объясняется из другого источника: таковым является «Сказание о вене Константиновом» (*Donatio Constantini*), т. е. о дарственной грамоте, будто бы выданной императором Константином Великим папе Сильвестру и определяющей отношение между светской и духовной властью (см.: Острогорский, 1935а, с. 200 и сл.)⁴⁵. В этом сочинении рассказывается о том, как император Константин дает папе Сильвестру царский венец, но папа от него отказывается, «не восхотеже от злата носити венец»; тогда император Константин венчает папу белым венцом и в знак почтения к духовной власти берет его коня под уздцы, повелевая делать то же самое и своим преемникам (Павлов, 1896, с. 79; ср.: РФА, IV, прилож., № 49, с. 823, № 50, с. 834). Как видим, император Константин выполняет функции конюшего (*officium stratoris*), подобно тому как это происходит в русском обряде шествия на осляти⁴⁶. Итак, обряд шествия на осляти в Вербное воскресенье отвечает как восприятию Москвы как нового Иерусалима, так и восприятию ее как нового Рима.

Позднее Борис Годунов задумал воздвигнуть в Кремле грандиозный храм и назвать его «Святая святых» по примеру храма царя Соломона (см.: Масса, 1937, с. 63, 109; Геркман, 1874, с. 270; ПСРЛ, XXXIV, 1978, с. 202; РИБ, XIII, стлб. 341–342, 522; ср.: Ильин, 1951, с. 80–81; Баталов и Вятчина, 1988, с. 24–26)⁴⁷. Характерным образом Иван Тимофеев усматривает в этом стремление принизить значение московского Успенского собора: «Первое . . . и верховнейшее дело его [Бориса]: основание во уме своем положи и промчесь всюду, еже о здании святая святых храма сего весь подвиг бе; яко же во Иерусалиме, во цар-

ствии си хотяше устроити, подражая мняся по всему Соломону самому, яве, яко уничижив толик древняго здания святителя Петра храм Успения Божия матере» (РИБ, XIII, стлб. 341–342). Поскольку московский Успенский собор уподобляется по своей функции константинопольскому Софийскому собору (в качестве главного кафедрального собора православной империи)⁴⁸, здесь отражается противопоставление Нового Рима и Нового Иерусалима: Москва, воспринимаемая как новый Рим (второй Константинополь), стремится стать теперь новым Иерусалимом⁴⁹.

* * *

Итак, восприятие Москвы как третьего Рима, несомненно, отражает космологическое сознание. Но столь же несомненно эта концепция вписывается и в историческую модель восприятия времени, когда в предшествующих событиях усматривается логическая связь, закономерно приводящая именно к данному результату — именно к такой, а не к другой какой-либо развязке. Иными словами, данная концепция отвечает представлениям об историческом процессе, т. е. о причинно-следственных закономерностях, определяющих — с точки зрения современников — развитие событий; такого рода представления позволяют ретроспективно осмыслить случившееся и представить его как естественное или даже логически неизбежное (закономерное) следствие произошедших перед тем событий.

Таким образом, восприятие Москвы как третьего Рима оказывается связанным не только с событиями космологического прошлого (такими, как сотворение мира, образование церкви или создание первой христианской империи), но и с событиями, непосредственно предшествующими во времени — прежде всего с падением Византийской империи (1453 г.) и с окончательным свержением в России татарского господства (1480 г.). Эти два события, которые приблизительно совпадают по времени, ассоциируются на Руси: таким образом, в то время, как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное — православие торжествует над мусульманством. При этом русские соотносят падение Констан-

тинополя (1453 г.) с принятием греками Флорентийской унии (1439 г.): падение Константинополя и завоевание турками Византии рассматривается как Божия кара, как наказание за измену православию⁵⁰. После падения Константинополя в глазах русских Византия завершила свою историю⁵¹ — и это относится не только к крушению византийской государственной власти, но и к авторитету константинопольского патриарха. Политическая катастрофа воспринимается русскими как следствие повреждения веры, в силу чего русские отказываются от подчинения константинопольскому патриарху и явочным порядком образуют свою автокефальную церковь во главе с митрополитом.

С падением Византии великий князь московский оказывается единственным православным правителем, т. е. единственным независимым монархом православной ойкумены⁵². Предполагалось вообще, что есть только один царь в православном мире⁵³: это место, которое ранее занимал византийский император, занимает теперь русский князь. Отсюда великий князь московский начинает осмысляться по модели византийского императора. Это проявляется в наименовании его «царем», т. е., его называют так, как называли на Руси византийского василевса (равно как и татарского хана). Уже Василий Темный более или менее последовательно именуется «царем» и «самодержцем» (см.: Успенский, 1982а, с. 205 — наст. изд., с. 147–148), и с таким именно пониманием статуса русского великого князя связывается установление автокефалии русской церкви, а затем и учреждение патриаршества.

Соответственно, в «Послании на звездочетцев» Филофей говорит о «нынешнем православном царьстве пресветлейшаго и высокостолнейшаго государя нашего, иже во всей поднебесней единого христианом царя и брододержателя святых Божиих престол святых вселенских апостольских церкви, иже вместо римской и константинопольской, иже есть в богоспасенном граде Москве святого и славного Успения пречистыя Богородица, иже едина в вселенной наипаче солнца светится» (Идея Рима. . . , с. 147, ср. с. 157; Малинин, 1901, прилож., с. 45, 50). Та же формулировка почти дословно повторяется затем в приписываемом

Филофею «Послании к великому князю»⁵⁴; при этом автор послания обращается к великому князю (Василию Ивановичу) со следующими словами: «Стараго убо Рима церкви падеся неверием Аполинариевой ереси, втораго же Рима Константинова града церкви агаряне внуцы секирами и оскордъми разсекоша двери, сия же ныне третьяго новаго Рима дръжавнаго твоего царствия святая соборная апостольская церкви, иже в концых вселенныа во православной христианстей вере во всей поднебесней паче солнца светитца. И да весть твоя дръжава, благочестивыи царю, яко вся царства православныа христианския веры снидошася в твое едино царство, един ты во всей поднебесней христианом царь» (Идея Рима. . . , с. 163, ср. с. 166; Малинин, 1901, прилож., с. 49–50)⁵⁵. Это последнее послание цитируется впоследствии в Уложенной грамоте об учреждении патриаршества в России (1589 г.); замечательным образом соответствующие слова вложены здесь в уста константинопольского патриарха Иеремии⁵⁶.

Итак, с падением Византийской империи Византия и Русь как бы меняются местами, в результате чего Московская Русь оказывается в центре православного — а тем самым и всего христианского — мира⁵⁷. Соответственно, Москва осмысляется как новый Константинополь или третий Рим, причем утверждение Москвы в этом качестве одновременно означает отрицание Константинополя, как и Рима, в качестве центра христианского мира — постольку, поскольку всякий раз предполагается существование одного Константинополя или одного Рима.

Космологические и собственно исторические представления оказываются при этом непосредственно связанными: одни и те же события получают как космологическое, так и историческое обоснование. Историческим событиям приписывается космологическая значимость, и, вместе с тем, космологические представления оказывают явное и непосредственное влияние на исторический процесс.

* * *

Это сочетание космологического и исторического восприятия и объясняет, на наш взгляд, то значение — тот резонанс, — которые получает представление о Москве как третьем Риме. Это представление оказывает существенное влияние на русскую историю, определяя политические амбиции русских монархов и в конечном счете — появление Московского царства, ставшего затем Российской империей.

Это представление никоим образом не может рассматриваться просто-напросто как пример *translatio imperii*. Существенно в данном случае, что космологические представления — иначе говоря, представления, обуславливающие восприятие происходящих событий в космологическом ключе, — оказываются первичными по отношению к представлениям историческим. Историческая оценка происходящих событий накладывается на космологическое восприятие — и в результате история воспринимается на фоне космологии. Соответственно, Москва была сначала воспринята как новый Иерусалим и затем уже — на этом фоне и в этом контексте — она начинает восприниматься как новый Рим.

Между тем, идея *translatio imperii* предполагает, вообще говоря, чисто историческое объяснение и соответствующую трактовку происходящих событий. Вот характерный пример. Когда Константинополь был захвачен крестоносцами, болгарский город Тырново провозглашается «новым Константинополем» (см.: Тыпкова-Заимова, 1983; Тыпкова-Заимова, 1983а; Тыпкова-Заимова, 1985; Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1987; Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1989; Бадаланова-Покровская, 1990; Поптодоров, 1978; Андреев, 1984)⁵⁸. Это отражает восприятие исторического процесса, но этот процесс никак не связывается в данном случае с космологией, т. е. происходящие события не оцениваются в космологической перспективе: это история без космологии, вне космологического контекста. В России же исторический процесс оказывается в двойной пер-

спективе — космологической и исторической, — и это придает происходящим событиям особую значимость.

Но вот другой — противоположный — пример. Одно время Тверь воспринималась как новый Константинополь (ср.: Водов, 1980; Водов, 1983), однако в данном случае новый Константинополь не отменяет старый и ему не противопоставляется: тверской князь уподобляется византийскому императору, но при этом отнюдь не предполагается *translatio imperii*. Здесь есть то отождествление, которое присуще вообще космологическому сознанию, но нет восприятия истории. Между тем в представлении о Москве как третьем Риме мы имеем органический синтез космологического и исторического сознания. Именно это и обуславливает особую значимость восприятия такого рода. Оно на многие столетия определяет политику Москвы и имперские тенденции ее правителей.

Таким образом, восприятие времени и временных циклов оказывается важным и действенным фактором, определяющим ход истории, т. е. последующее разворачивание исторических событий.

Примечания

¹ Этот первоначальный, онтологически исходный текст, который так или иначе соотносится со всем тем, что случается впоследствии, соответствует тому, что мы понимаем обычно под «мифом».

² В частности, они могут соотноситься как с космологическим прошлым, так и с историческим будущим, представление о котором определяется причинно-следственными связями.

³ В зависимости от мартовского или сентябрьского календарного стиля одни ожидали конца света в марте; другие — в сентябре; так, в частности, Епифаний Премудрый сообщает в Житии Стефана Пермского, что второе пришествие ожидается в марте (см.: Кушелев-Безбородко, IV, с. 131). Вместе с тем, поскольку сентябрьские пасхалии размечали время с начала Великого поста до Петрова дня, светопреставления могли ожидать уже с июля 1492 г. См.: Плигузов и Тихонюк, 1988, с. 52.

⁴ Об ожидании конца света на Руси в 1492 г. см., в частности: Карамзин, VI, с. 7–8 и примеч. 7, 13; Шевырев, IV, с. 49–53; Ма-

линин, 1901, с. 428–432; Иконников, 1915, с. 297–300; Сперанский, 1921, с. 64–68; Древние русские пасхалии. . . , с. 336; Никитский, 1879, с. 155–157; Грандицкий, 1878–1880, с. 737; Святский, 1927, с. 74–75; Седельников, 1932, с. 46; Казакова и Лурье, 1955, с. 318, 390, 395 и сл.; Плигузов и Тихонюк, 1988, с. 52, *passim*. Относительно соответствующих византийских представлений см.: Васильев, 1943, с. 470, 497; Александер, 1964, с. 4–5; Подскальский, 1974, с. 357. То же, естественно, наблюдается в это время и на Балканах, см.: Турилов, 1988, с. 33.

⁵ Пасхалии, доведенные до 7000-го г., иногда заканчивались специальными рассуждениями, относящимися к этому году. Так, например, в пасхальных таблицах, находящихся в сборнике XV в. Синодальной библиотеки, под 6997-м г. содержится запись об ожидании в этом году Антихриста, который, согласно пророчествам, должен появиться в Иерусалиме за три с половиной года до Второго Пришествия (ср.: Откр. XI, 2–3; Дан. VIII, 23–25, XII, 11–12; см. толкования на Апокалипсис Андрея Кесарийского, гл. 29–31, и Ипполита, гл. 35–36, а также 15-е огласительное слово Кирилла Иерусалимского или Откровение Мефодия Патарского, гл. XII). Далее под 7000-м г. здесь читаем: «Конец седмые тысящи. Доселе уставиша святии отци наши держати пасхалию до лета седмотысящнаго. Неции же глаголють, тогда же будет[ь] второе пришествие Господне. Глаголеть же святии евангелист Марко: о дни том и о часу никто же не весть, ни ангели небесныя, ни Сын, токмо Отець, Отець един [Мк. XIII, 32]. Слава тебе, Господи, створшему вся. Не отверзи нас от своего лица, но изволи помилвати нас възкресенья ради» (ГИМ, Син. 951, л. 265; см.: Горский и Невоструев, II, 3, с. 584). Пасхалия, которая была в распоряжении новгородского архиепископа Геннадия, заканчивалась словами: «Зде страх, зде скорбь. Аки въ распятыи Христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в неже чаем всемирное твое пришествие» (см.: РИБ, VI, № 119, стлб. 810); Геннадий связывает эту пасхалию с именем новгородского архиепископа Василия (Калики), автора известного послания о земном рае (там же, стлб. 807). Те же слова читаются — против этого года — в «Миротворном круге» Соловецкой библиотеки (№ 497, л. 18; см.: Древние русские пасхалии. . . , с. 331). Между тем в пасхалии, принадлежавшей Кириллу Белозерскому, аналогичный текст помещен под 6967 (= 1495) г., поскольку в этом году Благовещение приходилось на Пасху, и это совпадение было воспринято как указание на конец света (ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 12, л. 351 об.; см.: Прохоров, 1981, с. 58–60; Прохоров и Розов, 1981, с. 367; Прохоров, 1993, с. 39–40); то же находим и в сборнике Троице-Сергиевого монастыря XV в. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 762, л. 245; ср.: Иларий и Арсений, III, с. 170). Соответствующая запись в пасхалии цитируется и в летописи — под тем же 6967-м г. (см.: ПСРЛ, VI, 1853, с. 181; ПСРЛ, XX, 1, 1910, с. 263–264). Как отметил А. А. Ту-

рилов, сходный текст содержится в «Житии Стефана Лазаревича» Константина Костенечского, написанном в 1430-е гг. (см.: Куев и Петков, 1986, с. 363); есть основания полагать, таким образом, что текст этот — южнославянского происхождения (ср.: Турилов, 1988, с. 33).

⁶ «Изложение пасхалии» было написано не ранее конца сентября и не позднее 21 декабря 1492 г.; пасхалия, по всей видимости, была утверждена на московском соборе 27 ноября 1492 г. (Тихонюк, 1986, с. 45, 49–50). Следует иметь в виду, что ближайший цикл переходных праздников, к которому должна была поспеть новая пасхалия, начинался 27 января 1493 г. (см. там же, с. 50) — таким образом, пасхалия была разослана по епархиям за два месяца до этого срока.

⁷ Наименование императора «новым Константином» имеет византийские корни. См. об этом: Трайтингер, 1956, с. 130–131.

⁸ Восприятие Константинополя как «нового Иерусалима» нашло отражение в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона и было, по-видимому, вообще актуально для Киевской Руси: так Ярослав Мудрый, с именем которого «Повесть временных лет» связывает построение киевского Софийского собора (см.: ПСРЛ, I, 1, 1926, с. 151), сравнивается у Илариона с библейским царем Соломоном («аки Соломон Давидова, иже дом Божии великыи святыи его премудрости създа», см. изд.: Молдован, 1984, с. 97) — именно отсюда и следует объяснять, по-видимому, прозвище «Мудрый». Такое именно понимание храма Софии прослеживается и в надписи на апсиде Софии Киевской (см.: Аверинцев, 1972, с. 44–45; Мейендорф, 1987, с. 392; ср.: Акентьев, 1991, с. 16). Одновременно киевский Софийский собор уподобляется, разумеется, константинопольскому храму св. Софии как своему непосредственному прототипу. Характерным образом Ярослав строит в Киеве (перед храмом св. Софии) и Золотые ворота, что уподобляет Киев как Константинополю, так и Иерусалиму — в соответствии с пониманием Константинополя как нового Иерусалима.

Отсюда, в свою очередь, и Киев мог восприниматься как «новый Иерусалим» (см.: Штупперих, 1935; Подскальский, 1982, с. 119).

⁹ Симон был поставлен в митрополиты в сентябре 1495 г., но уже в январе этого года — после ухода митрополита Зосимы — он действует в Москве как старший в духовенстве; надо полагать, что он уже предназначен был великим князем в митрополиты (см.: Голубинский, II, 1, с. 577, 610–611, примеч. 1). Так, 13 января 1495 г. он благословил в Успенском соборе Елену Ивановну, дочь Ивана III, на брак с Александром Литовским — «понеже тогда митрополита не бысть» (ПСРЛ, XII, 1901, с. 239; ПСРЛ, VIII, 1859, с. 229; ПСРЛ, XXXIX, 1994, с. 169; ПСРЛ, IV, 1848, с. 165).

¹⁰ Характерно в этом смысле, что Нил Полев, ученик и по-

следователь Иосифа Волоцкого, в послании к Герману, инок Кирилло-Белозерского монастыря, называет митрополита Симона «патриархом», а великого князя Василия Ивановича — «царем» (Жмакин, 1881, с. 192). Примечательным образом митрополит определяется в этом послании как «глава всех человек». Ср. в этой связи также необычное наименование Симона «государем» в грамотах коломенского епископа Никона 1502–1505 гг. (РФА, II, № 97.I, 97.II, с. 300–301; РИБ, VI, № 112.II, стлб. 752–754).

¹¹ По некоторым сведениям, после смерти Ивана III (в 1505 г.) митрополит Симон венчал Мономаховым венцом великого князя Василия Ивановича. Замечательно, что хронограф может описывать эту церемонию как церемонию венчания на царство: великий князь «советом Симона митрополита и всего освященного собора и бояр своих входил во святую соборную церковь и со всем своим синклитом. И священному собранию сошедшуся и песнословиша, якоже обычай имать святая и соборная церковь еже царя поставляти. Пресвященному же Симону митрополиту возложьшу на великого князя Василия Ивановича животворящий крест, и порфиру, и виссон, и златую гривну, и венец Мономахов возложи на главу его, и всеми царскими утварьми украси, и царем его нарече, и с поклонением возвеличил его, и рече: благоверному и христоролюбивому царю и великому князю Василию Ивановичу московскому и всея Руси испола эти деспота» (Соловьев, III, с. 358). Впрочем, достоверность этого сообщения вызывает сомнения исследователей (см.: Савва, 1901, с. 144–146); хронограф, который цитирует Соловьев, к сожалению, не обнаружен. О царском венчании Василия Ивановича сообщает и краткий летописец по рукописи XVII в. (ГПБ, Q.XVII.71): «в соборной церкви царскую всю утварь на него возложиша и царя его и великого князя Василия Ивановича Московского и всея России нарекоша» (Жданов, 1891, с. 335, примеч. 2).

Согласно Герберштейну, Василий III не был венчан на царство, ввиду того, что соответствующий обряд был осуществлен над Дмитрием (Герберштейн, 1988, с. 66, 68, ср. с. 79); вместе с тем, Герберштейн указывает, что Василий принял царский титул (там же, с. 74, ср. с. 65). Равным образом и митрополит Макарий утверждал (в 1555 г.), что Василию «венчанья от нас не было» (Сб. РИО, LIX, с. 475). Этот вопрос затрагивается в «Повести о втором браке Василия III»: согласно этой повести, Вассиан Патрикеев отговаривает Василия от развода с Соломонией Сабуровой, указывая, что он не сможет войти в церковь; оставаясь же в первом браке, Василий имеет право «итти в царские двери, взем свой царский скипетр и царскую диадиму, рекше багряницу, и сердоликову крабицу и прапрародителя своего великого князя Владимира Мономаха . . . шапку, да сести на престоле» (Зимин, 1976, с. 142; Бодянский, 1847, с. 3); при этом скипетр, «диадима» и «крабица сердоликова» представляют собой царские регалии, которые фигури-

рукот в дальнейшем при венчании на царство (см. ниже, примеч. 12, 17, 21). Автор повести, таким образом, исходит из того, что Василий не был венчан на царство.

¹² «Шапка золотая» и «скорлатное портище с бармами» упоминаются уже в завещании Ивана Калиты около 1339 г. (Духовные и договорные грамоты... , с. 8, 10). Начиная с поставления Дмитрия, шапка и бармы воспринимаются как знаки власти (инсигнии). В последующих царских венчаниях шапка может именоваться «венцом», а бармы — «диадимой» или «ожерельем». Так в Летописной редакции чина венчания Ивана IV читаем: «диадима, сиречь бармы», «шапка, сиречь венец» (ПСРЛ, XIII, 1, 1904, с. 151; ПСРЛ, XIII, 2, 1906, с. 452); ср. во вступлениях к чинам венчания Ивана IV и Федора Ивановича, а также во второй редакции «Сказания о князьях Владимирских» и в «Повести о разделении вселенной Ноем»: «ожерелие, сиречь святыя бармы», «ожереле, зовомо святыя бармы» (Дмитриева, 1955, с. 184, 194, 190, 210).

¹³ Выражение «Мономаховы бармы» появляется в кратком летописном рассказе о поставлении Дмитрия, который предшествует Летописной редакции чина, относящейся примерно к 1518 г. Этот рассказ восходит к Великокняжескому летописному своду 1500 г., фрагменты которого сохранились в более поздних списках (см., в частности: Клосс, 1976, с. 279–280, примеч. 63; ПСРЛ, VI, 1853, с. 279; ПСРЛ, XII, 1901, с. 263; ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 2, 1925, с. 531). Шапка здесь еще не называется «Мономаховой»; это наименование появляется — впервые в русской письменности — в Летописной редакции чина поставления Дмитрия; именно в этом тексте вообще впервые фиксируется наименование такого рода. См.: Синицына, 1989, с. 190, 195; ср. еще: Попов, 1896, с. 175–177.

Дж. Маджеска цитирует данный текст, относя его к Новгородскому своду 1539 г. (см.: Маджеска, 1978), но это не имеет никаких оснований. О Великокняжеском летописном своде 1500 г. см.: Клосс, 1976, с. 266–268.

¹⁴ Это обусловлено последовательным процессом византинизации обряда венчания, который отражается на чине поставления Дмитрия-внука и после его заточения в 1502 г. и смерти (вероятно, насильственной) в 1509 г. Так, в 1502 г. Иван III запретил поминать Дмитрия на ектеньях и литиях и называть его великим князем (Соловьев, III, с. 64); это ничуть не мешает, однако, появлению царских атрибутов при последующем редактировании чина его поставления. Византинизация данного обряда происходит постольку, поскольку он отражает представления о власти московского государя, т. е. безотносительно к личности Дмитрия. История текста отрывается, таким

образом, от реальной истории людей, которых он описывает: текст начинает жить своей собственной — семиотической — жизнью.

¹⁵ «Послание», приписываемое Спиридону-Савве, было создано, видимо, между 1511 и 1521 гг.; адресатом послания был, скорее всего, Вассиан Патрикеев, но при этом оно могло быть в принципе предназначено для Василия III. Не исключено, что поводом для написания этого сочинения был замысел Василия III венчаться на царство. См.: Дмитриева, 1955, с. 81–82, 84, 102.

¹⁶ Первая редакция «Сказания о князьях Владимирских», составленного на основе послания Спиридона-Саввы, датируется временем до 1527 г.; вторая редакция «Сказания...» появляется в связи с венчанием на царство Ивана IV. См.: Дмитриева, 1955, с. 100, 122–123; Дмитриева, 1989, с. 370–371.

¹⁷ Ср. характеристику Владимира Мономаха в послании митрополита Никифора (1104–1121) о посте: «егоже Бог издалече проразуме и предповеле, егоже из утробы освяти и помазав, от царское и княжское крови смесив» (Калайдович, 1815, с. 63; ср.: Орлов, 1946, с. 50). Это послание дошло до нас в списках XVI в. и помещено в «Великих Минеях Четиих» митрополита Макария под 20 июня. Позднее в «Степенной книге» первым венчанным царем на Руси объявляется Владимир Святой и уже вслед за ним — Владимир Мономах (см.: Дмитриева, 1955, с. 132–133).

В числе даров, полученных Владимиром Мономахом, о которых говорится в «Послании» Спиридона-Саввы и в «Сказании о князьях Владимирских», наряду с «венцом» и «ожерельем» (т. е. шапкой и бармами), фигурирует также крест «от самого животворящаго древа», который Константин Мономах снимает со своей шеи, и цепь из аравийского золота; кроме того, здесь упоминается «крабца сердоликова» (о ней мы специально говорим ниже, см. примеч. 21) и золотое блюдо, на котором преподносится венец. Крест и цепь также становятся затем царскими инсигниями и в этом качестве выступают в чине венчания на царство Ивана IV. Согласно Формулярной редакции чина (составленной, видимо, в начале 1560-х гг.) крест, бармы, шапка и цепь возлагаются на царя в процессе интронизации (Барсов, 1883, с. 43–45, 50–51, 61, 69–71, 75–77, 85; Идея Рима... , с. 78, 83–84, 91); кроме того Ивану вручается скипетр, упоминания о котором нет в «Послании» и «Сказании...». Между тем, в более ранних Летописных редакциях упоминаются только крест, бармы и шапка, о цепи же и о скипетре ничего не говорится (ПСРЛ, XIII, 1, 1904, с. 150–151; ПСРЛ, XX, 2, 1914, с. 468–469; ПСРЛ, XXIX, 1965, с. 49–50; ПСРЛ, XXXIV, 1978, с. 180–181; ПСРЛ, XIII, 2, 1906, с. 451–453). Во всех редакциях крест, бармы и шапка, составляющие «царский сан», поставляются на золотом блюде, которое также относится к Мономаховым дарам.

¹⁸ По сообщению Никоновской летописи, Василий III перед смертью (в 1533 г.) благословил своего сына Ивана «венцом царским и диадами», «имиже венчан царь Маномах» и повелел ему венчаться на царство (ПСРЛ, XIII, 1, 1904, с. 76). Повествование о дарах Константина Мономаха и о венчании Владимира Мономаха «царским венцом» было вырезано затем (в 1551 г.) на створках царского места в Успенском соборе (см.: Снегирев, 1842–1845, с. 27–28; ср.: Забелин, 1850, с. 53–56). В грамоте константинопольского патриарха Иоасафа и собора восточной церкви (1560 г.), подтверждающей права Ивана IV на царский титул, говорится об обычае русских государей венчаться на царство со времени Владимира Мономаха, получившего «венец» и «диадиму» от Константина Мономаха (Идея Рима. . . , с. 96, 99, 102); несомненно, эта формулировка была подсказана русскими. На это же ссылается затем (в 1613 г.) Михаил Федорович в речи, произнесенной перед венчанием на царство (СГГид, III, с. 73–74, № 16; ср.: Савва, 1901, с. 152, примеч. 3). См. вообще о дарах Мономаха: Вельтман, 1860, с. 35–36; Дьяконов, 1889, с. 73–77; Жданов, 1891, с. 53–77; Терновский, II, с. 155–156; Дмитриева, 1955, с. 116–117.

Заметим, что Степенная книга прямо связывает перенесение даров из Византии в Россию с пониманием Москвы как нового Константинополя: «И не просто рещи таковому дарованию не от человек, но Божиим неизреченным судьбам претворяюще и преводяще славу Греческого царства на российский царя» (ПСРЛ, XXI, 1, 1908, с. 188).

¹⁹ Замечательным образом при этом византийским «царским венцом» объявляется шапка среднеазиатской работы XIV в. (золотой филигранный головной убор с собольей опушкой, впоследствии украшенный крестом), полученная, возможно, Иваном Калитой от хана Узбека (см.: Спицын, 1906, с. 182–184; Вернадский, 1953, с. 386; Чернявский, 1970, с. 71). Можно предположить, что первоначально эта шапка символизировала в какой-то мере ориентацию московского великого князя на татарского хана; в дальнейшем же она стала выражать идею ориентации на византийского императора. Как император, так и хан именовался на Руси «царем» (или «цесарем»), и, соответственно, здесь было два представления о царской власти, церковное и светское: если для церкви «царь» ассоциировался прежде всего с византийским императором, то для великого князя «царь» — это прежде всего татарский хан, от которого он принимал поставление; поскольку «великими князьями» назывались и татарские правители, подчиненные хану (см., например: «князь велики Ординский Ширин Тегин» — ПСРЛ, XII, 1901, с. 15; ПСРЛ, XXV, 1949, с. 249), русский великий князь вписывался в татарскую административную иерархию. Таким образом, превращение азиатского головного убора в «шапку Мономаха» наглядно свидетельствует о смене культурной ориентации.

Существенно при этом, что ориентация на Византию предполагает

церковное понимание прерогатив царской власти, в частности, усвоение церковного взгляда на отношения между священством и царством в православной империи. Знаменательно в этом смысле наименование Ивана III «православным царем» в Летописной редакции чина поставления Дмитрия-внука, составленной около 1518 г. (ПСРЛ, XII, 1901, с. 248; ПСРЛ, VIII, 1859, с. 236; ПСРЛ, VI, 1853, с. 242; ПСРЛ, XX, 1, 1910, с. 367; ПСРЛ, XXVIII, 1963, с. 331; Иоас. лет., с. 136; СГГид, II, № 25, с. 29). Ср., вместе с тем, реакцию польского короля на требование Ивана IV называть его «царем»: «Некоторый государь у христьянстве тым именем не называетца, кроме бусурманских царей, а он, брат наш, есть государем христьянским» (Сб. РИО, LIX, с. 446, ср. с. 437, 452, 474, 500, 527–528).

Отметим, что наименование «царем» как византийского императора, так и татарского хана, соответствует употреблению греч. βασιλεύς — так могли называть в Византии как императора византийского, так и шаха персидского.

²⁰ Упоминание об этом имеется в кратком летописном рассказе о поставлении Дмитрия, восходящем к Великокняжескому летописному своду 1500 г., т. е. в том же тексте, в котором мы впервые встречаем и выражение «Мономаховы бармы» (см. выше, примеч. 13).

²¹ В 1423 г. Василий I благословил Василия II «коропкой сердоличной», наряду с «шапкой золотой» и бармами (Духовные и договорные грамоты. . . , с. 61); в 1461–1462 гг. Василий II завещал эти предметы Ивану III (там же, с. 197; ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 2, 1925, с. 497). «Коропка сердолична золотом кована» упоминается уже в духовной грамоте Ивана II (около 1358 г.), который завещал ее своему сыну Дмитрию Донскому (Духовные и договорные грамоты. . . , с. 16, 18); по всей вероятности, это то же, что «золотая коробочка», о которой говорится уже в завещании Ивана Калиты (там же, с. 8, 10). Таким образом, сердоликовая чаша, наряду с шапкой и бармами, является родовой реликвией московских князей; с определенного времени (кажется, начиная с Ивана II) она переходила по наследству к старшему сыну.

В отличие от шапки и бармы, которые фигурировали только при царском венчании (с принятием императорского титула корона заменяет шапку, а мантия — одежду с бармами, см.: Барсов, 1883, с. XXXIII), сердоликовая чаша продолжала употребляться и при императорской коронации: она служила сосудом для мира, которым митрополит помазывал императора (см.: Снегирев, 1842–1845, с. 37; Катаев, 1847, с. 84, примеч. 1; Никольский, 1907, с. 691, примеч. 1); изображение этой чаши см. у Снегирева (там же).

²² В позднейшей традиции «сердоликовой крабице» может приписываться не римское, а еще более древнее — вавилонское происхождение.

ние и она может связываться не с Августом, а с Навуходоносором. Так, в одной из редакций Сказания о Вавилонском царстве византийский царь Лев посылает в Вавилон трех мужей (грека, русского и грузина), и те находят там «крабицу сердоликову», а в ней царские регалии Навуходоносора; они приносят их в Константинополь, после чего они попадают на Русь; в этом же контексте может фигурировать и шапка Мономаха (см.: Жданов, 1891, с. 266 и сл., 50 и сл.; Скрипиль, 1953, с. 128; Дробленкова, 1989, с. 253). Поскольку все это происходит благодаря покровительству трех святых отроков, которые изображаются в Пещном действе (ср.: Никольский, 1885, с. 170 и сл.), можно предположить, что распространение данного сказания связано с появлением на Руси Пещного действа.

Итак, сердоликовая чаша может связывать Русь как с Римом, так и с Вавилоном. Существенно, что в обоих случаях эта связь осуществляется через Византию; в обоих случаях сердоликовая чаша возводится к языческому царю, обладающему всей вселенной и выступает как знак власти. Обе версии обнаруживают, таким образом, определенное сходство. Следует иметь в виду, вместе с тем, что версия о вавилонском происхождении этой чаши никогда не претендовала на официальный статус.

²³ См. об этих притязаниях в Послании Спиридона-Саввы, в Сказании о князьях Владимирских, в летописце Михаила Медоварцева и в ряде других текстов (Идея Рима... , с. 13–14, 17, 24–25, 31, 35–36, 41–42, 49–51, 54–59, 63–64; Дмитриева, 1955, с. 162, 175, 188–189, 197, 208; Иван Грозный, 1951, с. 158, 201, 260, ср. с. 629–630; ср.: Герберштейн, 1988, с. 60, ср. с. 290; РИБ, XIII, стлб. 69, 270, 559–560, 579–580, 603, 653–654, 688, 854, 899, 1332). Ср.: Лотман и Успенский, 1982, с. 236–237 (наст. изд., с. 125).

²⁴ В ответном слове митрополит называет Ивана III «самодержцем» и говорит о нем как о царе: «Всемогущая и вседержащая десница Вышняго да съхранит богопоставленное твое царство, самодержавными владыко и государю; мирно да будет и многолетно твое государство, и победительно со всеми повинующимися тебе христолюбивыми воинствы и с прочими народы да пребывает в веки; в вся дни живота твоего здрави буди, добро творя, благочестивыми владыко и самодержче, великии государю, на многа лета».

²⁵ Показательно в этом смысле, что Симон поддержал Иосифа в его конфликте с новгородским архиепископом Серапионом (1507–1509 гг.), когда Иосиф нарушил церковную дисциплину, отдав свой монастырь под власть великого князя без благословения архиепископа, которому он был подчинен (см.: Хрущов, 1868, с. 203–239; Голубинский, II, 1, с. 636–645; Макарий, VI, с. 141–149; Шефтель, 1965, с. 24 и сл.; ср.: Иосиф Волоцкий, 1959, с. 185–208, 329–333; Моисеева,

1965, с. 159–163; Жмакин, 1881; Ржига, 1929; Черепнин, I, с. 216–219; Зимин, 1948, с. 266–276). Это был именно конфликт между священством и царством, поскольку Иосиф противопоставил — и демонстративно предпочел — власть великого князя (которого он может называть при этом «царем») власти правящего архиерея (к истории конфликтов такого рода см.: Каштанов, 1990; Голубинский, II, 1, с. 556). Соответственно, Серапион обвинил Иосифа в том, что тот «отступил от небеснаго [царства], а пришел к земному» (см.: Иосиф Волоцкий, 1959, с. 221, 223).

Серапион отлучил Иосифа от причастия и запретил в священстве, однако московский собор 1509 г. снял отлучение и запрещение; другой собор, состоявшийся в том же году, осудил Серапиона, в свою очередь отлучив его самого и лишив епископского сана. В разрешительной грамоте, выданной Иосифу, Серапион обвинялся в том, что он «презрел божественных правил и повеление царскаго закона, иже глаголет: царское осуждение суду не предлежит и не пресуждается» (см.: Иосиф Волоцкий, 1959, с. 225). Эта формулировка нашла отражение в ряде летописей, где рассказывается о данном конфликте (Иоас. лет., с. 155; ПСРЛ, VI, 1853, с. 249; ПСРЛ, XX, 1, 1910, с. 382; ПСРЛ, XXVIII, 1963, с. 344). Другие летописи ограничиваются лаконичным сообщением: «Тое же зимы сведен был архиепископ Серапион с архиепископыи в том, что Осифа не благословил [т. е. отлучил, наложил клятву]» (ПСРЛ, VIII, 1859, с. 234–236; ср.: ПСРЛ, XIII, 1, 1904, с. 11; ПСРЛ, XXII, 1, 1911, с. 516; ПСРЛ, XXXIV, 1978, с. 10; ПСРЛ, XXIV, 1921, с. 216). Между тем, новгородские летописи могут освещать дело иначе: «Свел князь велики Василей Ивановичь архи[е]пископа Серапиона с Великаго Новагорода . . . за то, что не благословил старца Иосифа на Ламском Волоце, что он из архиепископии из Новгородцкой прешел, с монастырем отказался в митрополию» (Новг. лет., 1879, с. 65, ср. с. 319; ср.: ПСРЛ, III, 1841, с. 147, 184, 247; ПСРЛ, IV, ч. 1, вып. 3, 1929, с. 537; ПСРЛ, XXX, 1965, с. 126, 201). Итак, по утверждению этих летописей, Иосиф не только перешел «в государство» великого князя, т. е. в его административное управление, но и самовольно поменял церковную власть (ср. не вполне убедительное обсуждение этого вопроса у Голубинского, II, 1, с. 638).

Серапион не признал решения соборов; находясь в заточении, он продолжал считать Иосифа отлученным от церкви («чюжа его имею низвержена», заявлял он в послании митрополиту Симону, см.: Иосиф Волоцкий, 1959, с. 333; ср. еще в этой связи послание Иосифа И. И. Третьякову 1510 г. — там же, с. 203–205; ср.: Плигузов, 1992, с. 1053). Настаивая на своей правоте, Иосиф ссылался на то, что «царьский суд . . . не посужается»; по его словам, он «бил челом тому государю, которой . . . всем нам общий государь, которого Господь Бог устроил Вседержитель во свое место и посадил на царском престо-

ле, суд и милость предать ему и церковное и монастырское и всего православнаго христианства всея Руския земля власть и попечение вручил ему» (Иосиф Волоцкий, 1959, с. 195–196).

Митрополит Симон имел самое непосредственное отношение к этому делу: именно с его благословения совершился переход Иосифа, и он возглавил соборы, оправдавшие Иосифа и осудившие Серапиона. Поскольку Серапион не подчинился решению соборов, сторонники Серапиона, считавшие, что он несправедно осужден митрополитом, заявляли, что Серапион «не благословил Симана митрополита, и он того дея не смеет служить» (см.: Иосиф Волоцкий, 1959, с. 207). Отметим, что конфликт Иосифа и Серапиона вписывается в полемику иосифлян и нестяжателей: позиция Серапиона обнаруживает вообще определенное сходство с идеологией нестяжателей (ср.: Ржига, 1929, с. 807–816; Плигузов, 1985, с. 29–32). Этот конфликт в какой-то мере был спровоцирован, возможно, тем обстоятельством, что Серапион сменил на новгородской кафедре Геннадия, близкого по своим взглядам к Иосифу.

²⁶ Иосиф Волоцкий обличает Зосиму в послании к Нифонту, епископу суздальскому, написанном между 1492 и 1494 гг. (РИБ, VI, № 120, стлб. 819–823; Иосиф Волоцкий, 1959, с. 160–162, 168–170; Казакова и Лурье, 1955, с. 425–426, 428–429; ср.: Хрущов, 1868, с. 123–129), и в посланиях к архимандриту Евфимию (Кобрин, 1966, с. 236–239; ср.: Тихонюк, 1992, с. 172–176) и к брату Вассиану Санину (Иосиф Волоцкий, 1959, с. 173–175), написанных в то же время (см.: Плигузов, 1992, с. 1048–1049); и затем в «Сказании о новоявившейся ереси...» (Казакова и Лурье, 1955, с. 471–473, 481–482), составившем вводную часть «Просветителя» (Иосиф Волоцкий, 1855, с. 51–61), ср. также 15-е слово «Просветителя» (там же, с. 570, 575). Следует иметь в виду, что обвинение Зосимы в ереси представлено главным образом в так называемой пространной редакции послания Иосифа к Нифонту, тогда как в другой, краткой редакции данного сочинения на это есть лишь глухой намек; совершенно так же и в «Просветителе» обличения Зосимы читаются не во всех списках. Вопрос о соотношении редакций того и другого произведения решался по-разному. По мнению А. А. Зиминой, выпады против Зосимы не содержались в первоначальной редакции как послания к Нифонту, так и «Просветителя» и были добавлены Иосифом Волоцким позднее (см.: Казакова и Лурье, 1955, с. 421–423, 500); ср. аналогичное мнение Н. П. Попова в отношении «Просветителя» (см.: Попов, 1913, с. 179 и сл.). Это могло бы означать, что какие-то претензии Иосифа к Зосиме были оформлены задним числом — вероятно, уже после ухода Зосимы с кафедры — в виде идеологических обвинений. Вместе с тем, по мнению Я. С. Лурье, прямые выпады против Зосимы имелись именно в первоначальных редакциях обоих произведений, а в дальнейшем были оттуда устранены

(Казакова и Лурье, 1955, с. 151–152, 423–424, 438–460; Иосиф Волоцкий, 1959, с. 252); веские аргументы в пользу этой точки зрения были высказаны А. И. Плигузовым (Плигузов, 1992, с. 1048–1049; Плигузов, 1993). Как утверждает Плигузов, «Просветитель» был написан приблизительно в то же время, что и послание к Нифонту, однако после послания: первая редакция «Просветителя» была написана между 1 сентября 1492 г. и 17 мая 1494 г., вторая редакция — после 1511 г. (см.: Плигузов, 1993, с. 133–135). Таким образом, все сочинения, отличающие Зосиму в ереси, были созданы, по-видимому, в то время, когда Зосима был митрополитом.

²⁷ Иначе обстояло дело, между тем, с патриархом Игнатием, поставленным при Лжедмитрии, которого церковь не поминала (при том, что каноничность его избрания не вызывает сомнения и в первой четверти XVII в. он мог еще считаться законным патриархом, см.: Левитский, 1886–1887, с. 51; Ульяновский, 1991, с. 56). Указание Макария, что имя Зосимы не встречается в синодиках, по которым совершалось поминовение русских митрополитов, не соответствует действительности (см.: Макарий, VI, с. 113, примеч. 157): имя Зосимы может быть пропущено в отдельных синодиках, равно как и имена других митрополитов (см.: Ильинский, 1905, с. 235, примеч. 1), но это само по себе не показательно. Гораздо важнее то обстоятельство, что Зосиму продолжают помянуть старообрядцы, отражающие традицию первой половины XVII в. (см.: Пыпин, 1883, с. 16).

Как установил В. В. Дергачев, Зосима был анафематствован на соборе 1504 г. (вместе с юрьевским архимандритом Касианом, Федором и Волком Курицыным и др.), но затем реабилитирован. До нас дошел текст анафематствования (РГБ, ф. 304, № 740, л. 116об.–117об.); см.: Дергачев, 1990, с. 184–185; ср.: Петухов, 1895, с. 37–38. Именно этим, по-видимому, и объясняется отсутствие имени Зосимы в некоторых синодиках.

²⁸ По сообщению некоторых летописей, Зосима оставил кафедру потому, что непомерно держался питья и не радел о церкви Божией (ПСРЛ, IV, 1848, с. 184; ПСРЛ, VIII, 1859, с. 228; ПСРЛ, XXXIX, 1994, с. 168; ПСРЛ, XX, 1, 1910, с. 361), но эти обвинения, несомненно, имеют идеологическую подоплеку (см.: Веселовский, 1947, с. 345). Степенная книга сообщает, что Зосима был лишен митрополии «за некое преткновение» (ПСРЛ, XXI, 2, 1913, с. 368, 568).

²⁹ Это существенно, поскольку епископы, оставляющие кафедру, вообще говоря, не именовались архиереями и не служили по-архиерейски (см.: Голубинский, II, 1, с. 577, примеч. 1; Голубинский, II, 2, с. 36, ср. с. 33; ср.: Голубинский, I, 1, с. 355–359). Ср., например, отписную грамоту новгородского архиепископа Сергия об оставлении им владычной кафедры (около 1484 г.): «... оставих той

великий степень святительства, архиепископию Великого Новгорода и Пскова, и изидох в смиренный в иноческий образ; и отныне ничтоже могу святительская действовати, ниже архиепископ нарицатися» (РИБ, VI, № 112.I, стлб. 751; РФА, II, № 70, с. 237; ср. еще аналогичные грамоты конца XV — начала XVI в.: РИБ, VI, № 110, 112, стлб. 747, 751, 752; РФА, II, № 77, 79, 85, 97.I, 99, с. 253, 258, 272, 300, 303). Геннадий, архиепископ новгородский, в повольной грамоте на поставление Симона в митрополиты (1495 г.) пишет: «Что ми есте прислали грамоту, возвещаа нашему смиренью, что отец Зосима митрополит . . . оставил стол руския митрополия и, пришед в святую великую соборную церковь, пред всеми оморф свой на престоле положил, и свидетеля на то Господа Бога нарицаая, яко невозможно ему к тому святительская действовати, ни митрополитом нарицатися, и отойде в монастырь в смирено иноческое жительство. . .» (РИБ, VI, № 121, стлб. 834–835). Здесь цитируется типичная формула отписной грамоты, которую давали в подобных случаях архиереи и которую, видимо, потребовали от Зосимы. Тем более показательно, что Зосима считает для себя возможным «святительская действовати».

³⁰ Показательно в этом смысле, что Зосима окончил свои дни среди нестяжателей в Кирилловом Белоозерском монастыре (ПСРЛ, XXX, 1965, с. 138; Амвросий, 1827, с. 100–101).

³¹ Аналогичные протесты вызывает в дальнейшем наименование «Новый Иерусалим», данное патриархом Никоном основанному им Воскресенскому монастырю. См.: Гиббенет, II, с. 196–197, 367; Никон, 1982, с. 149–159; Субботин, VII, с. 380, 421.

³² Ср.: «. . . смиренны Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потщався написати пасхалию на осмую тысящу лет, в нейже чаем всемирнаго пришествия Христова» (Тихонюк, 1986, с. 61; РИБ, VI, № 118, стлб. 800; Идея Рима. . . , с. 124).

³³ Ср.: «И якоже бысть в лето пръвое по вознесении Господа Бога и Спаса нашего Иуса Христа на небеса, събрашася апостоли въедино и засведетелствоваше, утвержаше веру, яже в Христа Бога. И по сшествии Святаго Духа на вся апостолы, бывшая тогда ту, утвердивше веру, яже в Христа Бога, и запечатлевше Святым Духом, предаша Божии церкви и всем православным, верующим в Христа Бога. И разсеяшася по всеи вселенней и в вся языки, проповедающе веру, яже в Христа Бога, учаще и предаваше Божественая писания на утвержение православныя веры, яже в Христа Бога, и крещаше в имя Отца и Сына и Святаго Духа вся языки, и прославися Божественая вера Христова по всеи вселенней» (Тихонюк, 1986, с. 59; РИБ, VI, № 118, стлб. 797; Идея Рима. . . , с. 123).

³⁴ Ср.: «И утвърди православную веру, яже в Христа Бога, и наречен бысть вторый Константин» (Тихонюк, 1986, с. 60; РИБ, VI, № 118, стлб. 798; Идея Рима. . . , с. 124).

Отметим, что как киевский князь Владимир, так и император Константин могли считаться прародителями московского великого князя. Так, митрополит Иона в послании киевскому князю Александру Владимировичу 1450 г. заявляет, что «христоробивый великий князь Василей Василичевич» решил поставить его на митрополию, «ревную святым своим прародителем, благочестивому святому первому православному равному святым апостолом царю Константину и великому князю Владимиру» (РФА, I, № 65, с. 216; РИБ, VI, № 66, стлб. 560).

³⁵ «Великие Минее Четии» включали в себя, помимо житий святых, наиболее авторитетные «четыи» тексты, включая Новый Завет с толкованием, толковые Псалтыри, святоотеческие писания, праздничные и похвальные слова и т. п. В предисловии к «Великим Минеем Четиим» митрополит Макарий заявляет, что здесь «все святые книги събраны и написаны которые в русской земле обретаются» (см.: ВМЧ, оглавление, с. 2; ср.: Евфимий, 1847).

³⁶ Эта фраза фигурирует затем и в так называемом «Послании к великому князю» или «Послании о крестном знамении», написанном, видимо, в 1523–1526 гг., которое может приписываться Филофею (Идея Рима. . . , с. 162–168; Малинин, 1901, прилож., с. 49–56); Н. В. Сеницына называет автора данного послания «Продолжателем Филофея» или «Псевдофилофеем» (см.: Сеницына, 1993, с. XXVIII; ср.: Идея Рима. . . , с. 162; об отношении «Послания на звездочетцев» и «Послания к великому князю» см. также: Гольдберг, 1974, с. 79–86). Обращаясь к великому князю Василию Ивановичу, автор послания говорит: «Да аще добре устроиши свое царство, будеши сын света и граженин [гражданин] вышняго Иерусалима, яко же выше писах ти и ныне глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти. Уже твое христианское царство инем не останется, по великому Богослову [т. е.: по Апокалипсису]. . . » (Идея Рима. . . , с. 165, ср. с. 168; Малинин, 1901, прилож., с. 55–56, ср. с. 54).

³⁷ Еще яснее этот образ предстает в сочинении об обидях церкви («Послание к царю Ивану Васильевичу»), которое также обычно приписывается Филофею (Идея Рима. . . , с. 169–176; Малинин, 1901, прилож., с. 57–66; см. об этом сочинении: Гольдберг, 1974, с. 86–92); Н. В. Сеницына видит в авторе этого сочинения одного из продолжателей Филофея (см.: Сеницына, 1993, с. XXVIII; ср.: Идея Рима. . . , с. 169). Апокалиптический рассказ о Жене, бегущей от Змия в пустыню, прямо истолковывается здесь как перемещение Церкви из старого

Рима сначала во второй, а затем в третий Рим: «Бежание жены в пустыню — от стараго Рима опресночнаго ради служения [т. е. служения на пресном хлебе, объединяющего католиков с иудеями], понеже весь великий Рим падеся, и болит неверием Аполинариевы ереси неисцелно. В новый же Рим бежа, еже есть Костянтинь град, но ни тамо покоя обрет съединения их ради с латынею на осмом съборе [речь идет о Флорентийской унии], и оттоле костянтинопольскаа церькви раздрушися и положиися в поппраие, яко овощное хранилище [ср.: Пс. LVIII, 1; Ис. I, 8]. И паки в третий Рим бежа, иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святыа веры пусти беша и иже божественнии апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божиа спасителнаа его же познати истиннаго Бога. И еди-на ныне святаа съборнаа апостолскаа церковь вьсточнаа паче солнца в всей поднебесной светится, яко же Ной в ковчезе спасеный от потопа, правя и окормляа Христову церковь и утвержаа православную веру» (Идея Рима. . ., с. 171–172, ср. с. 174–175; Малинин, 1901, прилож., с. 62–63).

³⁸ Ср. отождествление православных христиан с римлянами у Вальсамона в ответах на вопросы Марка, патриарха Александрийского (1195 г.). По словам Вальсамона, православные христиане и суть римляне, независимо от их происхождения и от того, где они живут; поэтому, в частности, они должны подчиняться римскому праву (Раллис и Потлис, IV, с. 451; ср.: Питсакис, 1989, с. 104).

³⁹ Так, по утверждению Ивана Грозного, Христос «божественным своим рожеством Августа кесаря прославив в его же кесарство родитися благоизволи, и его и тем воспрослави и распространи его царство, и дарова ему не токмо римскою властью, но и всею вселенною владети, и Готфы, и Савроматы, и Италия, вся Далматия и Натолія и Макидония и ино бо — Ази и Асия и Сирия и Междоречие и Египет и Еросалим даже до предел Перских» (послание А. И. Полубенскому — Иван Грозный, 1951, с. 200). Знаменательно при этом указание на вселенский характер государственного идеала: в центре этого вселенского организма оказывается Рим, а Иерусалим фигурирует лишь как далекая пограничная провинция.

Ср. в этой связи также рождественскую стихирю: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие челоуеков преста. . .».

⁴⁰ Сходные идеи характерны также и для западного средневековья (см., в частности: Ейтс, 1975, с. 4). Характерно в этой связи изображение Августа на левой створке Миддельбургского алтаря Рожье ван дер Вейдена (XV в.): здесь изображено явление императору Богоматери с младенцем Христом, причем Август, стоя на коленях, молится явившемуся ему образу (собр. картинной галереи в Далеме, Берлин).

⁴¹ Ср.: «О царствах же и о странах пременение — не от звезд сие

приходит, но от все дающего Бога. О семь пророк Исая глаголетъ: „Аще послушаете мене, благаа земнаа снете, аще ли не послушаете, оружие вы поясть“ [Ис. LV, 2] — уста бо Господня глаголаша сия. И паки вопрошиша апостоли: „Господи, аще в лето се устраеши царьство Израилево“. Исус же рече „Несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи своєю областию“ [Деян., I, 6–7]. Да внемли, Господа ради, в которую звезду стали христианьская царства, еже ныне вси попрали от неверных. . .» (Идея Рима. . ., с. 143–144, ср. с. 154–155; ср.: Малинин, 1901, прилож., с. 41). И еще здесь же: «А о седми планитах и о дванадесят зодаех и о прочих звездах и о злых часех и о нарожении человечеством, в которую звезду или час зол или добр и получая счастьком и богатству и нищете и в нарожении добродетелем и злобам и долголетству жития и скращения смертию, — сия вся кошуны суть и басни. . . Верующе в злыя дни и часы, да о сем покаяния не приемлют, мнящесе, яко истинна суть, а в день судный страшен ответ примут и с еретики осужени будут, пременившие свет на тму и истинну на лжу. Аще бы злыя дни и часы сотворил Бог, почто грешных мучити ему? . . . А звезды, яко же и преже рекох, не помогут ничем, ни придадут, ни уимуть» (Идея Рима. . ., с. 142–143, 148, ср. с. 154, 157; ср.: Малинин, 1901, прилож., с. 39–40, 46). Соответственно, данное послание Филофея известно как под названием «Послание на звездочетцы и на латыны», так и под названием «Послание о злых днех и часех» (Малинин, 1901, прилож., с. 37, примеч. 1) или же в более полном варианте «Послание о планитах и о зодаех и о прочих звездах, и о часех злых, и о рожении человечеством в которую звезду, и о богатстве и нищете прелщающихся» (Идея Рима. . ., с. 139–140); оно может называться также «Послание о числех лет и о переходных звездах» (Гольдберг, 1974, с. 72, примеч. 17) — в последнем названии особенно явно звучит тема времени как основная тема этого сочинения.

⁴² Филофей цитирует здесь какое-то толкование на послания апостола Павла; в самих посланиях такой фразы не находится. Скорее всего, имеется в виду толкование Иоанна Златоуста на Послание к римлянам (ср.: Рим. I, 5–8), где говорится, в частности: «. . . бысть град Римский аки на некоем мира верху поставлен и от всех стран зримый. . .» (Апостол 1784 г., л. 230, ср. еще аналогичное место на л. 228). В Новом Завете слово «вселенная» (οἰκουμένη) может употребляться в значении «Римская империя» (Лк. II, 1).

Отождествление слов *Рим* и *мир* поддерживается, можно думать, их формальным сходством (одинаковым составом букв); при этом созвучие *Рим* — *мир* отражает, по-видимому, созвучие исходных латинских слов *urbs* и *orbis*, ср. особенно *urbi et orbi* (ср.: Топоров, 1987, с. 203 и сл.). Ср. характерную описку в рукописном сборнике сочинений Ефрема Сирина (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 126,

л. 141 об.): *мирьскаго* вместо *римьскаго* (см.: Беляков и Белякова, 1992, с. 27, примеч. 100).

^{42a} Это восприятие Москвы соответствует восприятию Рима как вечного города, конец которого означает конец света (ср.: Канторович, 1957, с. 292–294).

⁴³ Представление о том, что время имеет начало и конец, характерно именно для космологического сознания. Это представление обусловлено восприятием мира как тварного, сотворенного: предполагается, что время появляется с сотворением мира, с началом тварного бытия. См.: Успенский, 1989а, с. 36–37 (наст. изд., с. 45).

⁴⁴ Лобное место впервые упоминается в одном из списков Степенной книги под 1549 г. (см.: Карамзин, VIII, примеч. 182; Снегирев, 1861; Снегирев, 1842–1845, с. 353), и это, вообще говоря, может означать, что уже в это время в Москве совершалось шествие на ослы в Вербное воскресенье. По другим сведениям появление Лобного места относится к 1598–1599 гг.; так, в Пискаревском летописце читаем: «В том же году сделано Лобное место каменное. . .» (ПСРЛ, XXXIV, 1978, с. 202). Оба свидетельства не обязательно противоречат друг другу: можно предположить, что при Иване Грозном было воздвигнуто деревянное Лобное место, а при Борисе Годунове было построено соответствующее каменное сооружение.

⁴⁵ Подложный дарственный акт императора Константина папе Сильвестру был составлен на Западе в VIII в. (подложность его была доказана в XV в. Лоренцо Валлой). В подлинности этого акта не сомневалась и восточная церковь (и он был известен в греческом и славянском переводах), однако здесь он был истолкован в том смысле, что прерогативы, дарованные Константином римскому папе, принадлежат и константинопольскому патриарху и вообще всем патриархам, имеющим апостольское преемство. См.: Павлов, 1896, с. 18 и сл.

⁴⁶ Характерным образом папа Сильвестр упоминается затем в чине венчания Бориса Годунова, а именно в молитве («Бог Богом и Господь Господем. . .»), которую читает патриарх при помазании царя (см.: ДАИ, I, № 145, с. 248). В чинах венчания Ивана Грозного и Федора Ивановича эта молитва не фигурирует.

Достаточно любопытна также икона Воздвижения 1660-х гг. из праздничного ряда суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря (собр. музея им. Андрея Рублева), где папа Сильвестр изображен на фоне константинопольской св. Софии между Константином и Еленой вместо иерусалимского патриарха Макария (т. е. именно он, а не Макарий воздвигает здесь крест). Это может объясняться как ассоциацией Сильвестра и Константина (которая непосредственно восходит к «Сказанию о вене Константиновом»), так и связью Сильвестра с ие-

иерусалимской тематикой (которая появляется в контексте шествия на ослиати).

⁴⁷ С этим проектом, возможно, связано появление колокольни Ивана Великого, которая была либо достроена, либо выстроена снизу доверху в 1600 г. (Ильин, 1951, с. 82–83). Именно к этому времени относится построение каменного «Лобного места» (см. выше, примеч. 44).

К этому же времени относят и появление луковичных глав на московских церквях, которые отражают, видимо, представление об облике иерусалимского храма Воскресения; та же форма еще ранее обнаруживается в сионах, т. е. дароносных сосудах, изображающих церковь, — форма сионов воспроизводит ротонду Воскресения, воздвигнутую над Гробом Господним в Иерусалиме, и при этом сами сионы именовались «иерусалимами» (см.: Лидов, 1990). Ср. в этой связи заявление патриарха Никона о том, что всякая православная церковь есть образ иерусалимского храма: «И что суть множество повсюду святых церквей, еда не таяжде иеросалимская церковь и святой Сион? . . . Не погрешает истины, аще кто нарицает предложение [т. е. просфоромисание] святой Вифлиом и святилище, еже есть олтарь, гроб Христов. Ниже погрешит тот от истины, иже называет всякую православную церковь святой Сион или Новый Иеросалим» (Никон, 1892, с. 156, 158).

⁴⁸ Русские книжники могут говорить в этой связи о престолах «святых вселенских апостольских соборных церкви, иже вместо римския [и] константинопольския просиявша в богоспасаемом граде Москве святаго и славнаго ея Успения пречистыя Богородицы, иже едина во всей вселенней наипаче солнца светится» (Идея Рима. . . , с. 157, ср. с. 147, 152, 158; Малинин, 1901, прилож., с. 45, 50). Московский Успенский собор в Кремле символически представляет, таким образом, православную Церковь.

⁴⁹ Соответственно, в послании патриарха Филарета персидскому шаху Аббасу, увещающем его перейти в православие, Москва именуется «новым Израилем, вторым [т. е. новым] Римом» (РГБ., собр. Моск. Дух. Академии, № 214, л. 41об.–42).

⁵⁰ См., например, послания митрополита Ионы литовским епископам 1459–1460 гг. (РИБ, VI, № 81, 87, стлб. 623, 648–649; РФА, I, № 51, с. 187) или послание митрополита Филиппа в Новгород 1471 г. (РИБ, VI, № 102, стлб. 728–729), а также «Слово избрано еже на латыню. . . » (Попов, 1875, с. 384–385); такое же мнение, по-видимому, бытовало и среди греков — во всяком случае с ним полемизирует в 1463 г. Виссарион Никейский (см.: РФА, V, с. 999). Равным образом и старец Филофей пишет в своем «Послании на звездочетцев», что «Гречское царство разорится и не созиждется. . . , понеже они [греки] предаша

православную греческую веру в латинство» (Идея Рима. . . , с. 144, ср. с. 150, 155; Малинин, 1901, прилож., с. 41–42).

Если на Руси полагали, что Константинополь пал потому, что греки приняли унию (т. е. изменили православию), то папа Николай V, напротив, объяснял падение Константинополя тем, что они от унии отказались (т. е. изменили католичеству). В обоих случаях проявляются одни и те же представления о закономерностях исторического процесса. В одной из редакционных обработок послания Филофея обнаруживается, кажется, знакомство с этим мнением католиков: «И не дивися, избранниче Божий, яко латыни глаголють: наше царство Ромейское недвижимо пребывает, аще быхом неправу веровали, не бы Господь снабдел нас. Не подобает нам внимати прелести их, воистинну суть еретици, своею волею отпадъша от православныя христианския веры. . . » (Идея Рима. . . , с. 150; Малинин, 1901, прилож., с. 42).

⁵¹ Это представление о конце византийской истории могло поддерживаться, по-видимому, совпадением имен первого и последнего византийского императора. Так, например, в трактате митрополита Макария о церковных имуществвах (середины XVI в.) мы читаем: «От пръваго благочестиваго и равноапостольнаго святого царя Константина греческаго и все благочестивыа цари греческия, и до последняго благочестиваго царя Константина же греческаго, ни един от них не смел дръзнати или двинути, или взяти от святых церквей и монастырей. . . » (РФА, IV, прилож., № 47, с. 723, ср. № 48, с. 744). История Византии предстает, таким образом, как завершившийся цикл, который начинается и оканчивается царем Константином; ср. затем у Симеона Полоцкого в «Вертограде многоцветном»:

На Константине царство в Царьграде начася,
На тезоименитом онаго скончася.

Ср. старообрядческие слухи в середине XIX в.: после победы над Наполеоном в Царьграде воцарился Константин, который затем погибнет от очередного воплощения Антихриста (Покровский, 1992, с. 203).

⁵² На самом деле, в это время было еще одно независимое православное государство, а именно Грузия, — однако Грузия находилась на далекой периферии и как бы выпадала из русского восприятия истории.

⁵³ См. об этом в грамоте константинопольского патриарха Антония к великому князю Василию Дмитриевичу 1393 г. (РИБ, VI, прилож., № 40, стлб. 274 и сл.). Ср.: Дьяконов, 1889, с. 14, 25–26; Савва, 1901, с. 201 и сл.

⁵⁴ Подробнее об этом сочинении см. выше (примеч. 36).

⁵⁵ Под «Аполинариевой ересью» (речь идет об Аполлинарии Лаодикийском) имеется в виду служение на опресноках в католическом богослужении; с точки зрения православных, использование в богослужении хлеба без дрожжей означает отрицание человеческой природы Христа; одновременно католики сближаются с иудеями, у которых также пресный хлеб имеет культовую функцию.

⁵⁶ Согласно Уложенной грамоте на церемонии учреждения патриаршества патриарх Иеремия говорил, обращаясь к царю Федору Ивановичу: «Понеже убо ветхий Рим падеся Аполинариевой ересью, второй же Рим, иже есть Константинополь, агарянскими внуцы от безбожных турок обладаем, твое же, о благочестивый царю, великое Российское царствие, третьей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое в едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешися в всей вселенной, во всех христьянех, и по Божию промыслу и пречистые Богородицы милости и молитв ради новых чудотворцов великого Российского царствия Петра и Алексея и Ионы и по твоему царскому прошению у Бога, твоим царским советом, сие превеликое дело исполнитца» (Идея Рима. . . , с. 187; СГГид, № 59, с. 97; Шпаков, 1912, прилож. II, с. 42).

⁵⁷ При этом издавна пророчество о конце света связывалось на Руси с представлением о том, что Россия и Греция поменяются местами: «Повесть временных лет» под 1071 г. сообщает о появлении волхва, который предвещал, что реки потекут вспять, земли перейдут с места на место, и греческая земля станет там, где стоит русская, а русская окажется на месте греческой (ПСРЛ, I, 1, 1926, слб. 174). Поскольку эсхатологические переживания закономерно переплетаются с мессианистическими, падение Константинополя, воспринятое на фоне пророчеств такого рода, понимается как указание на мессианистическую роль России как оплота православия и предводительницу христианского мира.

⁵⁸ Некоторые исследователи пытаются усмотреть прямую связь между болгарским восприятием истории и последующей русской доктриной «Москва — третий Рим», — но, кажется, без достаточных оснований. Р. Поуп ссылается в этой связи на болгарский апокриф XIV в., где говорится о трех царствах — греческом, алеманском и болгарском, которые соответствуют царству Отца, Сына и Святого Духа (см.: Поуп, 1974; Поуп, 1975); он полагает, что Филофей знал этот текст и рассматривает его как один из возможных источников его послания. С этим, однако, трудно согласиться. Между прочим, Р. Поуп не обратил внимания на то очевидное обстоятельство, что в цитируемом им тексте находит отражение теория Иоахима Флорского; эта теория, насколько мы знаем, была чужда русским книжникам.

Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого

(К проблеме средневековой традиции
в культуре барокко)*

1. Идеологии петровской эпохи было свойственно представлять переживаемое Россией в начале XVIII в. время как некий исходный пункт, точку отсчета. Все предшествующее объявлялось как бы несуществующим или по крайней мере не имеющим исторического бытия, временем невежества и хаоса. Допетровская Русь получала в их сознании признаки энтропии. Идеальная Россия мыслилась как не соотнесенная с предшествующей, в предшествующей же России выделялись не присущие ей черты, а то, чего ей с позиции этого идеала не хватало. Следует отметить, что в самом этом нигилистическом подходе к прошлому объективно заложены были черты исторической преемственности.

Вычеркивая предшествующую историческую традицию, теоретик Петровской эпохи обращался к античности как к идеальному предку переживаемой им эпохи. Так, например, официальный титул императора в сочетании с наименованиями «отец отечества» и «великий» (все три наименования были приняты Петром одновременно — в 1721 г.) отчетливо указывал на римскую традицию и одновременно свидетельствовал о разрыве с русскими титулами¹. Современники не замечали, что само обращение к Риму как норме и идеалу государственной мощи было традиционно для русской культуры. Так, в политическое самосознание XVI в. органически входила идея кровной связи

* В соавторстве с Ю. М. Лотманом

русских князей и римских императоров. Об этом говорят «Послание» Спиридона-Саввы и «Повесть о князех владимирских», связывая Рюрика с потомством брата Августа Римского Прусом (Дмитриева, 1955, с. 162, 175, 188–189; ср. также с. 197, 208). Это же легло в основу многочисленных деклараций Ивана Грозного. В послании шведскому королю Иоганну III Грозный писал: «Мы от Августа Кесаря родством ведемся, а ты усужаешь нам противно богу» (Иван Грозный, 1951, с. 158). В дальнейшем преемственная связь российских монархов с Августом подчеркивается при венчании Петра II (первого русского императора, венчающегося на царство): «изыде великихъ государей царей российских корень, и самодержавствоваху в Велицѣй Россіи, от превысочайшаго перваго великаго князя Рурика, еже от Августа кесаря и обладающаго всею вселенною...» (Барсов, 1883, с. 111)².

И титул «царь» и сменивший его «император» фактически восходят к одному и тому же источнику, обозначая один и тот же историко-культурный объект, но в переводе на языки разных периодов русской культуры. В самом деле, слово «царь» этимологически восходит к «цѣсарь» и, следовательно, равнозначно императору (ср. нем. *Kaiser* «император», также восходящее к имени Цезаря, но в другой культурно-исторической традиции); когда Петр из русского царя становится русским императором, это означает не столько расширение власти, сколько именно культурную переориентацию³. То, что титулы «царь» и «император» воспринимались не как синонимы, а в качестве своего рода антонимов, свидетельствует о столкновении самих языков, на которых выражало себя культурное сознание этих эпох⁴.

Существенно при этом, что в новое время титул императора принадлежал лишь главе Священной Римской империи (которого до того, как Петр стал императором, русские называли «цесарем»), и, таким образом, принятие русским монархом императорского титула ставило его в один ряд с австрийским императором⁵: ориентация на Рим осуществлялась как непосредственно, так и через австрийский политический эталон.

2. Идея «Москва — третий Рим» по самой своей природе

была двойственной. С одной стороны, она подразумевала связь Московского государства с высшими духовно-религиозными ценностями. Делая благочестие главной чертой и основой государственной мощи Москвы, идея эта подчеркивала теократический аспект ориентации на Византию. В этом варианте идея подразумевала изоляцию от «нечистых» земель. С другой стороны, Константинополь воспринимался как второй Рим, т. е. в связанной с этим именем политической символике подчеркивалась имперская сущность — в Византии видели мировую империю, наследницу римской государственной мощи. Таким образом, в идее «Москва — третий Рим» сливались две тенденции — религиозная и политическая. При выделении второго момента подчеркивалась связь с первым Римом, что влекло затухание религиозного аспекта и подчеркивание аспекта государственного, «императорского». Исходной фигурой здесь делался не Константин, а «Август-кесарь». Выступая на первый план, государственность могла не освящаться религией, а сама освящать религию. Намеки на это видны уже у Ивана Грозного, писавшего Полубенскому, что Христос «божественным своим рождеством Августа кесаря прославив в его же кесарство родитися благоизволи, и его и тем воспрослави и распространи его царство, и дарова ему не токмо римскою властью, но и всею вселенною владети, и Готфы, и Савроматы, и Италия, вся Далматия и Натолия и Макидония и ино бо — Ази и Асия и Сирия и Междоречие и Египет и Еросалим, и даже до предел Перских» (Иван Грозный, 1951, с. 200). В приведенном отрывке характерно как указание на всемирный, географически «открытый», а не замкнутый характер государственного идеала, так и то, что центром этого вселенского организма оказывается Рим, а Иерусалим фигурирует лишь как далекая пограничная провинция.

Итак, двойственная природа Константинополя как политического символа позволяла двойное истолкование. В ходе одного подчеркивалась благость и священство, в ходе другого — власть и царство. Символическим выражением первого становится Иерусалим, второго — Рим. Соответственно идеал будущего раз-

вития Московского государства мог кодироваться в терминах той или иной символики. Характерно, что идея Москвы — третьего Рима достаточно скоро могла преобразовываться в идею Москвы — нового Иерусалима (ср.: Ефимов, 1912), что не противоречит первой идее, а воспринимается как ее конкретизация. В XVI в. русские полагают, что старый Иерусалим сделался «непотребным», будучи осквернен неверными сарацинами, и потому Иерусалимом должна называться Москва (с этим мнением специально полемизирует Максим Грек в «Сказании о том, яко не оскверняются святая николиже, аще и многа лета обладаеми суть от поганых», — Максим Грек, II, с. 292–293). Если в свое время воплощением церкви для русских была Святая София в Константинополе, то после 1453 г. ее место замещает иерусалимский храм Воскресения. Характерно, что патриарх Никон строит под Москвой Новый Иерусалим с храмом Воскресения, устроенным по точному подобию иерусалимского. Этот шаг был тем более значим, что он вызвал осуждение восточных патриархов, которые критиковали Никона именно за наименование «Новый Иерусалим» (Гиббенет, II, с. 196–197, 367; ср.: Лебедев, 1981, с. 70–74).

Таким образом, символ Византии как бы распадается на два символических образа: Константинополь понимается как новый Иерусалим — святой, теократический город и вместе с тем как новый Рим — имперская, государственная столица мира. Обе эти идеи и находят воплощение в осмыслении Москвы как нового Константинополя или третьего Рима, которые появляются после падения Византийской империи. Существенно при этом, что покорение Константинополя турками (1453 г.) приблизительно совпадает по времени с окончательным свержением в России татарского господства (1480 г.); оба эти события естественно связываются на Руси, истолковываясь как перемещение центра мировой святости — в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное, т. е. торжество православия над мусульманством.

С падением Константинополя московский государь оказывается единственным независимым правителем православного

мира, если не считать Грузии, которая с московской позиции представлялась скорее легендарным царством, нежели географической и политической реальностью. В условиях средневековой идеологии, когда только за носителями истинной веры признается право на истинное бытие, другие народы оказываются как бы несуществующими; таким образом, глава Московского государства оказывается на языке этих понятий властителем всего мира. В этих условиях политический и конфессиональный аспекты доктрины «Москва — третий Рим» соединяются в общем теократическом значении.

В новое время, когда за другими народами признается право на самостоятельное бытие вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, равновесие разрушается. Перед Москвой открываются два пути, требующих выбора: быть новым Иерусалимом или новым Римом.

3. Контакты Петра с Западом создавали культурную ситуацию, которая, прежде всего, бросалась в глаза своей новизной. Это не исключало того, что в собственном сознании реформаторов активно действовали стереотипы предшествующей культуры. В ряде случаев преобразования Петра могут рассматриваться как кардинальные переименования в рамках уже существующего культурного кода. Во многих идеях, на которых строилась система отношений петровской государственности с Западом, просматривается — то в виде полемики, то в форме продолжения, часто связанного с коренными трансформациями, — концепция «Москва — третий Рим». Идея эта в определенные моменты оказывала давление на реальную политику, в то время как на других этапах приобретала чисто семиотический характер.

Семиотическая соотнесенность с идеей «Москва — третий Рим» неожиданно открывается в некоторых аспектах строительства Петербурга и перенесения в него столицы. Из двух путей — столицы как средоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй. Ориентация на Рим, минуя Византию, ставила естественно вопрос о соперничестве за право исторического наследства с Римом

католическим. Ситуация эта в определенном смысле повторяла «спор о наследстве» между Римом и Новгородом, отразившийся в «Повести о белом клобуке». Следует при этом иметь в виду, что Петербург с определенной точки зрения воспринимался как исторический преемник Новгорода. Символика этого рода поддерживалась для людей Петровской эпохи, во-первых, указаниями на историческое право России на невский берег как на территорию новгородской пятины, во-вторых, связью Новгорода и Петербурга с одним и тем же патрональным святым — Александром Невским и, в-третьих, тем, что Петербург принадлежал к епархии архиепископа Новгородского и Псковского.

В этом контексте наименование новой столицы Градом Святаго Петра неизбежно ассоциировалось не только с прославлением небесного покровителя Петра Первого, но и с представлением о Петербурге как новом Риме. Эта ориентация на Рим проявляется не только в названии столицы, но и в ее гербе: как показал Ю. И. Виленбахов, герб Петербурга содержит в себе трансформированные мотивы герба города Рима (или Ватикана как преемника Рима), и это, конечно, не могло быть случайным. Так, перекрещенным ключам в гербе Ватикана соответствуют перекрещенные же якоря в гербе Петербурга; расположение якорей лапами вверх отчетливо выдает их происхождение — ключи в гербе римского папы также повернуты бородками вверх. Символика герба Петербурга расшифровывается именно в этой связи. С одной стороны, якорь — символ спасения и веры и в этом значении прекрасно известен в эмблематике барокко; сопоставление его с ключом естественно и уместно. Но одновременно якорь метонимически обозначает флот — помещенный на место ключей апостола Петра, он знаменует то, чем Петр (император, а не апостол) намерен отворить дверь своего «парадиза» (Виленбахов, устное сообщение). Таким образом, герб Петербурга семантически соответствует имени города: имя и герб предстают как словесное и визуальное выражение одной общей идеи.

Вместе с тем особое значение приобретает подчеркнутое на-

саждение в Петербурге культа апостолов Петра и Павла. Им посвящается собор в Петропавловской крепости, что должно было по первоначальному плану совпадать с центром города. В этом нельзя не видеть переключки с местом, которое занимает в семиотике городского планирования собор святого Петра в Риме.

В этой перспективе частое наименование Петербурга «парадизом» как самим Петром, так и людьми его окружения могло означать не просто похвалу избранного и возлюбленного кусочка земли, а именно указание на святость этого места. Так, Меншиков в письме Петру от 10 декабря 1709 г. называет Петербург «святой землей» (Письма и бумаги Петра, IX, 2, с. 1356). Само название «Санкт-Петербург» таит в себе возможность двойного прочтения, поскольку эпитет «святой» может относиться как к Петру (апостолу или императору — об этом мы еще скажем ниже), так и к городу. Если немецкое название «*Sankt Petersburg*» грамматически передает притяжательность и соответственно переводится как «город святого Петра», то принятое в России название «Санкт-Петербург» (с утратой посессивной частицы *-s*) затемняет это значение и может восприниматься как «святой город Петра»; уместно отметить, что русское название «Петербург», противостоящее немецкому «*Petersburg*», строится по славянской словообразовательной модели — при том, что оно составлено из иноязычных компонентов. Претензия Петербурга на святость находит выражение, наконец, и в тенденции к унижению московских святынь. Можно было бы в этой связи указать на настойчивое и демонстративное требование Петра строить в Москве театр именно на Красной площади, воспринимавшееся современниками как надругательство над святостью места (театр — «антицерковь», пространство бесовское).

В параллели Новгород — Петербург, Рим — Петербург была заложена характерная для культуры барокко идея двойничества. Так, фигура апостола Петра могла получать двойника в образе его брата апостола Андрея. Апостол Андрей воспринимался как более национальный для России, так как посетил Восточную Европу: согласно Повести временных лет, он пред-

сказал великое будущее Руси, поставил крест на Киевских горах и удивлялся баням в Новгороде. Таким образом, он был как бы «русским вариантом» апостола Петра, русским Петром. С этим связывается отчетливый культ апостола Андрея в идеологии Петровской эпохи: сразу же по возвращении из Великого посольства Петр учреждает орден Андрея Первозванного (эпитет «первозванный», вынесенный в название ордена, подчеркивал, что Андрей был призван Христом раньше Петра, что могло восприниматься как превознесение патрона Руси над патроном папского Рима). Флот получает «андреевский флаг». В качестве другого варианта Петра мог выступать равноапостольный св. Владимир. По крайней мере Феофан Прокопович в своей трагедии «Владимир» прозрачно придал крестителю Руси черты царя Петра.

Двойничество в символике барокко соединяется с широкой системой замещений. Так, Петербург, воспринимаемый не только как новый Рим, но и как новая Москва (новый «царствующий град», как его было повелено официально именовать), в практической жизни в качестве торговых ворот в Европу воспринимался как новый Архангельск. Однако это влекло за собой и символические толкования: покровителем Архангельска был Михаил Архангел — один из патронов Московской Руси. Победа Града Святого Петра над городом Михаила Архангела могла толковаться символически.

4. Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение Отечеству и одновременно ведущее к спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от «службы», представляется Петру ханжеством, а государственная служба — единственной подлинной молитвой. Феофан Прокопович проповедовал: «Вопросимъ естественнаго разума, ты ктолико еси, имѣешь невольныя рабы, или и вольныя служители, скажи же, молю тебе, когда служащему тебѣ велишь: подай пить, а онъ шапку принесть, угодно ли? знаю, что скажешь: и вельми досадно. Чтожь, когда велишь ему на село ѣхать осмотрѣть работнико-

въ, а онъ ниже мыслить о томъ, но стоя предъ тобою кланяется тебѣ, и хвалить тебе многими и долгими словами, сіе ужé и за нестерпимую укоризну тебѣ почитать будешь. . . . Помысли же отъ сего и о Бозѣ. Вѣмы, яко все наше поведеніе его премудрымъ смотреніемъ опредѣляется: кому служить, кому господствовать, кому воевать, кому священствовать, и прочая. . . . А отъ сего является, коликое неистовство тѣхъ, которіи мнятся угождати Богу, когда оставя дѣло свое, иное, чего не должны, дѣлають: судія, на примѣръ, когда суда его ждуть обидими, онъ въ церкви на пѣніи: да доброе дѣло: но аще само собою и доброе, обаче понеже не во время, и съ презрѣніемъ воли Божія, како доброе, како богоугодное быти можетъ? . . . О аще кая ина есть, яко сія молитва въ грѣхъ!» (Феофан Прокопович, II, с. 7–8). Сходные мысли высказывал еще в 1696 г. старец Авраамій в послании, адресованном Петру: «На царех, и на великих князех, и самодержцех, и на приказных их людях Господь Бог, чаю аз, не станет спрашивать долгих молитв, и поклонов многих, и стояния всенощнаго и подаiania убогим милостыни, и церквей и монастырей строения, ни протяженнаго поста»; по его словам, «самодержцем труды вместо долгих молитв, и многих поклонов, и псалмопения, и канонов, и всенощнаго келейнаго стояния» (Бакланова, 1951, с. 151–152; Волков, 1973, с. 317).

Святость Петербурга — в его государственности. С этой точки зрения и папский Рим (в отличие от Рима императорского), и Москва представляются синонимическими символами ложной, «ханжеской» святости. С позиции обоженной государственности старорусское православие казалось подозрительно смыкающимся с «папешным духом». Это определяло и известную симпатию Петра и Феофана к протестантизму, и актуальность критики католического Рима как Рима ненастоящего. Создавалась парадигма идей, в которой Рим «папешный» и Москва допетровская объединялись в противопоставлении Петербургу — истинному Граду Святаго Петра.

Характерное высказывание Петра I по этому вопросу передал протоиерей московского Архангельского собора Петр Алексеев в письме императору Павлу I. Сообщая, что, по сло-

вам Петра I, Никон «заразился духом папского властолюбия», П. А. Алексеев комментировал: «Не папская ли то гордость, чтоб Богом венчанного царя учинить своим конюшим» (Алексеев, 1863, стлб. 698–699). При этом имеется в виду церковный обряд «шествия на осляти», совершавшийся в Москве в Вербное воскресенье, когда патриарх, олицетворяющий Христа, ехал на коне, которого вел под уздцы царь; этот обряд был отменен при Петре (последний раз он совершался в 1696 г.). Итак, древнерусский церковный обряд, заимствованный русскими от греков (а именно из Иерусалимской церкви, см.: Никольский, 1885, с. 46–47), непосредственно ассоциируется с папским Римом.

В свете сказанного проясняется полемическая направленность пародийных церемоний Всешутейшего собора. Вопреки существующему мнению пародирование обряда избрания римского папы и других папских обрядов не лишено было актуального смысла. Высказывавшаяся исследователями мысль о том, что эти церемонии получили злободневность лишь после того, как в них издевательствам стало подвергаться патриаршество, представляется неточной. Для людей петровского окружения издевательства над папским Римом неизбежно превращалось в дискредитацию русского патриаршества, а насмешки над патриархом всея Руси сливались с пародированием власти папы римского.

5. Город, строившийся Петром, не мог обойтись без центрального патронального собора. Взгляд на Петербург с этой стороны обнаруживает, что аналогия с Римом определенно присутствовала в сознании строителей новой столицы. В городской цитадели, которая по первоначальным представлениям должна была располагаться в центре города, был построен собор Петра и Павла, задуманный как самое высокое здание в Петербурге. Любопытно отметить, что с перенесением мощей Александра Невского, исключительно торжественно обставленным Петром I, выявилась и ориентация патрональных святынь на связь с Новгородом. Таким образом, две патрональные святыни Петербурга ориентировали на русскую и вселенскую интерпретацию новой столицы. Одновременно сквозь «римскую» символику собора Петра и Павла просвечивала символика Москвы

как третьего Рима; после смерти Петра Петропавловский собор в Петербурге оказывается как бы заместителем Архангельского собора в Москве, поскольку он делается усыпальницей русских государей.

Если первой петербургской церковью был собор Петра и Павла, заложенный в день ангела царя (29 июня 1703 г. — это было первое публичное здание нового города), то второй стала церковь во имя Исаакия Далматского, заложенная в день рождения Петра, 30 мая 1707 г. Церковь была посвящена святому, в день памяти которого родился в 1672 г. царь Петр. Таким образом, обе церкви представляли как бы раздвоение некоего культового единства, связанного с небесными патронами царя. Тем более существенно различие между ними. С одной стороны, церковно-культурная значимость имен верховных апостолов Петра и Павла не могла быть сравнима со скромным местом Исаакия Далматского; в то время как этот последний напоминал людям Петровской эпохи в первую очередь о дне рождения их царя, апостолы Петр и Павел имели самостоятельный ореол церковно-культурных значений и вызывали воспоминания о всем комплексе идей вселенской церкви. С другой же стороны, в допетровской традиции культурный вес празднования дня ангела был значительно выше, чем царского дня рождения, имевшего светский и более приватный смысл⁶. Ввиду всего этого церковь Исаакия, хотя и была потенциальным конкурентом Петропавловского собора в качестве патрональной святыни города, имела более «европейский» характер — в отличие от «русско-вселенского» Петра и Павла. Этому способствовало и расположение церкви в «западной» Адмиралтейской части, тогда окраинной и населенной моряками (отсюда Морские улицы) — в значительной мере иноверцами, — и связь ее с явно протестантской традицией торжественного празднования дней рождений, вытекавшей из отсутствия у протестантов культа патрональных святых. Интересно, что в дальнейшем, с перенесением центра города на южный берег Невы и в ходе расширения города в XVIII — начале XIX вв., Исаакий превратился в главный собор Петербурга, как бы узурпировав функции, первоначально

предназначавшиеся Петропавловскому собору. При этом петровская деревянная церковь Исаакия была перестроена с явной и все более выступавшей от одного варианта к другому ориентацией на архитектуру св. Петра в Риме. Показательно, что в чин освящения Исаакиевского собора при Николае I предполагалось включить хождение крестного хода вокруг памятника Петру и пение вечной памяти покойному императору (см. об этом: Филарет, 1885–1888, IV, с. 332–333). Исаакиевский собор исторически оказался связанным с «императорским» культом Петра.

И следующие по времени петербургские храмы прямо или косвенно связаны с прославлением Петра и его дела. В 1710 г. на Петербургской стороне воздвигается Троицкая церковь, что, видимо, связано с условной датой основания Петербурга (в Троицын день, 16 мая 1703 г.), и затем по Выборгской дороге — церковь св. Самсония; выбор св. Самсония явно связан с панегирическим образом Петра — Самсона, разрывающего челюсти льва, возникающим после Полтавской победы (при этом церковь, конечно, была освящена не в честь библейского Самсона, а в честь преподобного Самсона странноприимца — подобное перенесение вполне обычно для Петровской эпохи). Наконец, пятой петербургской церковью становится храм Александра Невского, освященный в том же 1710 г. Таким образом, все первые петербургские святыни дешифруются символикой Петровской эпохи (ср. мотивы библейского Самсона и Александра Невского в фейерверках, эмблемах и т. п. петровского времени).

6. Имевшая место в дальнейшем сакрализация личности Петра привела к тому, что город святого Петра стал восприниматься как город императора Петра.

Сакрализация императора Петра началась еще при его жизни и имела глубокие корни в идеологии петровской государственности, несмотря на личную неприязнь Петра к торжественной ритуальности. Так Феофан Прокопович регулярно уподобляет императора Петра апостолу Петру, обыгрывая евангельские слова о Петре как камне, на котором будет воздвигнуто грядущее здание. По его словам, «въ Петрѣ нашемъ, въ которомъ мы первѣе видѣли великаго богатыря, по томъ же мудраго

владѣтеля, видимъ уже и Апостола» — он устроил нам и утвердил «вся благая, къ временной и вѣчной жизни полезная и нуждая» и «все то на немъ, яко на главномъ основаніи стоить» (Феофан Прокопович, II, с. 157). Евангельскому образу создаваемой церкви в речах Феофана соответствует государство и — уже — Петербург. Панегирическое сопоставление с апостолом Петром содержится уже в школьном «Действе о семи свободных науках» 1702–1703 гг., где к царю обращаются со словами:

Ты еси камень, в Христе-бозе нареченный,
Еже помазан есть царь и Петр прореченный
Самем им.

.....
На том камени, Петре, церковь укрепись,
А тобою о Христе церковь утвердися
Истинна.

(Пьесы школьных театров, с. 158–159)

Используя тот же образ, и сам Петр в письме Апраксину после Полтавской победы (от 27 июня 1709 г.) уподоблял одержанную «викторию» камню в основании Петербурга: «Ныне уже совершенной камень во основание Санкт-Петербурху положен с помощью Божиею» (Письма и бумаги Петра, IX, 1 с. 231, № 3259). Создается цепочка символов с государственным значением, в основе которых лежит образ апостола Петра, переносимый на образ Петра-императора.

Та же ассоциация Петра и камня реализуется в противопоставлении деревянной Руси и каменного Петербурга. Это противопоставление поддерживалось строжайшим запрещением возводить каменные здания где бы то ни было в России, помимо Петербурга: в 1714 г. Петр запретил в государстве «всякое каменное строение, какого бы имени ни было, под разорением всего имения и ссылкой». Тем самым фактически создается не только образ Петербурга как каменной столицы, но и образ деревянной России как ее антипода. Петербург мыслится как будущее России, но при этом создается не только образ будущего, но и образ прошлого ее состояния. Этот утопический образ России, воплощенный в Петербурге, отчетливо выражен

в словах Феофана Прокоповича: «Августъ онъ Римскій Императоръ, яко превеликую о себѣ похвалу, умирая проглагола: *кирпичный*, рече, *Римъ обрѣтохъ, а мраморный оставляю*. Нашему же Пресвѣтлѣйшему Монарху тщета была бы, а не похвала сіе пригласити; исповѣсти бо воистинну подобаеть, древяную онъ обрѣте Россію, а сотвори златую» (Феофан Прокопович, I, с. 113). Говоря о «златой России», Феофан имеет в виду прежде всего Петербург, который противостоит «России древяной»; для нас важна при этом и ассоциация Петербурга и Рима, Петра и Августа. И в другом месте Феофан восклицает, обращаясь к Петру: «Россія вся есть статуя твоя, изряднымъ мастерствомъ отъ тебе передѣланная» (Феофан Прокопович, II, с. 164) — камень начинает символизировать Россию и Петербург как ее воплощение, а Петр выступает в роли творца-демиурга, ваятеля, его преобразующего.

В результате такого осмысления Петербург как создание Петра естественно связывается с его именем и личностью и само название города воспринимается в этом плане. Это особенно наглядно проявляется в наименовании Петербурга «Петроградом», а также «Петрополем». Вообще название «Санкт-Петербург» или «Петербург» как сокращенный вариант того же названия переводится либо как «Град Святаго Петра» либо как «Петроград» ~ «Петрополь»; в первом случае отнесенность названия к апостолу Петру сохраняется, во втором — затушевывается и, соответственно, имя «Петроград» ~ «Петрополь» ассоциируется с императором, а не с апостолом. Традиция такого осмысления восходит, по-видимому, к петровскому времени: уже Феофан Прокопович эксплицитно связывает «царствующий Петрополь» с именем императора, подчеркивая при этом, что в императоре Петре мы «видимъ уже и Апостола» (Феофан Прокопович, II, с. 151, 157). Подобного же рода ассоциацию Петербурга с Петром I мы встречаем и в текстах конца XVIII — начала XIX в.:

Не венценосец ты в Петровом славном граде
Но варвар и капрал на вахтпараде.

(эпиграмма на Павла I — Гуковский и Орлов,
1933, с. 54)

От Волги, Дона и Днепра,
От града нашего Петра.

(К. Н. Батюшков. «Переход через Рейн»)

Пушкин употребляет наименование «Петроград» («Над омраченными Петроградом...») и «град Петра» («Красуйся, град Петров...») как однозначные; в обоих случаях имеется в виду город императора Петра. Так образ императора постепенно вытесняет образ апостола в функции патрона города; императору Петру начинают приписываться не только исторические качества основоположника и строителя, но и мифологические — покровителя и защитника⁷.

7. Идеиное бытие Петербурга мыслилось в связи с тремя временными моделями. Как «новая Голландия», реальное воплощение идеала «регулярного государства» Петербург включался в европейское реально-историческое время. Это проявилось в речах Петра и его сотрудников, подчеркивавших быстроту создания нового города и акцентировавших момент переживаемого времени. Однако связь с идеей «Москва — третий Рим» могла включать Петербург и в мифологическую модель времени. В этом случае он, с одной стороны, с самого момента своего основания трактовался как вечный город, что явилось отражением веры в то, что, будучи новым и истинным «третьим Римом», он исключает возможность появления четвертого. С другой стороны, эта же мифология допускала возможность противоположного толкования. Противники реформы, считая, что истинный третий Рим — это Москва, и отрицая возможность четвертого, утверждали, что Петербурга нет вообще, что он имеет только кажущееся бытие, «мнится» и минет как наваждение.

Все три точки зрения отразились в последующих культурных моделях Петербурга. Первая — в частности, во вступлении

к «Медному всаднику» («Прошло сто лет, и юный град . . . вознесся»). Вторая получила специальную трактовку в соединении с идеей исторической молодости Петербурга: если говоря о Риме как «вечном городе», обычно имеют в виду его непрерывное бытие сквозь толщу прошедших веков, то «вечность» Петербурга осмыслялась как «вечность будущего». Третья точка зрения отразилась в широком круге текстов «петербургской» литературы (в первую очередь Гоголь, Достоевский, символисты)⁸.

Примечания

¹ На медалях в честь коронации Екатерины в 1724 г. Петр изображен «в римской одежде под балдахином стоящий» (см.: Барсов, 1883, с. 115) — римская одежда явно связана с императорским титулом.

² Знаменательно также упоминание чаши Августа, наряду с шапкой Мономаха, во вступлениях к чинам венчания Ивана Грозного и Федора Ивановича. См.: Дмитриева, 1955, с. 183–184, 194.

³ Весьма характерно в этом смысле противопоставление «цесаря» и «кесаря» в древней славянской редакции евангельского текста (Ин. XIX, 15). Ср., например, в Супрасльской рукописи: «не имамы цѣсарѣ развѣ кесара» (Северьянов, 1904, с. 435), в Мариинском евангелии: «не имамъ цѣрѣ. тькмо кесара» (Ягич, 1883, с. 393), в Изборнике 1073 г.: «Не имамы цѣсара, нъ кесара» (Срезневский, III, стлб. 1461) или в Мстиславовом евангелии XII в.: «Не имамъ цесара, тьк'мо кесара» (Карский, 1962, с. 19); в позднейшей редакции вместо «цесаря» стоит «царя». Соответственно противопоставление «цесаря» (или «царя») и «кесаря» выступает как противопоставление византийской и римской верховной власти. Не случайно перед тем, как назвать себя «императором», Петр называет Ромодановского — так сказать, своего двойника — «князь-кесарем» (см. подробнее: Успенский, 1982а, с. 211–212 — наст. изд., с. 157–158); и то, и другое наименование знаменует ориентацию именно на Рим.

Исходная синонимичность слов «император» и «цесарь» отразилась в наименовании членов императорской семьи. Когда Петр принял титул императора, возник вопрос: как именовать царицу и царевен; в русском языке не было соответствующих слов. Сенат и Синод на «конференции» в синодальной крестовой палате в Москве 23 декабря 1721 г. решили: супругу царя именовать «Императрицею, или Цесаревую», а детей «Цесаревнами» (любопытно отметить, что эти формы представляют собой морфологические полонизмы). Петр утвердил это решение, заменив «Цесареву» на «Императрицу, ее цесаревино величе-

ство», причем в Манифесте это аргументировалось ссылкой на «православных императоров греческих» (Соловьев, IX, с. 539); о том, что царевен стали называть «цесаревнами», свидетельствует Берхгольц (II, с. 55); между тем дочери Ивана Алексеевича продолжали именоваться «царевнами», а жена его (Прасковья Федоровна) — «царицей». Впоследствии «цесаревич» стал означать исключительно наследника престола. В Учреждении об императорской фамилии, изданном императором Павлом 5 апреля 1797 г., говорится, что титул этот принадлежит «одному объявленному всенародно наследнику престола» (§ 31, ср. также примеч. к § 30). В акте о престолонаследии, обнародованном в тот же день, Павел назначил наследником своего старшего сына Александра, который и стал именоваться «цесаревичем». Тем не менее 28 октября 1797 г. был издан манифест, по которому тот же титул цесаревича был дарован второму сыну Павла — великому князю Константину Павловичу, «во мзду и вящее отличие»; в отличие от Александра, который назывался цесаревичем до того, как стал императором, Константин Павлович сохранял этот титул пожизненно. О новизне и неустойчивости титула «императрица» может свидетельствовать «Песнь», сочиненная Третьяковским в 1730 г. в Гамбурге по случаю коронации Анны, где государыня именуется «императрикс»; это наименование привлекло внимание Тайной канцелярии, и поэту пришлось давать объяснения по этому поводу. Знаменательно, однако, что, когда Третьяковский сослался на латинскую форму, дело было немедленно прекращено: объяснение признано было удовлетворительным (см.: Мельников, 1897).

⁴ Принятие Петром императорского титула вызывает протест в консервативных слоях населения: поскольку Рим понимается как царство Антихриста, старообрядцы видят в этом доказательство того, что Петр — Антихрист. Так, основатель старообрядческой секты странников Евфимий заявлял в 1784 г.: «Понеже Петр не прият на ся царскаго имени; восхоте по римске именоватися император» и делал отсюда вывод о сатанинской природе Петра (Кельсиев, IV, с. 253); в 1855 г. старообрядец федосеевского согласия И. М. Ермаков показал на следствии: «*Императором* Александра Николаевича не признаю, а признаю его *царем*. Титул же императорский . . . Петром великим заимствован от нечестиваго сатанинскаго папы Римскаго. Титул *император* значит Перун, Титан или Дьявол» (Кельсиев, I, с. 220).

⁵ Не случайно Вена болезненно реагировала на этот шаг. См. о реакции венского двора: Флоровский, 1972. Соответствующее восприятие слова «цесарь» отразилось в наименовании австрийских подданных «цесарцами» (Даль, IV, с. 574).

⁶ Ср. сообщение Котошихина о праздновании дня рождения царя, царицы и их детей в допетровской Руси (Котошихин, 1906, с. 18, 76).

⁷ Если первоначально замена названия «Петербург» на «Петроград» воспринимается в связи с переосмыслением города апостола Петра как города императора Петра, то в дальнейшем ей придается другое значение, а именно она понимается как отказ от иноязычного наименования — замена немецкого имени на русское. Такое понимание мы встречаем уже во второй половине XIX в. См., например, эпиграмму 1880-х годов по поводу славянофильства петербургских ученых немецкого происхождения:

Москва, умолкни.
Здесь Петербург стал Петроград,
Здесь Гильфердинг, Фрейганг и Миллер
Дела славянские вершат.

(Вересаев, 1929, с. 15)

В XX в. по несколько иным причинам академика Ольденбурга называли академиком Ольденградом (см. письма Г. А. Ильинского к М. Г. Попруженко 1928 г. в изд.: Костадинова, Флорова, Димитрова, 1968, с. 135, 138, 139); в основе этой словесной игры лежит переименование Петербурга в Петроград, официально узаконенное в 1914 г.

⁸ С подобной трактовкой Петербурга у символистов полемизирует молодой Мандельштам. В сборнике Мандельштама, демонстративно названном «Камень» (см. выше о символике камня в отношении к Петру и Петербургу), побеждает ампириный и имперский образ города:

А на Неве — посольства полумира...

В свете сказанного возможно осмысление дальнейшего поворота Мандельштама от камня к дереву:

И я теперь не камень,
Но дерево пою.

Так, символика средневековья, пройдя через века, воздействует на идейно-художественное сознание поэтов.

Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен

1. Самозванчество не представляет собой чисто русского явления, но ни в какой другой стране явление это не было столь частым и не играло столь значительной роли в истории народа и государства (ср.: Чистов, 1967, с. 29). Историю России нельзя написать, обходя проблему самозванчества: по словам Ключевского, «у нас с легкой руки первого Лжедмитрия самозванство стало хронической болезнью государства: с тех пор чуть не до конца XVIII в. редкое царствование проходило без самозванца» (Ключевский, III, с. 26). С начала XVII и до середины XIX в. едва можно обнаружить два-три десятилетия, не отмеченные появлением нового самозванца на Руси; в некоторые периоды самозванцы насчитываются десятками (Чистов, 1967, с. 32, 179–180).

Корни этого явления остаются до конца не выясненными. Исследователи по большей части пытались решить проблему самозванчества в социальном или политическом ключе — в социальном плане самозванчество трактуется как одна из специфических и устойчивых форм антифеодального движения, тогда как в политическом плане оно предстает как борьба за власть. Однако ни тот, ни другой подход не выявляет специфики самозванчества как культурного явления: как мы увидим ниже, самозванчество в широком смысле отнюдь не всегда связано с социальными движениями и совсем не обязательно связано с борьбой за реальную власть. Для понимания сущности самозванчества необходимо, очевидно, вскрыть культурные механизмы, обуславливающие данный феномен, т. е. обратиться к рассмотрению (в историческом ракурсе) идеологических представлений русского общества. Существенный шаг в этом направлении был сделан К. В. Чистовым, который весьма убедитель-

но показал связь самозванчества с утопической легендой о возвращающемся царе-избавителе: самозванчество, с точки зрения Чистова, и представляет собой реализацию этой легенды (Чистов, 1967). Принимая целиком выводы Чистова, мы должны отметить, что его объяснение не является исчерпывающим. Этот подход, вообще говоря, объясняет не столько появление самозванца, сколько общественную реакцию на его появление, т. е. тот отклик и ту поддержку, которые он получает в народных массах; вместе с тем, он акцентирует важный аспект интересующего нас явления, а именно веру в самозванца. Очевидно, между тем, что проблему самозванчества невозможно решить, не углубляясь в психологию самозванцев, т. е. в тот круг представлений, который непосредственно мотивировал их действия. Мы попытаемся показать, что в основе этой психологии лежат религиозные представления; иначе говоря, мы рассмотрим религиозный аспект самозванчества как явления русской культуры.

2. Совершенно очевидно, что психология самозванчества непосредственно связана с отношением к царю, т. е. с особым восприятием царской власти. Самозванцы появляются в России лишь тогда, когда в ней являются цари, т. е. после установления и стабилизации царской власти (случаи самозванного притязания на княжеский престол неизвестны). Между тем специфика отношения к царю определяется прежде всего восприятием царской власти как *власти сакральной, обладающей божественной природой*. Можно полагать, что самозванчество как типичное для России явление связано именно с сакрализацией царя (которая, в свою очередь, связана с византизацией монаршей власти). Более того: появление самозванцев может как раз свидетельствовать о начинающемся процессе сакрализации монарха¹; не случайно, может быть, первый самозванец появляется в России вскоре после того, как в церемонию поставления на царство входит, наряду с коронацией, миропомазание, что как бы придает царю особый харизматический статус: в качестве помазанника царь уподобляется Христу (ср.: *χριστός*

«помазанник») и соответственно с начала XVIII в. может даже именоваться «христом»².

Необходимо отметить, что само слово «царь» выступает в Древней Руси как сакральное слово и, соответственно, характеризуется той неконвенциональностью в отношении к языковому знаку, которая характерна вообще для сакральной лексики; тем самым, называние себя царем никак не может рассматриваться как чисто произвольный, волюнтаристский акт³. Капитан Маржерет говорит в своих записках (1607 г.): «В рассуждении титула русские думают, что слово *царь*, употребляемое русскими государями, важнее всех титулов на свете. Императора Римского они именуют *цесарем*, производя это имя от Цезаря; прочих же государей *королями*, подражая полякам; владетеля персидского называют *кизель баша*, а турецкого *великий господарь Турский*, т. е. великий господин Турецкий. Слово *царь*, по их мнению, находится в Св. Писании, где Давид, Соломон и другие государи названы: царь Давид, царь Соломон. Посему они говорят, что имя царя, которым Богу угодно было некогда почтить Давида, Соломона и других властителей иудейских и израильских, гораздо более прилично государю, нежели слово *цесарь* и *король*, изобретенное человеком и присвоенное, по их мнению, каким-нибудь завоевателем» (Устрялов, I, с. 254). Итак, имя царя признается созданным не человеком, но Богом; соответственно, царский титул противопоставляется всем остальным титулам, как имеющий божественную природу. Еще более существенно, что данное слово применяется к самому Богу: в богослужебных текстах Бог часто именуется царем, и отсюда устанавливается характерный параллелизм царя и Бога, как бы исходно заданный христианскому религиозному сознанию⁴, — параллелизм, выражающийся в таких парных словосочетаниях, как «Небесный Царь» (о Боге) — «земной царь» (о царе), «Нетленный Царь» (о Боге) — «тленный царь» (о царе)⁵, ср. также наименование царя «земным богом», отмечающееся в России с XVI в⁶.

В этих условиях самый факт называния себя царем — независимо от обладания действительной властью — имеет несо-

мненный религиозный аспект, так или иначе означая претензию на сакральные свойства. Характерно, что Лжедмитрия называют так, как называют Христа, — «праведное солнце»⁷; в Баркулабовской летописи о нем говорится: «онъ есть правдивый певный црѣ восточный дмитръ ивановичъ праведное слнце» (Войтович, 1977, с. 198) — насколько нам известно, это первый случай такого наименования по отношению к царю⁸. В этом смысле самочинное объявление себя царем может быть сопоставлено с провозглашением себя святым, как это, например, имеет место у русских хлыстов и скопцов. Действительно, в некоторых случаях эти две тенденции совпадают: так, известный Кондратий Селиванов, в котором скопцы видели воплощение Христа, почитался одновременно и за императора Петра Третьего (Кельсиев, III, с. 62–98): согласно учению скопцов, «в начале был Господь Саваоф, потом Иисус Христос, а ныне Государь Батюшка Петр Феодорович, Бог над Богами и Царь над Царями» (там же, III, с. 75; ср. еще с. 81). Равным образом скопческая «богородица» Акулина Ивановна признавалась как Богородицей, так и императрицей Елизаветой Петровной и, соответственно, считалась матерью Кондратия Селиванова как царя и Бога (там же, с. 63, 81, 106–107)⁹; другая «богородица» скопцов, Анна Софонова, считала себя великой княгиней Анной Феодоровной, супругой наследника цесаревича Константина Павловича (там же, с. 108).

Вообще наряду с самозванцами, принимавшими имя того или иного царя, в России существовали самозванцы, принимавшие имя того или иного святого или же претендовавшие на какие-то специальные полномочия, полученные свыше; в некотором смысле это явления одного порядка. Так, например, в первой половине XVIII в. в Сибири появляется самозванный Илья-пророк (см.: Покровский, 1972); отметим, кстати, что и в упомянутом выше Кондратии Селиванове могли видеть Илью-пророка¹⁰. В конце XVII в. Кузьма Косой (Ельченин), возглавивший на Дону одно из старообрядческих движений, называл себя «папой» (Соловьев, VII, с. 429) и утверждал, что он должен поставить на трон царя Михаила (Дружинин, 1889, с. 97, 148, 267, 277), которого при этом он признавал самим Богом¹¹; согласно же

другим сведениям, он сам себя считал царем Михаилом, т. е. и царем и Богом вместе (Чистов, 1967, с. 90; ср.: ДАИ, XII, № 17, с. 139, 196)¹². Самозванные цари Михаилаы, так же как и люди, считавшие своей миссией возвести царя Михаила на престол, появлялись в России и позже.

3. Идея богоустановленности царской власти определяет актуальную для России — в частности для России XVII в. — дифференциацию царей «праведных» и «неправедных», где *праведный* означает не «справедливый», но «правильный». Так, Иван Тимофеев различает в своем «Временнике» царей подлинных («первосущихъ», «истинѣйшихъ и природныхъ») и царей по внешнему подобию («не сущихъ», «чрезъ подобство наскакающихъ на царство») (РИБ, XIII, стлб. 300, 393). Ни узурпация престола, ни даже законное в обрядовом отношении поставление на престол (венчание на царство) еще не делают человека царем. Не поведение, но предназначение определяет истинного царя; поэтому царь может быть тираном (как, например, Иван Грозный), но это ни в коей мере не говорит о том, что он не на своем месте. Итак, различаются цари по Божьему промыслу и цари по собственной воле, причем только первые признаются «царями»; иначе говоря, различаются безусловный и условный (конвенциональный) смыслы слова *царь*. Поэтому Лжедмитрий, в отличие от Ивана Грозного, с точки зрения Ивана Тимофеева не является царем (хотя он и был законно поставлен на царство), он — «самоцарь» (РИБ, XIII, стлб. 351). Равным образом и Борис Годунов, по мысли того же автора, задумал «самохотящъ намъ поставитися», «самоизволнѣ» сел на престол (РИБ, XIII, стлб. 326, 337, 356), и поэтому Иван Тимофеев царем его не признает; так же он относится и к Василию Шуйскому (см.: Вальденберг, 1916, с. 362, 364, 365, 369, 372).

Напротив, царь Михаил Федорович, как это подчеркивается в «Сказании» Авраамия Палицына, «не отъ человекъ, но во-истинну отъ Бога избранъ» (РИБ, XIII, стлб. 1237), причем это понимается не в том смысле, что избранием на земском соборе руководила воля Божия, а в том, что Михаил Федорович был еще «прежде рождениа его отъ Бога избранный и изъ чре-

ва матерня помазанный» (РИБ, XIII, стлб. 1247), и земский собор лишь как бы угадал это предначертание (см.: Вальденберг, 1916, с. 366); древнерусские книжники при этом не сообщают каких-либо практических указаний, позволяющих отличить истинного царя от неистинного.

Равным образом в «Послании на Угру» архиепископа ростовского Вассиана (Рыло) 1480 г., обращенном к Ивану Третьему, Вассиан противопоставляет татарского хана (Ахмата) как царя не подлинного — самозванца и узурпатора, который «разбойнически поплѣни всю землю нашу, и поработи, и воцарися . . . не царь сый, ни от рода царьска», — Ивану как царю истинному, «Богом утвержденному»: «И се убо который пророкъ пророчества, или апостоль который или святитель научи сему богостудному и скверненому самому называющуся царю повиноватися тебѣ, великому Русьскихъ странъ хрестьянскому царю» (ПСРЛ, VI, 1853, с. 228; ср.: ПСРЛ, VIII, 1859, с. 211); надо иметь в виду, что в период татарского владычества хана именовали на Руси «царем», но этот царь признается теперь самозванцем (к этому вопросу мы еще вернемся ниже). Ср. также сходную мотивировку в обличительном послании духовенства во главе с Ионой (будущим митрополитом) князю Дмитрию Шемяке 1447 г.; призывающем его покориться князю Василию Темному: «Или, господине, — спрашивают Шемяку духовные пастыри, — по нужи смѣемъ рещи, ослѣпила тя будетъ душевная слѣпота, возлюбленіемъ временныя и преходящія и помалѣ ни во что же бывающія чести и славы княженья и начялства, еже слышатися зовому и именовану быти Княземъ Великимъ, а не отъ Бога дарованно?» (АИ, I, № 40, с. 79, ср. также с. 82)¹³. И в данном случае самозванная власть (власть по внешнему подобию) противопоставляется власти богоданной (власти по природе), власть от себя противопоставляется власти от Бога: уместно отметить в этой связи, что именно Василий Темный впервые на Руси (т. е. первым из русских князей) более или менее последовательно именуется «царем» и «самодержцем»¹⁴ — в частности, «царем» называет

его митрополит Иона¹⁵, который и является, возможно, автором цитированного послания 1447 г.; таким образом, и в этом случае речь идет, в сущности, о богоизбранности царской власти.

Если истинные цари получают власть от Бога, то ложные цари получают ее от дьявола (см.: Вальденберг, 1922, с. 223–224). Даже церковный обряд священного венчания на царство и миропомазания не сообщает ложному царю благодати, поскольку от этих действий сохраняется лишь видимость, в действительности же его венчают и мажут бесы по приказанию дьявола (см. об этом во «Временнике» Ивана Тимофеева — РИБ, XIII, стлб. 373). Соответственно, если подлинный царь может уподобляться Христу (см. выше) и восприниматься как образ Бога, живая икона¹⁶, самозванец может восприниматься как лже-икона, т. е. идол. Тот же Иван Тимофеев в своем «Временнике» говорит о Лжедмитрии: «Еще ему вѣнъ сущу предѣль Рускія земля, самохотнѣ повинушася вси, идолу сущу, яко царю, поклонишася» (РИБ, XIII, стлб. 367); итак, царь как икона противопоставляется самозванцу как идолу.

4. Представление о божественном предназначении подлинного царя, об отмеченности его Божиим избранием со всей отчетливостью проявляется в исключительно устойчивом представлении об особых «царских знаках» — обыкновенно это крест, орел (т. е. царский герб) или солярные знаки, — будто бы имеющих на теле царя и свидетельствующих о его избранности. Это поверье играло важную роль в мифологии самозванчества: согласно многочисленным историческим и фольклорным источникам, именно с помощью «царских знаков» самые разные самозванцы — например, Лжедмитрий, Тимофей Акундинов, Емельян Пугачев и другие — доказывали свое царское происхождение и свое право на царский престол, и именно наличие каких-то знаков на их теле заставляло окружающих верить им и поддерживать их (см.: Чистов, 1967, с. 44, 66, 67, 71, 86, 118, 126, 127, 148–149, 185, 210). Так, например, в 1732 г. в Тамбовской губернии появился нищий, который заявил: «Я не мужик и не мужичий сын: я орел, орлов сын, мне орлу и быть. Я царевич

Алексей Петрович . . . есть у меня на спине крест и на лядвее родимая шпага» (Есинов, 1880, с. 422; Чистов, 1967, с. 126). Ср. материал следственного дела о Пугачеве: «И, побыв у Ереминой Курицы [*Еремина Курица* — имя казака] два дни, оной позвал ево, Емельку, в баню, и он ему сказал: «У меня рубашки нет». И Еремина Курица сказал: «Я де свою рубашку дам». И потом пошли только двое в баню. А как взошли в баню, и он, Емелька, разделся, то увидёл Еремина Курица на груди под титьками после бывших у него, Емельки, от болезни ран знаки и спросил ево, Емельку: „Што у тебя это такое, Пугачов, на груди та?“. И . . . он, Емелька, сказал Ереминой Курице: „А это знаки государственския“. И Еремина Курица, услыша оное, сказал: „Хорошо, коли так!“». И далее в том же деле читаем: «А как сели, то Караваев говорил ему, Емельке: „Ты де называешь себя государем, а у государей де бывают на теле царские знаки“, то Емелька встал з земли и, разодрав у рубашки ворот, сказал: „На вот, коли вы не верите, што я государь, так смотрите — вот вам царский знак“. И показал сперва под грудями . . . от бывших после болезни ран знаки, а потом такое же пятно и на левом виске. Оные казаки Шигаев, Караваев, Зарубин, Мясников, посмотря те знаки, сказали: „Ну, теперь верим и за государя тебя признаем“» (Восстание Емельяна Пугачева, с. 123, 125–126; Чистов, 1967, с. 148–149). В 1822 г. некий мещанин Старцев писал императору Александру о человеке, выдававшем себя за Павла Первого: «. . . известно мне, что он на теле своем имеет на крыльцах между лопатками возложенный крест, который никто из подданных Ваших иметь не может, кроме Высочайшей власти, а потому уповательно и на груди таковой иметь должен; по таковому имени возложенного на теле его креста быть должен не простолудин и не из дворян и едва ли не родитель Вашего Императорского Величества. . . » (Кубалов, 1924, с. 166–167; Чистов, 1967, с. 185). В 1844 г. крестьянин Клюкин говорил, что он был в бане с человеком, называвшим себя царевичем Константином Павловичем, «и видел у него грудь, обросшую волосами крестом, чего ни у одного человека не царской крови нет» (Чистов, 1967, с. 210)¹⁷. Примеры такого рода чрезвычайно типичны, и их легко можно

было бы умножить. Нет никаких оснований всякий раз видеть в подобных случаях сознательную мистификацию: несомненно, и сами самозванцы могли быть убеждены в том, что наличие тех или иных знаков на их теле определенным образом свидетельствует о их отмеченности.

Вообще представление о богоизбранности, мистической предназначенности царя может объяснить, как кажется, не только специфическую концепцию царской власти в Древней Руси (о чем шла речь выше), но и психологию самозванца. При отсутствии сколько-нибудь четких критериев, позволяющих отличать подлинного царя от неподлинного, самозванец, по-видимому, может до какой-то степени верить в свое предназначение, в свое избранничество. Показательно в этом смысле, что наиболее яркие самозванцы — Лжедмитрий и Пугачев — появляются тогда, когда нарушен естественный (родовой) порядок престолонаследия и тот, кто реально занимает царский трон, может, в сущности, сам трактоваться как самозванец. Так может восприниматься Борис Годунов, который, по выражению Ивана Тимофеева, «самоизволнѣ» сел на престол (см. выше), и так же, конечно, могла восприниматься Екатерина Вторая, вообще не имевшая никаких прав на русский трон. Наличие одного самозванца (в данном случае — самозванца на троне) провоцирует появление других: происходит как бы конкурс самозванцев, каждый из которых претендует на свою отмеченность (избранность). Как это ни парадоксально, в основе такой психологии может крыться именно убеждение, что судить о том, кто есть подлинный царь, должен не человек, но Бог¹⁸. Тем самым самозванчество представляет собой вполне закономерное и логически оправданное следствие из того понимания царской власти, о котором мы говорили.

Одновременно специфическая психология самозванчества основывается в той или иной степени на мифологическом отождествлении¹⁹. Характерно в этом смысле, что Пугачев, называя самого себя Петром Федоровичем, именует своего ближайшего сподвижника И. Н. Зарубина-Чичу «графом Чернышевым» (Документы ставки Пугачева, с. 55, 57, 127–139, 152 и др.,

№ 50, 54, 156–176, 198 и др.)²⁰. И другой самозванный Петр Третий — скопец Кондратий Селиванов, о котором уже шла речь выше, — имел своего «графа Чернышева» (им был другой руководитель скопцов — А. И. Шилов, см.: Ливанов, I, с. 207–208; Чистов, 1967, с. 182). Совершенно аналогично скопческая «богородица» Акулина Ивановна, называвшая себя «императрицей Елизаветой» (в конце XVIII в., т. е. после смерти Елизаветы Петровны) — о ней мы также упоминали выше, — имела приближенную, называвшую себя Е. Р. Дашковой (Ливанов, I, с. 426; Чистов, 1967, с. 182); то обстоятельство, что подлинная (а не самозванная) Е. Р. Дашкова была приближенной не Елизаветы, а Екатерины, лишь подчеркивает чисто функциональную роль наименования такого рода. В подобных случаях и м я оказывается как бы функцией от места. Не менее примечателен портрет Пугачева из собрания московского Исторического музея, где изображение Пугачева написано поверх портрета Екатерины (Бабенчиков, 1933): если портрет представляет в живописи параллель к собственному имени, то переписывание портрета адекватно акту переименования²¹.

5. Итак, сама концепция царской власти в Древней Руси предполагает противопоставление истинных, подлинных царей и царей по внешнему подобию, т. е. самозванцев. В этом смысле поведение самозванца предстает как карнавальное поведение — иначе говоря, самозванцы воспринимаются как ряженые.

При этом самозванчество очевидным образом связано с так называемой «игрой в царя», бытовавшей в Московской Руси в XVII в., — когда люди играли в то, что они цари, т. е. рядились в царей, воссоздавая соответствующие церемонии. Так, в записной книге Московского стола под 2 февраля 1634 г. значится: «Тово жъ дни князь Матвѣй, князь Оѡнасей да князь Иванъ, да князь Ондрей Шеховскіе видѣли государьскіе очи, а сказано имъ передъ государемъ: въ прошломъ во 128 [т. е. в 1620] году, извѣщаль на васъ государю царю и великому князю Михайлу Ѳедоровичю всеа Русіи Ондрей Голубовской, что вы въ вечеру у Илейки Бочкина были и затѣйнымъ воровскимъ обычаемъ вы князь Оѡнасей, и князь Ондрей, и князь Иванъ

и Илейка Бочкинъ называлъ тебя князя Матвѣя царемъ, а ты князь Матвѣй князя с братьею называлъ бояры, и сами вы въ томъ воровствѣ винулись. И по боярскому приговору, за то воровство велѣно было вас казнить смертию. И государь царь великій князь Михайло Ѳедоровичъ всеа Русіи, по прошеню отца своего государева, великого государя, святѣйшаго патріарха Филарета Никитича московского и всеа Русіи, въ то время васъ пожаловалъ, въ смерти мѣсто велѣлъ вамъ животь дать. И указалъ государь васъ за такіе ваши великіе вины розослать въ понизовые города по тюрьмамъ. А нынѣ государь царь и великій князь Михайло Ѳедоровичъ всеа Русіи, для блаженныя памяти отца своего государева, великого государя, святѣйшаго патріарха Филарета Никитича московского и всеа Русіи, пожаловалъ, велѣлъ васъ изъ опалы взять къ Москвѣ и велѣлъ вамъ свои государьскіе очи видѣть. И вамъ бы князю Матвѣю съ братьею впередъ свои великіе вины покрывать службою» (РИБ, IX, с. 550–551, ср. также с. 529).

Другое дело такого рода сохранилось в архиве Министерства юстиции. В 1666 г. в среду на первой неделе Великого поста тверской помещик Никита Борисович Пушкин подал в Москве челобитную, где извещал на своих крестьян «государево слово и дело»: «будто тверских моих деревнишек сельца Васильевского да сельца Михайловского крестьянишки мои завели неведомо какое воровство и, выбрав меж себя неведомо кого начальным человеком и называя его высоко, ходили с ним нынешней сырной [т. е. масленой] недели в субботу и всполохи чинили с знамены и с барабаны и с ружьем». Из показаний по этому делу выяснилось, что мужики одного крестьянина «называли . . . меж себя высоким человеком — царем»; при этом избранного царем Митьку Демидова мужики носили «сквозь село на носилках, а на голове у него была воронка», «а перед ним несли варенец [заквашенное топленое молоко, представляющее собой ритуальную еду на масленицу] да навязав на шест соломы сноп [ср. ношение и сожжение соломенных снопов или соломенного чучела в обрядовых проводах масленицы] да лукошошное обычая [sic!] да вместо знамени навязав на шест платишка . . . да

с собою поимали вместо ружья драницы [колотые дощечки в сажень длиной, употребляемые для кровли]». Затем крестьяне выбрали царем вместо Митьки Демидова Першку Яковлева, обрушившего на своих подданных царскую грозу: «в селе де Михайловском по Першкину приказу его ж братья крестьяне били батоги крестьянина — имени ему не упомнит — и он де им молился и говорил, что „Государь, пощади“»; «а на нем Першке в ту пору был кафтан зеленый, через плечо перевязь да на голове девичья лисья шапка. Да навязали вместо знамени на шест фату» (см.: Полосин, 1926, с. 59–61). Обоим крестьянским «царям» отсекли по два пальца правой руки: их, а также их сообщников били кнутом «нешадно» и сослали с семьями в Сибирь (см. там же, с. 62). Исключительно знаменательно, что все эти события происходили на масленой неделе и ознаменованы типичными атрибутами масленичного празднества (сноп соломы, варенец и т. п.). Переряживание в царя выступает, тем самым, как разновидность масленичного ряженья²². К сожалению, мы не знаем, когда именно, т. е. в какое время года, «играли в царя» князья Шаховские, но есть все основания думать, что это происходило на святки или на масленицу.

«Игра в царя» нашла отражение не только в исторических, но и в фольклорно-этнографических документах. Характерное описание этой игры мы находим в одной сказке, записанной в Пермской губернии: «Ребенок растет не по годам, а по часам. Начал играть с товарищами. Стали играть в цари. Кузнецов сын говорит товарищам: „Кричите: воротись река назад! У ково воротица, тот царь будет!“ — Те кричат, кричат — ничево: он скричал — и река воротилась. Стали играть другой раз. — „Кричите: приклонись к сырой земле лес!“ — Те кричат, кричат — ничево нет; он скричал — лес приклонился. — „Ну, во второй раз я царь!“ — Стали играть третий раз. — „Кричите: утишись в лесе тварь!“ [далее в тексте пропуск]. — „Ну, ребята, я царь! которова удушю, так суду нет!“ говорит. — Так и расписались они» (Зеленин, 1914, № 40, с. 271). Здесь очень ясно отражается представление о сакральных свойствах царя: «игра

в царя» в этом контексте предстает как игра в сакральное, всемогущее существо.

«Игра в царя» представляет собой, в сущности, разновидность самозванчества, полностью освобожденную от каких бы то ни было политических притязаний, — так сказать, самозванчество в чистом виде. Не случайно «игра в царя» жестоко преследовалась в XVII в., и то обстоятельство, что, несмотря на преследования, игра эта все же бытовала и даже оставила свой след в фольклоре, представляется в высшей степени знаменательным²³.

6. О том, насколько характерна «игра в царя» для Руси, говорит тот факт, что в ней могут принимать участие не только самозванцы, но и подлинные цари, которые заставляют другого человека быть царем фальшивым, неподлинным — царем по внешнему подобию. Так, Иван Грозный в 1567 г. велит одеть своего конюшего, боярина Ивана Петровича Федорова (Челядина) — заподозренного в заговоре — в царское платье, дать ему скипетр и другие знаки царского достоинства и посадить на трон; затем, поклонившись ему в ноги и воздав все почести, полагающиеся царю, Грозный собственноручно убивает ряженого царя. Вот как описывает это событие А. Шлихтинг: «Когда он [И. П. Федоров] прибыл во дворец и тиран его увидел, то тотчас приказал дать ему одеяния, которые носил сам, и облечь его в них, дал ему в руки скипетр, который обычно носят государи, препоручил ему взойти на царственный трон и занять место там, где обычно сидел сам великий князь. Как только Иоани [И. П. Федоров] исполнил это с тщетными оправданиями (нельзя ведь оправдываться перед тираном) и воссел на царственном троне в княжеском одеянии, тотчас сам тиран поднялся, стал перед ним и, обнажив голову, оказал ему почет, преклонив колена, и сказал ему так: „Ты имеешь то, чего искал, к чему стремился, чтобы быть великим князем Московии и занять мое место; вот ты ныне великий князь, радуйся теперь и наслаждайся владычеством, которого жаждал“. Затем после короткого промежутка он снова начинает так: „Впрочем“, сказал он, „как в моей власти лежит поместить тебя на этом троне, так

в той же самой власти лежит и снять тебя²⁴. И, схватив нож, он тотчас несколько раз бросал его ему в грудь и заставлял всех воинов, которые тогда были, пронзать его ножами. . . » (Шлихтинг, 1934, с. 22)²⁴. Сцена эта исполнена глубочайшего символизма: Грозный обвиняет И. П. Федорова в незаконном притязании на царский престол и делает его царем — но царем лишь по внешнему подобию, царем самозванным. Подобное поведение достаточно типично вообще для Грозного, и оно, как мы увидим ниже, совсем не обязательно связано со стремлением избавиться от неудобного человека или же утолить жажду мести: скорее оно связано с маскарадом, переряживанием, присущим Грозному и его окружению²⁵, — с той игрой, которая внешне может напоминать юродство, хотя по существу глубоко от него отличается²⁶.

Еще более показательным, что в 1575 г. Иван Грозный венчает царским венцом Симеона Бекбулатовича, отдает ему весь свой царский чин, все знаки царского достоинства, а сам принимает имя Ивана Московского и играет роль простого боярина: по словам летописца, «произволил царь Иван Васильевич и посадил царем на Москве Симеона Бекбулатовича . . . и царским венцом его венчал, а сам назвался Иваном Московским, и вышел из города, жил на Петровке; весь свой чин царский отдал Симеону, а сам ездил просто, как боярин, в оглоблях, и как приедет к царю Симеону, ссаживается от царева места далеко, вместе с боярами» (Соловьев, III, с. 565; Лилеев, 1891, с. 25–26; Николаев, 1904, с. 466–467)²⁷. Над Симеоном Бекбулатовичем, по некоторым сведениям, был даже совершен священный обряд венчания на царство (Лилеев, 1891, с. 26, 36; ср., однако: Николаев, 1904, с. 467–468), но и это не могло сделать его подлинным, настоящим царем²⁸. Поставление на царство Симеона Бекбулатовича непосредственно связано с учреждением (или точнее — возобновлением) опричнины, которое также имело подчеркнuto маскарадный характер: Грозный отдает Симеону Бекбулатовичу «земщину», а сам правит «опричниной»²⁹ — если название *земщина* соотносится с основной землей, то слово *опричнина* означает «отдельное, стороннее, кромешное»³⁰. Необходимо от-

метить, что и И. П. Федоров возглавлял правительство земщины (см.: Веселовский, 1969, с. 93–94) — в обоих случаях тот, кто стоит во главе земщины, выступает в роли ряженого царя, и это, конечно, далеко не случайно.

Чрезвычайно знаменательно, вместе с тем, что Симеон Бекбулатович по своему происхождению является прямым потомком ханов Золотой Орды, т. е. тех, кому в свое время принадлежала действительная власть над русскими землями и кто назывался царем (мы уже упоминали, что татарских ханов называли именно таким образом)³¹: царевич Бекбулат, отец Симеона Бекбулатовича, приходился внуком Ахмату, последнему хану Золотой Орды — тому самому, о котором писал Вассиан Рыло в «Послании на Угру» 1480 г. как о царе неподлинном, самозваном (см. выше), — будучи, вместе с тем, одним из самых сильных претендентов на ханство в распавшейся на части татарской Орде (Лилеев, 1891, с. 3; Николаев, 1904, с. 466). Таким образом, Грозный ставит на русский престол татарского хана. Ряженым, самозванным царем становится тот, кто ранее имел бы право называться царем и править русским государством; такой царь оказывается теперь царем ложным, царем лишь по внешнему обличию — тем самым и прежние татарские ханы оказываются ложными, а не истинными царями³². Перед нами как бы последний этап борьбы с татарским владычеством — этап семиотический. В свое время, победив хана (царя), русский великий князь становится царем, т. е. начинает именоваться так, как именовались ханы; теперь же хан превращается в царя самозванного³³. Весьма характерно, что так поступает Иван Грозный — первый русский царь, официально венчанный на царство, т. е. первый монарх, имеющий формальное право называться русским царем.

Можно сказать, что в обоих случаях — как в эпизоде с И. П. Федоровым, так и в истории с Симеоном Бекбулатовичем — «игра в царя» имеет у Грозного символический характер и служит целям политического разоблачения: в одном случае разоблачается конкретное лицо (И. П. Федоров, обвиняемый в притязании на царскую власть), в другом — государ-

ственный принцип (власть татарских ханов). Одновременно в обоих случаях обличению подлежит правитель земщины.

Мы знаем еще одного царя, который занимается «игрой в царя»: это Петр Первый. Подобно тому, как Иван Грозный назначает Симеона Бекбулатовича царем и ставит себя в положение его подданного, Петр Первый назначает Ф. Ю. Ромодановского «князь-кесарем», называет его «королем» (Konich) и «Его Величеством», а себя именует «холопом и последним рабом» его, получая от него чины и повышения (Семевский, 1885, с. 283; Петров, 1918, с. 132)³⁴. Отправляясь в 1697 г. в заграничное путешествие, Петр вверяет Ромодановскому как князь-кесарю управление Москвой и в своих письмах из-за границы обращается к нему как к монарху, подчеркивая свое подчиненное положение³⁵. Все высшие чины — полковника (1706 г.), генерал-поручика и шоутбейнахта, т. е. контр-адмирала (1709 г.), и наконец вице-адмирала (1714 г.) — были пожалованы Петру князь-кесарем (Петров, 1918, с. 135; Верховской, I, с. 92). Никто не смел въезжать во двор Ромодановского, и сам государь оставлял одноколку у его ворот (Петров, 1918, с. 138); в потешных церемониях Петр целовал Ромодановскому руку (Юль, 1900, с. 297).

И в этой игре присутствует, по-видимому, момент символического разоблачения. Характерно, например, что на свадьбе царского шута Шанского в 1702 г. Ромодановский был в одеянии русского царя XVII в., наряду с Никитой Зотовым, который был в облачении патриарха (Голиков, II, с. 76; Семевский, 1885, с. 286–287), и это пародирование традиционного облика русского царя как бы предвосхищает принятие Петром титула императора³⁶. После смерти Ф. Ю. Ромодановского (в сентябре 1717 г.) титул князь-кесаря наследует его сын И. Ф. Ромодановский (с апреля 1718 г.); замечательно, что на свадьбе князь-папы П. И. Бутурлина в 1721 г. — непосредственно перед тем, как Петр был провозглашен императором! — И. Ф. Ромодановский также был в костюме русского царя, жена его была наряжена царицей, и их окружала толпа слуг в русских одеждах (Берхгольц, I, с. 115–117; Петров, 1918а, с. 121)³⁷. Суще-

ственно при этом, что и Ф. Ю. Ромодановский, и И. Ф. Ромодановский были известны как приверженцы старинных русских обычаев и в частном быту сохраняли традиционный боярский уклад жизни (Петров, 1918, с. 138; Петров, 1918а, с. 123–124). Вообще князь-кесарь выступает в одном ряду с князь-папой, и если князь-кесарь предстает как пародия на царя, то князь-папа выступает как пародия на патриарха: подобно тому как пародирование облика царя предшествует принятию императорского титула, пародирование облика патриарха предшествует упразднению патриаршества. Одновременно пародируется сам принцип (византийский по своему происхождению) сосуществования священства и царства, т. е. разделение власти на духовную и светскую, которое противостоит единоличной власти Петра³⁸. Нельзя не отметить, наконец, что род Ромодановских, в отличие от рода Романовых, ведет свое происхождение от Рюрика. Таким образом, и в этом случае — так же, как и в случае с Симеоном Бекбулатовичем, — роль монарха играет тот, кто ранее, вообще говоря, мог бы претендовать на это звание.

Совершенно очевидно, вместе с тем, что и у Ивана Грозного, и у Петра Первого этот маскарад непосредственно связан с самозванчеством, представляя собой другую сторону того же самого явления. В основе его лежит именно то противопоставление подлинных царей и царей по внешнему подобию (самозванцев), о котором шла речь выше: во всех этих случаях истинный, настоящий царь, снимая с себя внешние знаки царского достоинства и заставляя другого фактически выступать в роли самозванца, как бы подчеркивает свое подлинное право на царский престол, не обусловленное никакими формальными свойствами. Иван Грозный и Петр Первый явно разделяют ту концепцию царской власти, о которой мы говорили, — и исходят из этой концепции в своем поведении. Показательно, что Иван несколько раз на протяжении своего царствования отрекается от престола (в 1564 г. в связи с учреждением опричнины и в 1575 г. в связи с ее возобновлением и поставлением на царство Симеона Бекбулатовича), как будто зная, что при всех условиях он все равно остается истинным и подлинным царем — царем по природе, «по

Божью изволенью, а не по многоятежному человечества хотению», как он формулирует это в своем послании Стефану Баторию (Иван Грозный, 1951, с. 213). Точно так же Грозный может в критической ситуации демонстративно покинуть Москву, оставляя царский престол (в 1564 г. он уезжает в Александровскую слободу), — и, тем не менее, продолжает оставаться царем³⁹.

Знаменательно при этом, что как Иван Грозный, так и Петр Первый могут именовать другого человека не только царем, но и святым, причем современники не без основания видели здесь прямое кощунство⁴⁰; если иметь в виду сакральность царского титула, можно сказать, что в обоих случаях имеет место, в сущности, один тип поведения.

7. Необходимо иметь в виду, что всякого рода маскарад (переряживание) непосредственно соотносился в Древней Руси с анти-поведением, т. е. ему в принципе усваивался «черный», колдовской смысл. Это достаточно хорошо видно на примере святочных, масленичных, купальских и т. п. ряженных, поскольку предполагалось — как окружающими, так и самими участниками соответствующего маскарада!, — что они изображают бесов или нечистую силу; соответственно, переряживание закономерно сопровождалось всевозможными бесчинствами, часто имевшими откровенно кощунственный характер⁴¹.

Именно таким образом и расценивается на Руси самозванчество, так же как, видимо, и «игра в царя». Переодевание в царское платье предстает в этом контексте как типичный случай анти-поведения, которому в содержательном плане соответствует кощунственное стремление через внешнее подобие обрести сакральные свойства. Не случайно в этом маскараде принимают участие Иван Грозный и Петр Первый, т. е. те цари, для которых вообще характерно анти-поведение, выражающееся как в переряживании, так и в кощунственной имитации церковных обрядов — ср. в этой связи опричный монастырь Ивана (см. о нем: Шлихтинг, 1934, с. 27; Полосин, 1963, с. 154; Карамзин, IX, с. 56; Скрынников, 1975, с. 123)⁴² и «Всешутейший собор» Петра (см. о нем: Семевский, 1885, с. 282–336; Витрам, I, с. 106–110). В этом смысле чрезвычайно характерна связь поставления на царство

Симеона Бекбулатовича с учреждением опричнины, о которой мы уже говорили выше: слово *опричнина* означает как «отдельное, стороннее», так одновременно и «кромешное» и, тем самым, связывается с потусторонним — изнаночным, бесовским началом; соответственно, в опричниках видят именно «кромешников» (ср.: *тьма кромешная* как обозначение преисподней), т. е. своего рода ряженных, принимающих бесовский облик и бесовское поведение⁴³. Образ действия опричников действительно напоминает поведение святочных или других ряженных: так, опричный монастырь Грозного в Александровской слободе, — когда опричники рядятся в чернеческое платье, а сам царь называет себя игуменом этого карнавального монастыря, — по всей видимости, возникает под влиянием тех святочных игр, о которых писал в 1651 г. вяземский иконописец старец Григорий в своей челобитной царю Алексею Михайловичу, сообщая, что у них в Вязме «игрища разные и мерзкіе бывають вначальъ отъ Рождества Христова и до Богоявленія всенощные, на коихъ святыхъ нарицаютьъ, и монастыри дѣлаютьъ, и архимарита, и келаря, и старцовъ нарицаютьъ» (Каптерев, 1913, с. 181)⁴⁴. И совершенно так же кошунственные забавы Петра, выражающиеся прежде всего в церемониях Всешутейшего собора, были первоначально приурочены именно к святкам и масленице (довольно скоро они распространились, впрочем, на весь период от Рождества Христова до Великого поста) и, соответственно, включали в себя элементы святочной и масленичной обрядности⁴⁵. Следует отметить, вместе с тем, что, обязав людей носить «немецкую», т. е. европейскую, одежду, Петр в глазах современников превратил свое окружение в ряженных (подобно тому как ряженными представляли в свое время и опричники Ивана Грозного): говорили, что Петр «нарядил людей бесом» (Лилеев, 1895, с. 208; Рождественский, 1910, с. XXXIV); действительно, европейское платье воспринималось в допетровское время как «потешное», маскарадное, и бесы на иконах могли изображаться в немецкой или польской одежде (см.: Успенский, 1976, с. 290 — наст. изд., с. 78)⁴⁶.

Тем самым самозванчество как специфический тип поведе-

ния целиком вписывается в традиционную для России ситуацию, предполагающую вообще, наряду с правильным, нормативным поведением, анти-поведение в тех или иных его формах (ср.: Лотман и Успенский, 1977; Лотман и Успенский, 1977а — наст. изд., с. 338 и сл.); иными словами, самозванчество отвечает традиции анти-поведения на Руси.

8. Итак, самозванчество расценивается на Руси как антиповедение. Показательно в этом смысле, что Лжедмитрий воспринимается как колдун («еретик»), т. е. в народном сознании ему приписываются черты колдовского поведения. Именно такое восприятие отразилось в исторических песнях о Лжедмитрии, ср., например:

Стоит Гришка розстрижка Отрепьев сын
Против зеркала хрустального,
Держит книгу в руках волшебную,
Волхвуе Гришка розстрижка Отрепьев сын. . .

(Миллер, 1915, с. 590)

Скромную еству сам кушает [в пятницу!],
А посу еству роздачей дает;
А местные иконы под себя стелет,
А чудны кресты под пяты кладет.

(Миллер, 1915, с. 621)

Соответствующее восприятие возникает, по-видимому, еще при жизни Лжедмитрия: в анонимном известии 1605 г. говорится, что после появления Лжедмитрия на политической арене Борис Годунов послал на польский сейм послов и «они распространили слух, что Димитрий есть сын одного священника и широко известный чародей», а в дальнейшем такой же слух был пущен Борисом и в московских землях; здесь же сообщается, что Лжедмитрий по пути к Москве взял в плен Гришку Отрепьева, «великого и широко известного волшебника, о котором тиран Борис распространил слух, что он и есть Димитрий» (Историческое и правдивое повествование. . . , с. 13, 17). Во всяком случае, показания фольклорных источников находят прямое подтверждение в повестях о смутном времени, где фигурирует, например, «еретическая [т. е. волшебная, колдовская] книга», которую посто-

янно читает Лжедмитрий (РИБ, XIII, стлб. 827), и сообщается, что он начал «въ среду и въ пятокъ и телчія мяса и прочая нечистоты ясти» (РИБ, XIII, стлб. 56)⁴⁷. Не менее характерны слухи о том, что скоморошья маска висела у Лжедмитрия на месте икон, тогда как иконы валялись под кроватью (см.: Устрялов, II, с. 196, 238): скоморохи и колдуны отождествлялись на Руси, и при этом во время колдовства иконы клали на землю, становились на иконы или на крест ногами и т. п. (см., например: Максимов, XVIII, с. 128, 146; Максимов, X, с. 184; Никитина, 1928, с. 309–310; Зеленин, 1927, с. 45; Ефименко, II, с. 221).

В исторических песнях о Лжедмитрии рассказывается о том, как он отправляется в баню, в то время как люди идут в церковь; это также типичная характеристика колдовского поведения, поскольку баня на Руси воспринимается как «нечистое место», своего рода антипод церкви — и, соответственно, колдуны могут опознаваться именно по тому, что они удаляются в баню, вместо того чтобы идти в церковь (Никитина, 1928, с. 311–312), ср.:

Дошло-то это время до Великаго дня,
 До Великаго дня, до Христова дня.
 У того ли у Ивана у Великаго
 Ударили в большой во колокол:
 Все князи-бояра к обедни пошли,
 Ко тыя ко Христовьской заутрени, —
 Вор Гришка-разстрижка во мыльню пошел
 Со душечкой с Маринушкой со Юрьевой.
 Все князи-бояра Богу молятся, —
 Вор Гришка-разстрижка в мыльны моется,
 Со душечкой со Маринушкой блуд творит.
 Все князи-бояра от обедни пошли,
 Вор Гришка-разстрижка с мыльны идет
 С душечкой с Маринушкой со Юрьевой.
 (Миллер, 1915, с. 585)

Весь народ да ведь пошел на службу на христовскую,
 А Гришка да разстрижка со своею царицею Маришкой,
 Мариной Ивановной, князя Литовскаго дочь,
 Они не на службу христовскую пошли, —
 Пошли в парную баенку,
 В чистую умывальню,
 И парились они в парной баенке,

Умывались в умывальной
Христовскую заутреню.
Идет народ от службы от христовской,
А Гришка разстрижка идет да с парной баенки
Со своею-то царицею со Мариною Ивановной. . .

(Миллер, 1915, с. 591, ср. еще: с. 587, 588, 589, 593, 595, 597,
601, 602, 620, 624)

Особенно показательно описание потешного сооружения Лжедмитрия, долженствовавшего изображать ад. Так, в «Сказании о царстве царя Федора Иоанновича» читаем: «И сотвори себѣ онъ окаянной еретикъ въ семь малолетнемъ своемъ властолюбивомъ житіи и въ будущій вѣкъ образъ превѣчнаго своего домовища, что такого въ Россійскомъ царствіи отъ созданія вѣка не бывало; что онъ возлюбилъ, то и наслѣдилъ: тако учинилъ прямо противъ своихъ полатъ за Московоу-рѣкою великую пропасть и поставилъ великъ котель съ смолою, прорицающая себѣ будущее мѣсто, и надъ нимъ учинилъ три главы мѣдныхъ великихъ страшныхъ; зубы въ нихъ желѣзные, внутри устроено бряцаніе и звукъ, нѣкимъ ухищреніемъ учиниша аки адовы челюсти зѣваютъ, и зубы оклеплены имуще, а кохти, аки серпы вострые готовы на ухапленіе; а въ кое время начнетъ зѣвати, изъ гортани аки пламя пышетъ, изъ ноздрей же безпрестанно искры сыплють, изъ ушей дымъ непремѣнно исхождаше изнутри же великій звукъ и бряцаніе, и страхъ великой позирающимъ на него людямъ является; и языкъ великъ висящъ, по конецъ же языка глава аспидова, хотяще поглотити. Прорицающая окаянный вѣчное свое жилище со отцемъ своимъ діаволомъ и сатаною, и велми то адское мѣсто любляше и всегда на него зряше изъ окошекъ полатныхъ своихъ, чтобъ ему получитьи желаемое имъ, тма кромѣшная; и чего возжелалъ, то и получилъ. И повелѣ онъ окаянный еретикъ въ него метать православныхъ христіанъ на смерть, кои его проклятую ересь обличаютъ» (РИБ, XIII, стлб. 818–820)⁴⁸. Это описание достаточно точно соответствует иконографическому представлению ада в виде змея с огнедышащей пастью (см., например, такое изображение на русских иконах «Страшного суда»).

Соответственно, Лжедмитрия и похоронили как колдуна: если его сподвижника Басманова, убитого вместе с ним, погребли у церкви, то Лжедмитрия похоронили в убогом доме (скудельнице, т. е. там, где хоронят самоубийц), но затем труп вырыли и сожгли (Соловьев, IV, с. 455; ср.: Олеарий, 1906, с. 238). Вырывание трупа, несомненно, объясняется представлением, что земля не примет тело колдуна, т. е. боязнью гнева земли (см. вообще об обычаях, связанных с захоронением «нечистых» покойников: Зеленин, 1916), ср. сообщение о том, что, когда тело Лжедмитрия перед захоронением было выставлено «на позорище», «сама земля возгнушилась, и звѣри и птицы такового сквернаго тѣла гнушались и не терзали . . . земля возгнушалася на себѣ держати проклятаго и мерскаго трупа и воздухъ отвратишася, съ небесе дождя на землю не сотвориша, земля плода своего, дондеже той проклятой трупъ лежаше, и солнце не возсія смрада ради трупа того, и всеплодіе исякло и поиде смрадъ не всеплодіе и отъять Господь тука пшенична и гроздіе, дондеже не изчезе трупъ его» (РИБ, XIII, стлб. 831, ср. стлб. 59). Достаточно знаменательны и свидетельства иностранцев об издевательствах над телом Лжедмитрия: «для большей насмешки кинули на живот убитого государя безобразную и бесстыдную маску . . . , а в рот всунули дудку . . . для заплаты привратнику при входе в ад» (Устрялов, I, с. 347; ср.: Соловьев, IV, с. 455) — маска и дудка выступают как атрибуты вывороченного, колдовского мира и призваны продемонстрировать причастность Лжедмитрия к этому миру; одновременно здесь имеет место мена верха и низа, характерная для ряженных, которые стремятся уподобиться нечистой силе⁴⁹. Ср. характерные слухи о бесах, играющих как скоморохи над телом Лжедмитрия: «И какъ лежашу ему на полѣ, и многіе люди слышаху въ полунощное время, даже до куроглашенія, надъ окояннымъ его тѣломъ веліе плясаніе и бубны и свирѣли и протчая бѣсовская игралища: радуютца бо его пришествія самъ сатана. . . » (РИБ, XIII, стлб. 831, ср. стлб. 59).

Характерно, что и Лжедмитрий, признавая Бориса Годунова неистинным царем, т. е. самозванцем (он распоряжается перенести его тело из Архангельского собора и похоронить вне Кре-

мля — в церкви св. Амвросия), видит в нем чародея и, «опасаясь чар и волшебства, приказал разрушить . . . до основания» дворец Бориса (Историческое и правдивое повествование. . . , с. 25, 31)⁵⁰.

Итак, самозванцы воспринимаются как колдуны, и им приписываются черты анти-поведения. И напротив, Петр Первый, поведение которого представляло собой, с точки зрения современников, не что иное, как анти-поведение (см. специально об этом: Успенский, 1976 — наст. изд., с. 71 и сл.), воспринимается в сущности, как самозванец: народная молва еще при жизни Петра объявила его не подлинным («природным»), а подмененным царем, не имеющим прав на царский престол. Вот, например, одно из многочисленных свидетельств, говорящих о восприятии такого рода: в 1722 г. «старлица Платонида про его императорское величество говорила: он-де швед обменной, потому догадывайся-де, делает Богу противно, против солнца крестят и свадьбы венчают⁵¹, и образы лишут с шведских персон⁵², и посту не может воздержать⁵³, и платью возлюбил шведское⁵⁴ и со шведами пьет и ест и из их королевства не выходит⁵⁵. . . и великий-де князь Петр Алексеевич родился от шведки с зубами, он-де антихрист» (Есипов, II, с. 41). Слухи о том, что царя «подменили» (за морем или в детстве) и что вместо него на троне сидит другой человек — т. е. самозванец, царь по внешнему подобию, — широко распространены при Петре и имеют чрезвычайно устойчивый характер (см.: Чистов, 1967, с. 91–112; Голикова, 1957, с. 122–161, 168–176, 179–219, 266–275). Эти слухи стимулировали появление целого ряда самозванцев, выступающих в роли законного наследника подлинного, настоящего Петра, главным образом это Лжеалексеев, называющие себя именем царевича Алексея Петровича (см.: Чистов, 1967, с. 114–130). Замечательно, что первый Лжеалексей появляется еще при жизни Алексея Петровича — в 1712 г., т. е. за шесть лет до его казни (Чистов, 1967, с. 118–119). Это, видимо, свидетельствует о том, что восприятие Петра как «подмененного» царя могло переноситься и на его сына: поскольку Петр трактуется как неистинный царь, его сын может трак-

товаться как неистинный наследник — предполагается, что у подлинного Петра есть подлинный наследник Алексей Петрович⁵⁶. Отсутствие самозванцев, выступающих в роли самого Петра, становится совершенно понятным, если иметь в виду распространенное мнение, что Петра убили при «подмене»; это мнение представляет собой один из компонентов легенды о «подмененном» царе⁵⁷.

Итак, наряду с мифом о возвращающемся царе-избавителе (проанализированным в связи с проблемой самозванчества К. В. Чистовым) в России бытовал достаточно устойчивый миф о самозванце на троне, основывающийся на специфической русской концепции царской власти, т. е. на различении истинных и ложных царей. Существование этих мифов существенно способствовало распространению самозванчества на Руси.

Примечания

¹ Об истории сакрализации монаршей власти в России см.: Живов и Успенский, 1987 (наст. изд., с. 205 и сл.).

² Феофан Прокопович специально обосновывает правомерность такого наименования в «Слове о власти и чести царской», а затем в «Розыске о понтифексе» и в «Слове в день коронации Екатерины Первой» (см.: Феофан Прокопович, I, с. 252; Феофан Прокопович, II, с. 178–179, Феофан Прокопович, 1721, с. 37). Об истории наименования русского монарха «христом» см. специально: Живов и Успенский, 1987, с. 76 и сл. (наст. изд., с. 239 и сл.).

³ Религиозные коннотации слова *царь* прослеживаются и в спорадических случаях употребления этого термина при наименовании русских князей до официального принятия ими царского титула. См.: Водов, 1978.

⁴ Протопоп Аввакум писал в толковании на XLIV псалом: «Христось... свыше отъ Отца помазанъ Духомъ святымъ и исполнь благодати и истинны. Сего ради именовася Христось, или помазанецъ, или царь...» (Аввакум, 1927, стлб. 459).

⁵ Сопоставление «тленного царя» и «нетленного» (Бога) восходит к сочинению Агапита (византийского писателя VI в.), которое было широко распространено в древнерусской письменности. XXI глава этого сочинения, где говорится, что царь тленным естеством подобен людям,

властью же подобен Богу, входила в древнерусскую «Пчелу» (Семенов, 1893, с. 111–112). Рефлексы этого сопоставления находим в летописной повести об убиении Андрея Боголюбского (ПСРЛ, I, 2, 1927, стлб. 370; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 592), у Иосифа Волоцкого в отрывке из Послания великому князю (Иосиф Волоцкий, 1959, с. 184) и в XVI слове «Просветителя» (Иосиф Волоцкий, 1855, с. 602); в «Просветителе» монарх прямо именуется «тленным царем» (там же, с. 420). «Тленным царем» часто называет себя Алексей Михайлович, например, в послании в Троице-Сергиев монастырь 1661 г. (ААЭ, IV, № 127, с. 172).

⁶ Наименование царя «земным богом» также византийского происхождения (ср. такое наименование у Кекавмена, византийского автора XI в. — Кекавмен, 1972, с. 275). О том, что русские считают своего царя «земным богом», сообщают сначала иностранцы — пастор Одерборн в своем памфлете об Иване Грозном 1588 г. («irrdliche Gott», см.: Одерборн, 1588, л. d3; в латинском издании 1585 г. на соответствующем месте стоит слово «divinitas», см.: Одерборн, 1585, л. χ4), Исаак Масса в описании Сибири 1612 г. (Алексеев, 1932, с. 252), Юрий Крижанич в «Политике» 1663–1666 гг. (Крижанич, 1965, с. 206). В собственно русских источниках название «земной бог» или «земное божество» применительно к монарху фиксируется позднее — с середины XVIII в. (см.: Живов и Успенский, 1987, с. 83–88 — наст. изд., с. 247–252).

⁷ «Праведное солнце» — обычное наименование Христа в богослужбных текстах (см., например, тропарь Рождеству Христову, тропарь Сретению, 4-ю и 5-ю песни пасхального канона и т. д.). В новой редакции богослужбных текстов, установившейся после реформ патриарха Никона, соответствующее выражение читается как «солнце правды».

⁸ Ср. обращение Симеона Полоцкого к царю Алексею Михайловичу в 1656 г.: «Витаем тя православный царю праведное солнце» (Татарский, 1886, с. 49).

⁹ «Скопцы веруют, что Искупитель их [Кондратий Селиванов] воплотился от блаженной памяти Императрицы Елисаветы Петровны, которая, по их баснословию, как истинная Богоматерь, была чистою Девою, в рождестве, пред рождеством, и по рождестве, зачав и родив Искупителя, согласно с Евангелием, не от похоти плотския, но от Духа Святаго. Наиболее распространено между ними мнение, что Императрица Елисавета разрешилась от бремени в Голштинии, и, по возвращении затем в Россию, будучи предизбрана к житию святому и подвижническому, действительно царствовала только два года, иные же говорят и вовсе не царствовала, но, оставив вместо себя на Престоле одну из своих наперсниц, имевшую совершенное с нею сходство как в чертах лица, так и в свойствах душевных, сама удалилась в Орловскую губернию, где, поселясь в доме одного крестьянина скопца,

под именем простой женщины Акулины Ивановны, провела остаток жизни своей в постничестве, молитве и благотворениях, а по кончине похоронена там же в саду, где мощи ея почивают донныне. У других скопцов рассказывается, что разрешение Елисаветы Петровны от бремени последовало в России, и сын ея Петр III, Искупитель, немедленно по рождении был отправлен в Голштинию, где, достигнув отрочества, принял оскотление» (Кельсиев, III, с. 63).

¹⁰ Когда в 1790-х годах Кондратий Селиванов скрывался от суда среди старообрядцев-федосеевцев Московской губернии, к нему относились с большим уважением, поскольку он вел аскетический образ жизни и безмолствовал. Старообрядец Иван Гаврилов показывал потом на следствии: «Называли мы его по своему простосердечно: Илия ты Пророк, или Енох, или Иоанн Богослов?» (Мельников, 1872, с. 47). Характерно в этом плане, что Кондратий Селиванов объявлял себя не только Богом и царем, но и пророком, заявляя: «я Бог над Богами, и Царь над Царями, и Пророк над Пророками» (Кельсиев, III, с. 81, прилож., с. 12).

¹¹ Имеется в виду князь Михаил, упоминаемый в Ветхом завете; согласно пророчеству Даниила, он призван истребить неверных (Дан. XII, 1); относительно легенды о царе Михаиле см.: Веселовский, 1875; Истрин, 1897, с. 180 и сл. Ср. показания Кузьмы Косого на допросе (1687 г.): «А Михайла великаго князя признаваеъ онъ быти, по божественному писанию и по свидѣтельству отъ разныхъ божественныхъ книгъ, самого Спасителя Господа Бога» (Дружинин, 1889, с. 277). В подтверждение своих полномочий Кузьма Косой заявлял, что у него есть книга, писанная самим Божиим перстом прежде сотворения света и создания мира, и показывал список с этой книги (там же, 1889, с. 97; ср.: ДАИ, XII, № 17, с. 133).

¹² При этом библейский князь Михаил, упоминаемый в книге пророка Даниила, может ассоциироваться с архангелом Михаилом и вместе с тем с царем Михаилом Федоровичем — основателем династии Романовых. Так, старообрядческий первоучитель поп Лазарь сравнивал Михаила Федоровича с легендарным царем (князем) Михаилом (Субботин, V, с. 225), а некий старообрядец Мартын Кузьмин сын заявил под пыткой в 1682 г.: «когда царствовал царь Михаил Федорович, то царствовал не он, а Михаил архангел» (Соловьев, VII, с. 428). Как отмечает Н. Н. Покровский, легенда о царе Михаиле «обрушивает на голову правящего царя (а подчас и всей династии, после Алексея Михайловича) огромный пласт эсхатологических воззрений, веками нарастаемый в народном сознании» (Покровский, 1974, с. 167).

¹³ «Душевная слепота» Дмитрия Шемяки противопоставляется здесь, по-видимому, физической слепоте Василия Темного (которого Шемяка ослепил в 1446 г.).

¹⁴ См., прежде всего, «Слово избранно от святых писаний еже на латыню...» 1460–1461 гг. в изд.: Попов, 1875, с. 384, 394 (всего в этом произведении князь Василий называется «царем» 12 раз). Титул «царь» по отношению к Василию Темному употребляет и митрополит Иона в послании в Псков (РИБ, VI, № 90, стлб. 673; в другом списке этого послания слова «царя рускаго» применительно к Василию Темному отсутствуют, см.: АИ, I, № 80, с. 107), так он называется и в летописи под 1472 г. (ПСРЛ, XXV, 1949, с. 260; Попов, 1875, с. 379). История наименования русских князей титулом «царь» прослежена Водовым (1978); относительно термина «самодержец» см.: Сокольский, 1902, с. 68 (примеч. 3); Острогорский, 1935, с. 168.

¹⁵ См. послание Ионы к псковичам (РИБ, VI, № 90, стлб. 673), предположительно датируемое 1461 г., но, может быть, и более раннего времени (см. относительно датировки у Голубинского, II, 1, с. 498, примеч. 2).

¹⁶ О том, что царь земной «ни что же ино есть развѣ образъ живой и видимъ, сирѣчь одушевленъ, самого Царя небеснаго», писал (около 1545 г.) Максим Грек в своем послании к молодому Ивану Грозному (Максим Грек, II, с. 350; Иванов, 1969, № 217); митрополит Филипп Колычев говорил Ивану: «Аще убо, царю, и образомъ Божиимъ почтенъ еси, но персти земней приложенъ еси» (Сокольский, 1902, с. 198). Не менее показательно, что патриарх Никон специально протестовал против названия царя «подобником Божиим» (Зызыкин, II, с. 14). С праведностью царя связывает свойство быть образом Божиим и иерусалимский патриарх Досифей в грамоте царю Федору Алексеевичу от 27 июня 1679 г. (Каптерев, 1895, с. 239). Это представление имеет вообще византийские корни (см.: Живов и Успенский, 1987, с. 50 и сл. — наст. изд., с. 208 и сл.).

¹⁷ Мотив «царских знаков» неожиданным образом всплывает после французской революции, когда появившийся в России беглый каторжник-француз, демонстрируя королевскую лилию (которой клеймили в дореволюционной Франции уголовных преступников), уверял русских помещиков, что так метят принцев крови; эта выдумка имела успех (Пинго, 1886, с. 89; Лотман, 1980, с. 45). Ипполит Завалишин (брат декабриста) — авантюрист, явно веровавший в свое избранничество, — потребовал при аресте, чтобы в особые приметы занесли, «что у него на груди родимое пятно в виде короны, а на плечах — в виде скипетра» (Колесников, 1914, с. 22; Лотман, 1975, с. 45–46). Как видим, вера в царские знаки была характерна отнюдь не только для престонародья, охватывая самые разные слои русского общества.

¹⁸ Типологически сходная картина представлена в Древнем Риме: при нарушении естественного порядка престолонаследия узурпатор или приемный сын, оказывающийся на престоле, делает вид, что

отказывается от власти, т. е. как бы не считает себя императором и фактически предстает как монарх неподлинный. Он принимает власть лишь тогда, когда Божественное знамение (например, победа над соперником) или же общественное мнение подтверждает его полномочия и его мистическую силу; именно с момента этого первого проявления высшей власти и ведется отсчет дней его правления, и тем самым день смерти предшественника часто не совпадает с *dies imperii* преемника. См.: Беранже, 1953.

¹⁹ См. вообще о мифологических отождествлениях: Лотман и Успенский, 1973, с. 285, 296 и сл. — наст. изд., с. 436, 446 и сл.

²⁰ При этом в отличие от подлинного графа Захара Григорьевича Чернышева Зарубин-Чика именовался Иваном Никифоровичем Чернышевым.

²¹ С наибольшей выразительностью мифологическое отождествление проявляется у хлыстов и скопцов, видящих в конкретных людях непосредственное воплощение Бога Саваофа, Христа или Богородицы и называющих этих людей соответствующими именами. В этом же смысле павликиане (во многих отношениях сходные с хлыстами и имеющие, возможно, общее с ними происхождение) называли себя по имени апостола Павла и его учеников и сподвижников, признавая себя за воплощение этих лиц (см.: Яворский, 1928, с. 506).

²² Ср., например, описание проводов масленицы в воспоминаниях А. К. Лелонг: «Часа в два запрягались двое или трое дровней, на одних вместо постельника ставили кадушку или бочку и на нее становился Виссарион Родионович [крестьянин], наряженный в мантию, шитую из рогами, и шапку, также украшенную мочальными перьями. Он ехал впереди, сзади ехали другие сани с нашей дворней, набитые битком народом, в этих санях пели песни, играли на гармониях. Этот поезд объезжал всю деревню, к ним присоединялись другие ряженые с деревни на своих санях; ездили с песнями по другим деревням, где тоже присоединялись к ним катающиеся и ряженые, и под предводительством нашего Виссариона образовывался громадный поезд» (Лелонг, 1913–1914, с. 65). Не менее характерен обычай рядиться при прощании с масленицей в священника и имитировать церковный обряд отпевания (см., например: Шейн, 1898–1900, с. 333; Смирнов, 1927, с. 22–23). Такой же вид ряженья наблюдается и в святочных обрядах (см. об этом: Гусев, 1974; ср. цитируемую на с. 160 наст. работы челобитную старца Григория 1651 г., где говорится, что на святках «святыхъ нарицають, и монастыри дѣлають, и архимарита, и келаря, и старцовъ нарицають»).

Весьма показательно, что на голове крестьянского «царя» Першки Яковлева в цитированном деле 1666 г. была девичья шапка: переодевание в платье противоположного пола — в частности, передева-

ние мужчины в женское платье — типично вообще для масленичных, святочных и других ряженных.

²³ В связи с «игрой в царя» представляет интерес воспоминание Н. Макарова об одном чухломском помещике: «Из множества его цинических или кошунских выходок расскажу об одной, известной тогда в Чухломском уезде под названием „Въезд в Иерусалим“. Собрал он однажды своих крепостных крестьян и дворовых обоего пола и даже детей, расставил их в два ряда между своей усадьбой и ближайшей деревнею на протяжении нескольких сот шагов. Приказал им взять в руки по вербной ветке, а сам, усевшись верхом на кляче, проезжал шагом из деревни в усадьбу между двумя рядами своих подданных, которые махали на него вербными ветками» (Макаров, I, с. 28). К сожалению, мемуарист ничего не сообщает относительно временной приуроченности этого представления. Поскольку царь воспринимается как живой образ Бога (см. выше), «игра в царя» косвенно связана с уподоблением Божеству; между тем в данном случае имеет место непосредственная имитация Бога. Не исключено, что в поведении этого помещика как-то отразились воспоминания о ритуальном «шествии на осляти», совершавшемся патриархом в Вербное воскресенье (этот обряд не совершался с 1696 г.), или же о триумфальной встрече Петра в Москве после Полтавской победы (21 декабря 1709 г.), когда дети, одетые в белые подстихари, с вербными ветками в руках встречали царя пением «Благословен грядый во имя Господне...»; при этом в одном случае Христа изображал патриарх, в другом — царь.

²⁴ Сходное описание казни И. П. Федорова дают Одерборн (Одерборн, 1585, л. М 3 об.; Одерборн, 1588, л. P2–P2 об.) и Гваньини (1578, л. 28 об.–30 об.). См. еще: Карамзин, IX, с. 64; для типологических аналогий ср.: Фрейденберг, 1973, с. 492.

²⁵ Вместе с тем это переживание очень часто имеет характер символического разоблачения. Так, например, прогнавшись (в 1570 г.) на новгородского архиепископа Пимена Черного, Грозный велит обрядить его скоморохом. Ср. у того же Шлихтинга: «... он велит стащить с его головы тиару, которую тот носил, а вместе с тем снимает с него все епископское облачение и лишает его также сана, говоря: „Тебе не подобает быть епископом, а скорее скоморохом. Поэтому я хочу дать тебе в супружество жену“... Тиран велит привести кобылу и обращается к епископу: „Получи вот эту жену, влезай на нее сейчас, оседлай и отправляйся в Московию и запиши свое имя в списке скоморохов“. Далее, когда тот взобрался на кобылу, тиран велит привязать ноги сидевшего к спине скотины и... велит ему отправляться по назначенной дороге. И когда тот уже удалился, он опять велит позвать его к себе и дает ему взять в руки музыкальный инструмент, мехи и

лиру со струнами. „Упражняйся в этом искусстве“, сказал тиран, „тебе ведь не остается делать ничего другого, в особенности после того, как ты взял жену“. И вот этот епископ, не умевший до того играть на лире, верхом на кобыле по приказу тирана удалился в Москву, бряцая на лире и надувая мехи» (Шлихтинг, 1934, с. 29–30; ср.: Карамзин, IX, с. 96). Согласно другим источникам, царь грозил архиепископу, что заставит его водить медведя, как это делают скоморохи (Гваньини, 1578, л. 34–35; Олеарий, 1906, с. 127–129). Священнослужитель и скоморох воспринимаются как антиподы, и, обряжая архиерея скоморохом, Грозный как бы приобщает его к изнаночному, бесовскому миру — к миру анти-поведения: если ряженые в святочных или масленичных обрядах могут изображать священнослужителей (см. выше), здесь, напротив, священнослужитель оказывается ряженым.

²⁶ Сходство и различие поведения Грозного с поведением юродивого обсуждается в работе: Лотман и Успенский, 1977, с. 163–165.

²⁷ Ср. челобитную, поданную Иваном Грозным и его сыновьями Симеону Бекбулатовичу 30 октября 1575 г., которая написана с соблюдением всех правил эпистолярного этикета, принятого при обращении к монарху: «Государю великому князю Семиону Бекбулатовичю всеа Русии Иванец Васильев с своими детишками, с Ыванцом да с Федорцом, челом бьют, чтоб еси, государь, милость показал. . . ». Заканчивается челобитная, как и полагается в таких случаях, словами: «Как, государь, указ свой учинишь? И о всем тебе, государю, челом бьем. Государь, смилуйся, пожалуй!» (Иван Грозный, 1951, с. 195–196).

²⁸ О том, что Симеон Бекбулатович был поставлен на царство законным образом, может свидетельствовать позднейший текст присяги на верность Борису Годунову (в 1598 г.) и его сыну Федору Борисовичу (в 1605 г.): присягавшие обязывались не хотеть на Московское царство «царя Симеона Бекбулатовича» (Соловьев, IV, с. 353, 421). Характерно также, что Лжедмитрий распорядился постричь Симеона Бекбулатовича в монахи, очевидно, видя в нем претендента на престол (Николаев, 1904, с. 470).

²⁹ Ср. свидетельство хронографа: «За умножение грехом всего православнаго христианства царь Иван Васильевич сопротивник обретесе и наполнися гнева и ярости; нача подовластных своих сущих раб зле и немилостиво гонити и кровь их пролияти и царство свое, порученное ему от Бога, раздели на две части: часть едину себе отдели, другую же часть царю Симеону Казанскому поручи, сам же отоиде от единых малых градов Старицу зовому и тамо жительствуя. Прозва свою часть опришники, а другую часть царя Симеона именована земщина, и заповеда своей части оную часть насилovati и смерти предавати и домы их грабити. . . » (Соловьев, III, с. 733, примеч. 85; ср.: Попов, 1869,

с. 284; Лилеев, 1891, с. 22–23). См. также комментарий Я. С. Лурье в изд. Иван Грозный, 1951, с. 643 (примеч. 2).

Симеон Бекбулатович правил с октября 1575 г. по июль 1576 г.

³⁰ Термин «опричина» не выдуман Иваном Грозным: до этого он встречается в деловых документах, означая отдельное владение (см.: Срезневский, II, стлб. 694; Дювернуа, 1894, с. 122; Соловьев, II, с. 484). Вместе с тем, во времена Грозного — а возможно, и раньше — это слово имеет и другое значение, ассоциируясь с «кромешным», т. е. изначальным, бесовским началом; подробнее об этом см. на с. 160 наст. работы.

³¹ Наименование татарского хана «царем» отразилось в титуле русского монарха. Так, Иван Грозный, как и последующие русские монархи, называется «царем Казанским» и «царем Астраханским» (после завоевания Казани в 1552 г. и Астрахани в 1557 г.): Казанское ханство (царство) отделилось от Золотой Орды в 1445 г., а Астраханское образовалось после распада Золотой Орды в 1480 г., т. е. оба ханства так или иначе связаны с Золотой Ордой.

³² Симеон Бекбулатович в качестве хана Касимовского, связанного отношениями прямой преемственности с ханами Золотой Орды, называется царем еще до того, как он был посажен на русский престол (см.: Вельяминов-Зернов, II, с. 1, 13–14, 15–16, 20–21, 25). Иван Грозный сделал его царем или ханом Касимовским в 1567 г.; до этого, как и его отец, он именовался царевичем — видимо, в качестве потомка ханов (царей) Золотой Орды. Вообще правители Касимовского царства носили титул царевичей, за исключением тех лиц, которые ранее — до поставления своего на Касимовское царство — были ханами; последние сохраняли титул царя (хана). Симеон Бекбулатович (тогда еще не перешедший в православие и носивший имя Саин-булат) был первым касимовским правителем, который получил лично титул царя (хана). См.: Вельяминов-Зернов, II, с. 25–26.

Следует иметь в виду, что Касимовское царство было создано Василием Темным в 1452 г. в противовес незадолго перед тем образовавшемуся Казанскому царству (ханству), причем касимовские правители назначались по выбору московских государей: власть здесь была не наследственная и давалась тому, кто считался полезным Москве. Касимов (бывший Городец) был назван в том же, 1452 г. по имени ордынского царевича Касима, сына хана Золотой Орды Улу-Мухаммеда, который прибыл в 1446 г. к Василию Темному, спасаясь от своего брата Махмутека, хана казанского (непосредственно после того, как тот осенью 1445 г. основал Казанское ханство, — см.: Вельяминов-Зернов, I, с. 3–4). В 1449 г. он разбил войско хана Золотой Орды Сеид-Ахмата, а в 1467 г. неудачно ходил на Казань. Таким образом, Касимовское

царство представляет собой, так сказать, московскую модель Золотой Орды.

³³ Одновременно принятие русским великим князем царского титула связано с падением Византийской империи, которое повлекло за собой осмысление Москвы как нового Константинополя или третьего Рима. Существенно, что завоевание турками Византии приблизительно совпадает по времени со свержением русскими татарского ига. Тем самым, в то время как в Византии имеет место торжество мусульманства над православием, в России совершается обратное: торжество православия над мусульманством (ср.: Каптерев, 1914; Приселков, 1918, с. 315; Лотман и Успенский, 1977а, с. 8 — наст. изд., с. 343); Византия и Русь как бы меняются местами, в результате чего Русь оказывается в центре православного (а тем самым и христианского) мира — Москва становится новым Константинополем.

При этом в свое время титул царя объединял императора (базилевса) Византии, которому Русь была подчинена в культурном отношении (русская церковь входила в константинопольскую юрисдикцию), и хана Золотой Орды, которому русские земли были подчинены реально: и тот и другой правитель именовался на Руси «царем». В период татарского владычества русская церковь молилась за татарского «царя», т. е. он поминался за богослужением (см.: Прохоров, 1978, с. 53, 84); можно предположить, что молитве за «царя» татарского предшествовала до татаро-монгольского завоевания молитва за «царя» греческого, т. е. императора Византии. После крушения Византийской империи и падения Золотой Орды (с последующим завоеванием татарских земель) московский великий князь оказывается преемником как царя (императора) Византии, так и царя (хана) Золотой Орды. С одной стороны, с падением Византии великий князь оказывается единственным православным правителем (если не считать Грузии, находящейся на далекой периферии), т. е. единственным независимым правителем православной ойкумены; предполагалось вообще, что есть один только царь в православном мире (см.: РИБ, VI, прилож., № 40, стлб. 274 и сл.; ср.: Дьяконов, 1889, с. 25–26; Савва, 1901, с. 200 и сл.), — это место, которое ранее занимал византийский император, занимает теперь русский князь. С другой стороны, великому князю принадлежит теперь та территория, которая ранее принадлежала Золотой Орде. Таким образом, русский царь объединяет в себе царя (императора) Византии и царя (хана) Золотой Орды: территориально он оказывается преемником татарского хана, а семиотически — греческого императора.

³⁴ Первое письмо Петра к Ромодановскому как к «королю» датировано 19 мая 1695 г. Оно начинается словами: «Мин Нег Kenich. Писмо вашего пресвѣтлѣйшества, государя моего милостиваго, въ стольномъ

градъ Пресшпурхъ мая въ 14 день писанное, миѣ въ 18 день отдано, за которую вашу государскую милость должны до послѣдней капли крови своей пролить. . . ». Письмо подписано: «Всегдашній рабъ пресвѣтлѣйшаго вашего величества бомбадиръ Рітер» (Письма и бумаги Петра, I, № 37, с. 29–30). В дальнейшем подобные письма мы встречаем очень часто.

Куракин сообщает в своей «Истории о царе Петре Алексеевиче и ближних к нему людях», что уже во время военных потех 1689 г. Петр объявил Ф. Ю. Ромодановского царем Пресбургским с резиденцией в Преображенском, в городке Пресбурге (Плезпурх) на берегу Яузы, а И. И. Бутурлина — царем Семеновским с резиденцией в Соколином дворе на Семеновском поле (Архив Куракина, I, с. 65). В дальнейшем в потешных боях под Кожуховым 1694 г. Бутурлин именуется «польским королем» (Желябужский, 1840, с. 32–33; Богословский, I, с. 195), причем он терпит поражение от Ромодановского, который тем самым как бы оказывается российским потентатом (оба они при этом называются и «генералиссимусами»). Существенно, что в потешных сражениях (под Семеновским в 1691 г. и под Кожуховым в 1694 г.) Петр принимает участие на стороне Ромодановского, выступая в качестве его подчиненного, и соответственно победа Ромодановского над Бутурлиным является фактически предрешенной (см.: Богословский, I, с. 125–128, 196–206). При этом в данных сражениях под командой Бутурлина сосредоточено старое московское войско (стрельцы), а под командой Ромодановского — полки нового строя (солдаты); первым принадлежит пассивная, вторым — активная роль, т. е. войско Бутурлина заранее обречено на поражение (см.: Богословский, I, с. 195, 197, 199, 206). По сообщению Желябужского, Ромодановский получил «новое звание» и стал называться «государичем» именно после победы в Кожуховской потешной баталии в октябре 1694 г. (Желябужский, 1840, с. 39); в обращенной к войскам речи, которая была произнесена после этой победы, Ромодановский именуется «Превысокий генералиссимус наш, князь Федор Юрьевич Прешбургский и Парижский и всея Яузы обдержатель» (Богословский, I, с. 201). Р. Витрам полагает, что Ромодановский имел титул «государя» в мае 1692 г. (Витрам, I, с. 110), ссылаясь на письмо корабельных плотников из Переславля, где говорится, что Петр строит корабль по приказу «государя своего генералиссимуса князя Федора Юрьевича» (см.: Богословский, I, с. 143); этот контекст, однако, не показателен, поскольку слово «государь» может относиться в данном случае к титулу генералиссимуса.

³⁵ М. М. Щербатов говорит о Ромодановском: «Сему [Ромодановскому] за нѣсколко времени до отъезда своего в чужія край, онъ [Петр], давъ титло Князь Кесаря, самъ дѣлалъ видъ его подданнымъ быть, показуя чрезъ сіе примѣръ повиновенія, и получая отъ него чины и яко бы повелѣнія, оставилъ его правителемъ Россіи, когда въ

1697 году пошелъ самъ въ чужіе края, и по возвращеніи своемъ, какъ титуло, такъ и видимое почтеніе къ нему сохранялъ; называя его какъ на словахъ, такъ и въ писмахъ Государемъ, и употреблялъ суровость и строгость его для униженія гордости боярской, и для изысканія и наказанія преступленій даже до его смерти» (Щербатов, 1774, с. 15). По словам Голикова, уезжая за границу в 1697 г., Петр «учреждаетъ новое правительство»: «Великій Государь, поруча правленіе Государства вѣрнѣйшимъ Боярамъ, Князю Ромодановскому и Тихону Никитичу Стрешневу, придавъ имъ въ помощь надежнѣйшихъ изъ Бояръ, а имянно: Льва Кириловича Нарышкина и Князей Голицына и Прозоровскаго. А чтобъ уважить болѣе Главнаго Правителя Князя Ромодановскаго, то далъ ему титуло Князя Кесаря и Величества, и самъ дѣлалъ видъ предъ нимъ поданнаго» (Голиков, I, с. 290).

После Полтавской победы Петр считает своим долгом поздравить Ромодановского, поскольку это означает, что отныне Петербург станет резиденцией «Его Величества»: «которою в свете неслыханною викторіею вашему величеству поздравляем. I нынѣ уже без сумнѣнія желаніе вашего величества, яже резиденцію вам имѣть в Питербурхѣ, совершилось чрес сей упадок конечной неприятели» (Письма и бумаги Петра, IX, 1, № 3281, с. 246).

³⁶ Необходимо иметь в виду, что Петр может называться императором задолго до официального принятия им императорского титула в 1721 г. Это специально отмечал Феофан Прокопович в своем похвальном слове Петру 1725 г. — вспоминая о том, как «прошеніемъ нашимъ убѣдили мы его принять званіе великаго, и Императора», Феофан добавляет: «каковъ и прежде былъ и отъ всѣхъ нарицался» (Феофан Прокопович, II, с. 163). Действительно, Петр именуется таким образом — «императоромъ» и «отцомъ отечества» — уже в 1708 г. в речи, сказанной ему от всего духовенства (Харлампович, 1914, с. 462, примеч. 4, со ссылкой на Архив типографской библиотеки, № 100, л. 20). С этого времени мы встречаем данное название по отношению к Петру неоднократно. В 1709 г. по случаю Полтавской победы публикуется «Політіколѣпная α ποδρωσις достохвалныя храбрості всерωссійскаго геркулеса . . . великаго государя нашего царя і великаго князя Петра Алеѳіевича всея великія, і малыя, і бѣлыя Россіі императора і автократора» (Пекарский, II, № 160; Быкова и Гуревич, 1955, № 26); в 1713 г. в заглавии «Книги Марсовой. . .» значится, что она напечатана «повелѣніемъ императора, Петра Перваго самодержца всероссійскаго», причем на фронтисписе этой книги был помещен портрет Петра, выполненный Алексеем Зубовым в 1712 г., с надписью: «Петръ Первый императоръ приснопрібавитель царь і самодержецъ всеросіскіі» (Пекарский, II, № 233, с. 291; Быкова и Гуревич, 1955, № 68; Портрет Петровского времени, с. 206; слово *приснопрібавитель* означает «августейший»; ср.: *augustus* от *augeo* «умножаю, прибавляю»). «Императоромъ»

(но не «царем») Петр назван в «Панегирическом всеожожении» Сербана Кантемира 1714 г. (Пекарский, II, № 249; Быкова и Гуревич, 1955, № 85); замечательно, что в рукописном тексте этого сочинения, хранящемся в Библиотеке Академии наук, вместо *императору* стоит *самодержцу* (Быкова, Гуревич, Козинцева, 1972, № 20) — по-видимому, слово «император» было внесено в процессе публикации данного панегирика. В заглавии книги «Лявреа или Венец безсмертныя славы» (1714 г.) говорится о «Его императорском величестве» (Пекарский, II, № 266; Быкова и Гуревич, 1955, № 112); точно так же Петр именуется «императором» в обоих изданиях «Книги ордера или во. флоте морских прав», вышедших в том же 1714 г. (Пекарский, II, № 247, 249; Быкова и Гуревич, 1955, № 75, 79). См. еще: Быкова и Гуревич, 1955, № 243, 310, 320 (= Пекарский, II, № 394), 366, 606 (= Пекарский, II, № 478); Быкова и Гуревич, 1958, № 126, 128, 130, 131, 136, 138 (= Пекарский, II, № 453), 149 (= Пекарский, II, № 478), Пекарский, II, № 380, 450, 483. В 1718 г. публикуется «Грамота подлинная Его Цесарскаго Величества Римскаго . . . къ Царю и Великому Князю Всероссийскому, Васілію Івановичу . . . котораго помянутой Цесарь въ той Грамотѣ свои титуловаль Цесаремъ Всероссийскимъ»; об этой грамоте упоминалось при поднесении Петру императорского титула (Пекарский, II, № 388; Быкова и Гуревич, 1955, № 298). Отметим также портрет Петра из собрания Гос. Русского музея, предположительно датируемый 1697 г., с надписью «*Petrus Alexandrowitz Moscowitaru Imperator cum magna legatione huc regio montem venit medio May, Anno M: DCXCVII*», т. е. «Петр Александрович, император Московии, вместе с Великим посольством прибыл сюда в область гор в середине мая 1697 г.» (Портрет Петровского времени, с. 119); еще ранее, в 1696 г., по случаю Азовской победы была выбита медаль с изображением Петра и надписью: «*Petrus Alexii fil. Russor. Mag. Caes.*» (Байер, 1738, с. 267), где слово *Caes[ar]* означает «император». В 1709 г. Венский двор выражает недовольство применением титула «император» в отношении царя; в 1710 г. австрийский посол в России генерал Велчек сообщал в Вену, что Головкин и Шафиров с угрозами добивались от Вены признания титула «*Majestatu Kayser*», т. е. императорского титула (Флоровский, 1972, с. 390).

³⁷ Свадьба князь-папы состоялась 10 сентября 1721 г., а императором Петр стал 20 октября того же года.

³⁸ Важно подчеркнуть, что «кесарь» находится в таком же отношении к «царю», как «папа» — к «патриарху». Действительно, если *папа* означает римского первосвященника, то *кесарь* в церковнославянском языке означает римского императора; ср. в Евангелии от Иоанна (XIX, 14–15) «и глагола [Пилат] іудеомъ, се царь вашъ. Они же вопіяху: возми, возми, распни его. Глагола имъ Пилатъ: царя ли вашего распну? Отвѣщаша архіерее: не имама царя токмо кесаря» (слово

кесарь — гречизм по своему происхождению, ср. греч. *καῖσαρ*). Таким образом, князь-кесарь, как и князь-папа, внешне оказывается как бы ориентированным на римскую ситуацию; однако, подобно тому как князь-папа фактически изображает русского патриарха, князь-кесарь изображает русского царя.

³⁹ Характерно, что во время стрелецкого мятежа и прений со старообрядцами в 1682 г. царевна Софья Алексеевна прервала прения и пригрозила, что она с царями (Иваном и Петром) уедет из Москвы (Соловьев, VII, с. 288); угроза эта возымела свое действие. Ср. в этой связи отъезд Петра в Троице-Сергиев монастырь в 1689 г.

Вместе с тем, когда то же самое делает патриарх Никон (в 1658 г. Никон, поссорившись с Алексеем Михайловичем, демонстративно покидает патриаршую кафедру и удаляется в Воскресенский монастырь), его перестают считать патриархом. Различие в отношении к светской и к духовной власти выступает при этом чрезвычайно рельефно: в известном смысле царь оказывается более сакральной фигурой, чем патриарх — постольку, поскольку он является царем по природе, а не в силу своего поставления на престол.

⁴⁰ Так Иван Грозный издевательски называет «ангелом» Никиту Казаринова Голохвастова (см. свидетельство Курбского в «Истории о великом князе Московском» — РИБ, XXXI, стлб. 308; ср.: Карамзин, IX, с. 103–104). Совершенно аналогично Петр Первый позднее именует «пророком» одного из участников шутовских действий (Василия Соковнина), и это прямо соответствует кощунственной направленности петровских увеселений (ср. свидетельство Куракина в «Гистории о царе Петре Алексеевиче и ближних к нему людях» — Архив Куракина, I, с. 73). В условиях неконвенционального отношения к знаку языковое поведение такого рода представляется очень значимым.

⁴¹ Ср., например, красноречивое описание святочных ряженных в Челобитной нижегородских священников 1636 г., составленной, по-видимому, Иоанном Нероновым: «на лица своя полагають личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, а созади себе утвержают хвосты, яко видимыя бѣси, и срамная удеса в лицах носяще и всякое бесовско козлогласующе и об[ъ]являюще срамные уды, а иные в бубны бьюще и плещуще и пляшуще, і ина неподобная творяще» (Рождественский, 1902, с. 24–26); описанные здесь признаки в точности соответствуют иконографическому образу беса, для которого также характерны хвост, косматость, мена верха и низа (лица и полового органа); равным образом и поведение ряженных в данном описании отвечает представлению о бесовском поведении. Не менее характерно описание святочных игр в Житии Иоанна Неронова: «въ тыя дни неразумніи людіе обыкоша собиратися на бѣсовская игралища. . . , налагающе на лица своя личины различныя страшная по подобію демон-

скихъ зраковъ» (Субботин, I, с. 246–247). Из многочисленных этнографических описаний известно, что сами ряженые называют маски «личиною дьявола», «чертовой рожей», «чертовской харей» и т. п. и соответственно считают, что облачение в них представляет собой тяжкий грех, который требует дальнейшего искупления. Отсюда очень часто вообще всякая святочная маска, что бы она ни изображала, воспринимается как маска черта (см., например: Ефименко, I, с. 138; Максимов, XVII, с. 39–40). В Древней Руси на тех, кто надевал на себя личину, налагалась особая епитимья (Гальковский, I, с. 318).

Не случайно опричники Ивана Грозного, образ действия которых в значительной степени строился вообще по принципу анти-поведения (см. об этом ниже), плясали в личинах: как известно, князь Михайло Репнин предпочел смерть греховному надеванию «машкары» (РИБ, XXXI, стлб. 279; Соловьев, III, с. 541). По свидетельству Курбского, царь велел убить Репнина в церкви подле алтаря во время евангельского чтения, и это, конечно, исключительно значимо: ношение личины демонстративно противопоставляется здесь церковному обряду.

⁴² Митрополит Филипп (Колычев) воспринимал как святотатство то, что опричники ходили в тафьях, т. е. монашеских скуфейках. См.: Карамзин, IX, с. 56, 67.

⁴³ Курбский, например, часто называет опричников «кромешниками» (см., в частности: РИБ, XXXI, стлб. 130, 155, 273, 306, 307, 323) и вкладывает в уста митрополита Филиппа Колычева следующие слова, обращенные к царю: «Аще общаешися покаятися со своихъ грѣсехъ и отгнати отъ себя оныи полкъ сатанинскій, собранныи тобою на пагубу христїанскую, сирѣчь кромѣшниковъ, або апришницовъ нарицаемыхъ, азъ благословлю тя и прощу, и на престоль мой . . . возвращаюся» (РИБ, XXXI, стлб. 316). С. Б. Веселовский писал по этому поводу: «Слова *опричь* и *кромешники* синонимичны. По тогдашним представлениям о потустороннем мире, „царство божие“ было царством вечного света, за пределами, *опричь*, кроме которого находилось царство вечного мрака, „царство сатаны“ . . . Выражения *кромешный* и *кромешник*, образованные по аналогии со словами *опричь*, *опричный* и *опричник*, были не только игрой словами, но одновременно клеймили опричников как исчадь ада, как слуг сатаны. И Курбский во многих местах своих писаний называет приверженцев и слуг царя Ивана, и в частности опричников, „полком сатанинским“, из чего вытекало или подразумевалось, что царь Иван уподоблялся сатане» (Веселовский, 1963, с. 14; ср. еще: Карамзин, IX, с. 54 и примеч. 148). Точно так же и Иван Тимофеев говорит в своем «Временнике», что царь наложил на опричников «тьмообразные», т. е. адские, знаки: «Яко волки ото овецъ, ненавидѣныхъ имъ, отдѣли любезныя ему, знаменїя же на усвоенныя воины тмообразны наложи: вся отъ главы и до ногъ въ черное одѣяніе об-

лекъ, сообразны же одеждамъ ихъ и коня имъ своя имѣти повелѣ; по всему воя своя вся яко бѣсоподобны слуги сотвори» (РИБ, XIII, стлб. 272). Возможность такого осмысления заложена, по-видимому, в самом слове *опричник*: не случайно это слово этимологически связано с укр. *опришок* «разбойник», что отвечает связи разбойников с кромешным, колдовским миром (ср. широко распространенную ассоциацию разбойников с колдунами). В этом смысле вводимое Грозным наименование представляется чрезвычайно знаменательным: не отсюда ли объясняется и запрещение названия *опричина* в 1575 г. (см. об этом запрещении: Соловьев, III, с. 565; Полосин, 1963, с. 183; Штаден, 1925, с. 110; Скрынников, 1975, с. 190)?

⁴⁴ Обычай рядиться монахом на святки отчасти сохранялся еще в XX в. (см.: Завойко, 1914, с. 138; Чичеров, 1957, с. 210, а также игру «В игумны», описанную, например, у Смирнова, 1922, с. 58). Весьма любопытно в этом же плане сообщение Пискаревского летописца о забавах молодого Грозного в 1545–1546 гг.: «И тут была у него потеха: пашню пахал вешнюю и з бояры и сеял гречиху; и инья потехи: на ходулах ходил и в саван наряжался» (ПСРЛ, XXXIV, 1978, с. 189). Это сообщение следует сопоставить с этнографическими свидетельствами, говорящими о том, что святочные ряженые могут одеваться в «покойницкую одежду» и изображать мертвецов (см., например: Зобнин и Патканов, 1899, с. 517); ср. также святочную игру в покойника, один из участников которой также имитирует мертвого (см.: Гусев, 1974, с. 50 и сл.; Максимов, XVII, с. 14 и сл.; Завойко, 1917, с. 24). Как мертвецы, так и представители нечистой силы относятся к потустороннему миру и могут непосредственно ассоциироваться друг с другом; таким образом, в широком смысле ряженые изображают вообще представителей потустороннего мира.

Итак, опричники должны были, по-видимому, ассоциироваться с ряжеными и в этом смысле соотноситься с потусторонним, «кромешным» миром. Характерно, вместе с тем, что и опричники, в свою очередь, воспринимают представителей «земщины» как принадлежащих к иному, чужому для них миру: тем самым они для них как бы и не существуют. Ср. свидетельство Г. Штадена: «Опричники устраивали с земскими такие штуки, чтобы получить от них деньги или добро, что и описать невозможно. И поле [т. е. Божий суд] не имело здесь силы: все бойцы со стороны земских признавались побитыми; живых их считали как бы мертвыми. . .» (Штаден, 1925, с. 86). Таким образом, опричники считают земских мертвецами: «опричина» и «земщина» принадлежат разным мирам, которые противопоставляются как потусторонний и посюсторонний мир.

Опричники должны были отказываться от общения с земскими (см.: Штаден, 1925, с. 93), и это ближайшим образом напоминает те ограничения в общении, которые были приняты в случае кон-

фессиональных расхождений (ср. позднейший отказ старообрядцев от общения с никонианами в еде, питье и молении); именно это, по всей видимости, имел в виду Иван Тимофеев, когда писал в своем «Временнике», что Грозный, учреждая опричнину, «во гнѣвѣ своемъ раздѣленіемъ раздвоенія едины люди раздѣли и яко двоевѣрны сотвори» (РИБ, XIII, стлб. 271). При этом опричники отрекались от отца и матери и тем самым автоматически оказывались в положении изгоев, противопоставленных всему остальному миру. Общение опричника с земским наказывалось смертью и того, и другого — общение с представителем противоположной партии оказывалось, таким образом, столь же опасным, как общение с представителем потустороннего мира.

⁴⁵ Куракин в «Гистории о царе Петре Алексеевиче. . . » описывает шуточные увеселения Петра как «забавы святошныя», отмечая, между прочим, что всешутейший патриарх «с Рождества Христова и во всю зиму до масляницы продолжал славление по всем знатным дворам на Москве, и в слободе, и у знатных купцов с воспением обыкновенным церковным» (Архив Куракина, I, с. 72 и сл.); поведение ряженого «патриарха» ближайшим образом напоминает при этом поведение святочных колядчиков. О потешном славлении на святках сообщают также Желябужский (1840, с. 59; ср. с. 225, 279), Бассевич (1866, с. 119–120), Юль (1900, с. 128–129), Корб (1906, с. 109 и сл.) и Берхгольц (II, с. 10–11; III, с. 186). Голиков, перечисляя вслед за Страленбергом то, в чем обвиняют Петра, упоминает, в частности, «славление Его Величества в святкахъ» (Голиков, I, с. 3; ср.: Страленберг, 1730, с. 231–232); совершенно очевидно, что Всешутейший собор мог восприниматься именно как святочное действо. По сообщению Берхгольца, святки 1724 г. были ознаменованы переодеванием всех сенаторов и членов императорских коллегий, которые были обязаны носить маски и соответствующие костюмы даже в присутственных местах (Берхгольц, IV, с. 16–17).

И позднее, в XVIII в. потешные представления были часто приурочены к святкам или к масленице и содержали в себе черты соответствующей обрядности. Так, например, публичный маскарад «Торжествующая Минерва», состоявшийся в Москве в 1763 г. после вступления на престол Екатерины Второй, был устроен на масленицу. Порошин описывает святочные игры, которые устраивала Екатерина в Петербурге, где мужчины переодевались в женское платье (Порошин, 1881, стлб. 560), подобно тому как это делают святочные ряженые. Переодевание в платье противоположного пола вообще характерно для придворных маскарадов XVIII в. (см., например: Екатерина, 1906, с. 100–101; Порошин, 1881, стлб. 555; Храповицкий, 1901, с. 205).

⁴⁶ Точно так же видный старообрядческий деятель Иван Смирнов

доказывал в 1720-е годы, что Петр делает «мужской пол женским в такой силе, что велит мужскому полу власы отрастить длинные, а бороды брить» (Смирнов, 1909, с. 160); как мы уже отмечали, принятие облика противоположного пола типично вообще для ряженных, когда мужчины переодеваются в женское платье, имитируют женщин и т. п.

Указанное впечатление должно было находить подтверждение в поведении самого Петра, для которого были характерны всевозможные переодевания, сочетающиеся с принятием другого имени или звания (урядника Петра Михайлова, бомбардира или капитана Peter'a и т. п.).

⁴⁷ Помимо предписания поститься по средам и пятницам, у русских, как и других восточных славян, существовал специальный запрет на телятину (см. об этом: Зеленин, 1927, с. 116; ср.: Тредиаковский, 1737, с. 25). По сообщению Шлихтинга, который отмечает вообще, что москвичи не едят телятины, Иван Грозный приказал сжечь тех, кто из-за голода отведал телячьего мяса (Шлихтинг, 1934, с. 39): таким образом, этому запрету явно придается конфессиональный смысл.

⁴⁸ Ср. также в «Ином сказании»: «И сотвори себѣ въ маловременнѣй сей жизни потѣху, а въ будущій вѣкъ знаменіе превѣчнаго своего домовища, его же въ Російскомъ государствѣ, ни во иныхъ, кромѣ подземнаго, никто его на земли видѣ: адъ превеликѣ зѣло, имѣющѣ у себе три главы. И содѣла обуюду челюстей его от мѣди бряцало велие: егда же разверзетъ челюсти своя, и извну его яко пламя престоющимъ ту является, и велие бряцаніе исходитъ изъ гортани его; зубы же ему имѣющу ослабленѣ, и ногти яко готовы на ухапленіе, и изо ушю его яко же пламень распалавшуся. И постави его проклятый онъ прямо себѣ на Москвѣ-рѣцѣ себѣ во обличеніе, дабы ему исъ превысочайшихъ обиталищихъ своихъ зрѣти нань всегда и готову быти въ нескончаемыя вѣки вѣонъ на вселеніе и съ прочими единомысленики своими» (РИБ, XIII, стлб. 55–56).

⁴⁹ Ср. описание святочных ряженных в цитированной выше Челобитной нижегородских священников 1636 г. (см. примеч. 41).

Дудка, всунутая в рот Лжедмитрия, «для заплаты привратнику при входе в ад», по-видимому, травестийно заменяет деньги, которые обычно клали с покойным для того, чтобы он был принят на тот свет (см. об этом обычае: Успенский, 1982, с. 149–150); при этом деньги клались иногда покойнику в рот (см.: Коллинз, 1846, с. 7–9; ПСРЛ, I, стлб. 178; ср. также Фишер, 1921, с. 173 и сл.; Нидерле, I, с. 266–268). Вместе с тем, дудка могла быть функционально соотнесена и с так называемой «разрешительной грамотой», предназначавшейся, как полагали, для привратника рая, под которым обычно понимался св. Николай или св. Петр (см.: Успенский, 1982, с. 122–125).

⁵⁰ Для нас достаточно отметить, что самозванцы воспринимались как колдуны — постольку, поскольку они воспринимались как самозванные, ряженные цари. Возникает вопрос: в какой мере анти-поведение было свойственно самим самозванцам, а в какой оно приписывалось им общественным мнением. Надо полагать, что это определялось самосознанием самозванца, которое было неодинаковым в разных конкретных случаях. Как уже говорилось, многие самозванцы, несомненно, верили в то, что они истинные цари, однако среди них были и авантюристы, вполне отдающие себе отчет в незаконности своих притязаний. А ргіогі следует ожидать, что анти-поведение было по преимуществу характерно именно для самозванцев второго рода, т. е. для тех, кто и сами себя воспринимали как ряженных.

⁵¹ Имеется в виду хождение вокруг аналоя против солнца (иначе говоря, против часовой стрелки) в чине крещения и венчания, введенное патриархом Никоном, тогда как ранее было принято движение в обратном направлении («пбсолонь»). Противники никоновских реформ считали это изменение кошунственным нарушением обряда, придающим ему характер дьявольского действия.

⁵² Имеется в виду распространение светской портретной живописи; в свое время в Московской Руси допускалась лишь иконопись, т. е. разрешалось писать лишь образы святых, но не обычных людей.

⁵³ Имеется в виду, видимо, как нарушение постов, обычное в петровском быту, так и разрешение солдат от постов, введенное по настоянию Петра.

⁵⁴ Имеется в виду принудительное введение иностранного платья при Петре.

⁵⁵ В свое время с иноверными (иноземцами) нельзя было общаться в еде, питье и молитве; этот запрет сохранялся у старообрядцев.

⁵⁶ Такое двойничество, как мы уже видели, вообще характерно для идеологии самозванчества: подобно тому как у самозванного Петра Третьего (Пугачева) оказывается свой «граф Чернышев» (см. выше), у «самозванного» Петра Первого предполагается и самозванный наследник Алексей Петрович.

⁵⁷ Иначе — на наш взгляд, неубедительно — объясняет это явление Чистов (1967, с. 113–114), который считает, что исторический образ Петра не соответствовал утопическому образу царя-избавителя. Поскольку Петр воспринимался как «непрямой», «подмененный» царь, его исторический образ вообще не имеет отношения к проблеме: реальный Петр в сознании современников не имеет ничего общего с тем, кто должен был бы занимать его место.

Царь и патриарх: харизма власти в России

(Византийская модель и ее русское переосмысление)

Постановка вопроса

В XVI в. в соответствии с концепцией «Москва — третий Рим» в Московском государстве осуществляется своеобразная реставрация Византийской империи: так здесь появляется царь (1547 г.) и патриарх (1589 г.). Византийская культурная модель может существенным образом переосмыслиться в русском контексте, и таким образом в целом ряде аспектов ориентация на Византию приводит к принципиально новым формам (неизвестным ранее ни Руси, ни Византии): как это часто бывает, субъективная установка на реставрацию фактически приводит к новаторству.

Именно это и происходит с восприятием царской и патриаршей власти: в результате усвоения византийских моделей в России появляется представление об особой харизме как царя, так и патриарха, которое и определяет специфику русской концепции светской и духовной власти.

Рассмотрим, как это происходит. Мы начнем с восприятия царской власти, а затем скажем о восприятии власти патриаршей. Как мы увидим, в обоих случаях действуют сходные культурные механизмы.

Харизма царя

Первым русским царем был, как известно, Иван IV. После его возведения на престол в 1547 г., необходимым компонентом поставления на царство является помазание; впервые был помазан на царство Федор Иванович в 1584 г. (см. описание поста-

вления Федора Ивановича на царство: *Идея Рима...*, с. 117–118; СГГиД, II, № 51, с. 83; Шпаков, 1912, прилож. II, с. 120–122), однако соответствующий чин был составлен еще при Иване IV — по всей вероятности, в середине 1550-х гг. (имеем в виду так называемую *Формулярную редакцию чина венчания на царство Ивана IV*: Барсов, 1883, с. 42–90; *Идея Рима...*, с. 78–95; ДАИ, I, № 39, с. 41–53; ср.: Савва, 1901, с. 146–151).

Помазание миром при возведении на престол имело место в Византии, также как и на Западе. Для нас несущественно, что в Византии этот обряд появляется под западным влиянием (он был неизвестен до завоевания Константинополя крестоносцами, см.: *Острогорский*, 1955, с. 249–251; *Острогорский*, 1973, с. 37–38; *Михель*, 1959, с. 10, 12): составители русского чина поставления на царство (митрополит Макарий и его сотрудники), несомненно, исходили из уже сложившейся византийской традиции.

Однако в Византии помазание миром при коронации не отождествлялось с таинством миропомазания, которое в православной церкви совершается обычно непосредственно после крещения. В России же произошло такое отождествление (см.: *Арранц*, 1978, с. 66; *Арранц*, 1983, с. 413, 415; *Арранц*, 1990, с. 86, примеч. 5).

Здесь необходимо подчеркнуть, что помазание миром совсем не обязательно означает таинство миропомазания. Так, например, мы можем благоговейно умыться водой из крещальной купели, но это не будет означать второго крещения; равным образом не означало крещения и традиционное купание в «Иордани», т. е. крещенской проруби, устраиваемой на Богоявление, — при том, что в ней принято было крестить взрослых людей, обращающихся в православие. Совершенно так же в католической церкви сразу же после крещения священник мажет крещаемого миром, однако это не считается особым таинством; в дальнейшем при конфирмации помазание миром совершает епископ, и это уже воспринимается как таинство.

Соответственно, в Константинополе помазание при коронации отчетливо отличалось от того, как совершается миропомазание, между тем как в Москве оба обряда оказываются

абсолютно тождественными: речь идет, по существу, об одном и том же обряде, т. е. о совершении того же таинства. Скорее всего, русские иерархи знали о том, что при венчании на царство в Византии совершалось помазание, но при этом не располагали описанием того, как именно совершался данный обряд в Константинополе; в результате они ввели в чинопоследование венчания на царство тот обряд, который был им известен.

Так, в частности, если константинопольский патриарх, помазуя императора, возглашал «Свят, Свят, Свят» (см., например: Верпо, 1966, с. 258; Минь, PG, CLV, стлб. 353–354), то московский митрополит, помазуя царя, произносил «Печать и дар Святаго Духа» (в позднейшей редакции: «Печать дара Духа Святаго»), т. е. именно те слова, которые произносятся при совершении таинства миропомазания; в Константинополе помазание производилось (крестообразно) лишь над головой коронуемого монарха, в Москве же помазывали чело, уши, перси, плечи и обе стороны обеих рук, причем каждый раз повторялись слова «Печать и дар Святаго Духа», как это и принято вообще при миропомазании (Барсов, 1883, с. XXVIII, 8, 63, 87; Арранц, 1983, с. 413). Подобно тому, как после крещения и миропомазания в течение семи дней принято было не снимать белой крестильной одежды и не умываться, чтобы не смыть с себя миро (см.: Алмазов, 1884, с. 470 и сл.; Одинцов, 1881, с. 83, 152; Дмитриевский, 1884, с. 307), так и царь после помазания мог умыться и сменить одежду лишь на восьмой день. Как видим, ритуал помазания повторяется во всех деталях (см.: Барсов, 1883, с. 63, 87–88, 96; Идея Рима. . . , с. 92, 118; ДРВ, VII, с. 31, 291–292, 360, 465; СГГид, II, № 51, с. 83–84; СГГид, III, № 16, с. 85; Леонид, 1882, с. 32–33; Шпаков, 1912, прилож. II, с. 122).

Отметим, что возглашение «Свят, Свят, Свят» отсылает к ветхозаветной традиции (см.: Исаия, VI, 3) и, в частности, к ветхозаветной традиции помазания на царство, заставляя вспомнить о поставлении царей Израиля; между тем слова «Печать и дар Святаго Духа» очевидным образом соотносятся с традицией новозаветной. Если возглашение «Свят, Свят, Свят» отмечает богоизбранность того, кто становится царем (подобно то-

му, как богоизбранными оказывались и ветхозаветные цари), то провозглашение сакраментальных слов, произносимых при миропомазании, уподобляет царя Христу, которого «помазал . . . Бог Духом Святым» (Деян., X, 38).

Таким образом, в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в России же царь уподоблялся самому Христу.

Итак, помазание на царство в России — в отличие от Византии — в принципе не отличалось от миропомазания, которое совершалось над каждым православным человеком после его крещения. Соответственно, если как на Западе, так и в Византии помазание венчаемого монарха предшествует венчанию в собственном смысле (т. е. коронации, возложению венца), то в России оно совершается после венчания. Очевидным образом само венчание при этом уподобляется крещению: миропомазание совершается в данном случае после венчания именно потому, что в обычном случае оно совершается после крещения.

Вместе с тем, помазание царя непосредственно включается здесь в литургическое действие: действительно, помазание совершалось во время литургии после возгласа «Святая святым», и сразу же после помазания митрополит (или в дальнейшем патриарх) обращался к царю со словами: «Приступи, царю, аще помазанный, причастится», после чего и следовало причащение (Барсов, 1883, с. 63, 87; Идея Рима. . . , с. 92, 118; СГГид, II, № 51, с. 83; СГГид, III, № 16, с. 85; Леонид, 1882, с. 32–33; Шпаков, 1912, прилож. II, с. 122). Здесь следует отметить, что обряд венчания на царство (коронации), предшествующий помазанию, построен как сокращенная утренняя (см.: Князев, 1988, с. 159): таким образом, венчание соотносится с утреней, а помазание — с обедней. Соответственно, помазание на царство выступает как кульминационный итог всей церемонии поставления.

При этом «царское место» в середине церкви, где совершается венчание на царство, коррелирует с «Царскими дверями», ведущими в алтарь, перед которыми совершается помазание: два царя — небесный и земной — как бы пространственно противо-

поставлены в храме (находятся в пространственном распределении).

Будучи помещено в литургический контекст, помазание царя придает ему специфический сакральный статус, особую харизму (ср.: Живов и Успенский, 1987, с. 56–57 — наст. изд., с. 215–216). В дальнейшем наличие у царя особой харизмы — харизмы власти, которая сообщается именно через миропомазание, — специально подчеркивалось русской церковью. По учению русских канонистов нового времени, при миропомазании «призывается особенная благодать Святого Духа на помазанного государя. По учению нашей церкви, не признающие такой благодати подлежат анафематствованию и отлучению. В праздник православия, совершающийся в первое воскресенье Великого поста, в чине „Последования“, установленном на этот случай, между прочим провозглашается: „Помышляющим, яко православные государи возводятся на престолы не по особливому о них Божию благоволению и при помазании дарования Святого Духа к прохождению великаго сего звания на них не изливаются: и тако дерзающим против их на бунт и измену — анафема“» (Воздвиженский, 1896, с. 3; ср.: Никольский, 1879, с. 49–50, 263; цитируемый здесь чин анафематствования был составлен в 1766 г.).

Как известно, таинство миропомазания в принципе не повторяется, как не повторяется и связанное с ним таинство крещения. Обряд крещения повторяется лишь в том случае, если предшествующее крещение признается недействительным (или же сам факт его совершения вызывает сомнение). Сходным образом и повторение миропомазания, вообще говоря, должно означать признание недействительности предшествующего обряда. Разумеется, в данном случае не подвергается сомнению действительность того обряда, который был совершен над будущим царем после его крещения; следовательно, повторение миропомазания означает, что после венчания царь приобретает качественно новый статус — отличный от статуса всех остальных людей. Миропомазание происходит над тем же человеком, но в новом качестве, и это новое качество определяется обрядом венчания на царство.

Харизма патриарха

С учреждением патриаршества в России была принята особая хиротония патриарха; это специфически русский обычай, которого нет ни в одной другой православной церкви. Эта традиция восходит, по-видимому, к поставлению митрополита Ионы, которое, как известно, произошло без санкции Константинополя и фактически положило начало автокефалии русской церкви; Иона, епископ рязанский и муромский, был поставлен на митрополию 15 декабря 1448 г. и таким образом возглавил управление русскими епархиями.

Поставление Ионы было делом отнюдь не бесспорным с канонической точки зрения, поскольку Иона — вопреки принятой практике — был поставлен не патриархом, а епископами. Ранее митрополиты ставились патриархом в Константинополе; теперь митрополит ставится епископами и в Москве.

Возможность поставления митрополита епископами неоднократно обсуждалась на Руси, т. к. попытки такого рода имели место здесь и раньше. Таким образом были поставлены в свое время митрополиты Иларион в 1051 г., Климент Смолятич в 1147 г. и Григорий Цамблак в 1415 г.; на прецедентах, имевших место на Руси, и основывались при поставлении Ионы. Однако поставление Климента Смолятича и Григория Цамблака было сразу же признано незаконным (иначе обстоит дело с поставлением Илариона — возможно, оно было ратифицировано Константинополем). «Не есть того в законе яко ставити епископом митрополита без патриарха, но ставити патриарх митрополита», — заявили на соборе епископов 1147 г., созванном для поставления Климента Смолятича, противники этой акции (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 341, ср. стлб. 503; ПСРЛ, VII, 1856, с. 39; ПСРЛ, XXV, 1949, с. 39–40); равным образом московский летописец сообщает, что Григорий Цамблак был поставлен «не по правилом святых отец, не шля к Царюграду» (ПСРЛ, XXV, 1949, с. 242). Впоследствии Максим Грек заявлял, что «неподобно есть поставлятися митрополиту на Руси своими епископы» (Покровский, 1971, с. 121, ср. с. 98, 111, 119, 159, 180), и отказы-

вался на этом основании признавать автокефалию русской церкви; это явилось одним из основных моментов его осуждения. Законность поставления Ионы могла, по-видимому, ставиться под сомнение и его современниками, и мы знаем случаи непризнания или отрицательного отношения к митрополиту (см.: Иосиф Волоцкий, 1959, с. 191; Казакова, 1960, с. 298; Голубинский, II, 1, с. 490–491; Голубинский, II, 2, с. 540; Макарий, VI, с. 17; РФА, IV, с. 802–803; Белякова, 1992, с. 172–173).

Сам Иона впоследствии обосновывал свое поставление ссылкой на канонические правила, однако правила, на которые он ссылается, имеют отношение, вообще говоря, к поставлению епископа, а не митрополита; он цитирует, в частности, 1-е апостольское правило в толковании Аристина, приводя его, однако, в искаженном виде (РФА, I, № 51, с. 187, ср.: РФА, V, с. 998; РИБ, VI, № 81, стлб. 622–623).

Замечательно, вместе с тем, что, ссылаясь на 1-е апостольское правило, Иона считает нужным подчеркнуть в послании 1460–1461 гг., что он был поставлен «от всех архиепископов и епископов сдешнего православнаго великаго самодержъства» (РФА, I, № 51, с. 187), — при том, что данное правило указывает, вообще говоря, на достаточность двух или трех архиереев. В то же время поставление Ионы отвечает обычной практике поставления епископа в Древней Руси, которая предполагала согласие — и посильное участие — всех епископов митрополии. В данном случае вместо митрополии выступает область «сдешнего православнаго великаго самодержъства», т. е. понятие митрополии фактически заменяется понятием государства, управляемого православным самодержавным государем. Таким образом, возникает аналогия Московского государства с Византийской империей, которая развивается в дальнейшем в доктрину «Москва — третий Рим»; именно в рамках такого понимания и осмысливается теперь 1-е апостольское правило.

Итак, Иона был поставлен не патриархом, а епископами — при том, что епископы правомочны были, вообще говоря, поставить лишь епископа, но не митрополита. Как кажется, епископы повторили хиротонию, т. е. поступили так, как принято посту-

пать при поставлении в епископы; иначе говоря, чин посвящения в митрополиты ничем не отличался от чина поставления в епископы.

Так, «Слово избрано от святых писаний еже на латыню. . .» 1461–1462 гг. — сочинение, посвященное автокефалии русской церкви, — трактует возведение Ионы на митрополию именно как новое поставление в епископы: «. . . възлагается на Иону епископа великий сан святительства и вскладается честный омофор на плещу его и руковляется посох великий митропольи в руке его, и ть с благобоязньством свершает святую службу и благословляет народы, словесы научает верных людий истиннаго православия» (Попов, 1875, с. 381; ср.: ПСРЛ, VI, 1853, с. 167). И сам Иона пишет в духовной грамоте о своем поставлении на митрополию как о втором рукоположении: «Вънегда еще прежде в начале рукополагахся епископ на святейшую епископью Рязаньскую от . . . святейшаго митрополита Киевскаго всеа Руси, господина и отца моего кир Фотиа, потом же паки и второе . . . по . . . изволению възлюбленнаго сына нашего смирения, великого князя Василья Васильевича всеа Руси . . . и его матери . . . и его братьи молодши, благородных и благоверных князей Руских. . .» (РФА, III, прилож., № 23, с. 649–650).

Надо полагать, что совершение хиротонии при поставлении на митрополию стало традицией на Руси. К сожалению, чины поставления в митрополиты дошли до нас лишь в единичных случаях, причем во всех известных нам случаях дело идет о поставлении архимандрита, игумена или старца, но не епископа: таковы чины поставления митрополитов Иоасафа в 1539 г. (ААЭ, I, № 184, с. 158–163), Афанасия в 1564 г. (ААЭ, I, № 264, с. 297–300) и Дионисия в 1581 г. (СГГид, II, № 50, с. 69–71; Шпаков, 1912, прилож. II, с. 152–157); ср. также фрагменты поставления митрополитов Симона в 1495 г. (СГГид, II, № 23, с. 26) и Даниила в 1522 г. (РФА, III, № 145, с. 525–526). В подобных случаях хиротония, естественно, совершалась один раз, и таким образом случаи эти не показательны для изучения интересующего нас явления. Тем не менее, мы можем говорить о существо-

вании данной традиции, исходя как из предшествующего поставления Ионы, так и из последующих поставлений патриархов.

Мы можем предположить, следовательно, что таким же образом, как Иона, т. е. через новую хиротонию, были поставлены его непосредственные преемники по митрополичьей кафедре, а именно митрополиты Феодосий (1461–1464 гг.), Филипп I (1464–1473 гг.) и Геронтий (1473–1489 гг.): все они, как и Иона, были поставлены из епископов, т. е. над ними уже была однажды совершена хиротония. Исключительным при этом был не только способ поставления, но и порядок избрания митрополита: вопреки каноническим правилам митрополиты назначали себе преемника. Так, Иона перед смертью благословил Феодосия на митрополию и положил грамоту об этом на престол Успенского собора (см.: Голубинский, II, 1, с. 516–518; Павлов, 1879, с. 762–763; РФА, IV, с. 904); равным образом и Феодосий, оставляя московскую кафедру, благословил на митрополию Филиппа (РИБ, VI, № 99, стлб. 706; Голубинский, II, 1, с. 532); лишь скоропостижная смерть Филиппа помешала ему, по-видимому, назначить себе преемника, и митрополит Геронтий был избран собором епископов (см.: Голубинский, II, 1, с. 549; РФА, IV, с. 918–919). Избрание Геронтия свидетельствует, по-видимому, о стремлении вернуться к византийским традициям; проявление той же тенденции может быть усмотрено затем и в прекращении поставления епископов на митрополию.

Существенно при этом, что все три наследника Ионы, поставленные из епископов — митрополиты Феодосий, Филипп и Геронтий, — были рукоположены в епископы самим Ионой; в условиях образования русской автокефальной церкви это обстоятельство приобретало принципиальное значение. Вместе с тем, после смерти Геронтия в 1489 г. уже не оставалось архиереев, поставленных Ионой, и это, несомненно, способствовало возвращению к старой традиции поставления на митрополию лиц, не имеющих святительского сана.

После Геронтия в течение полувека (в 1490–1542 гг.) митрополиты, возглавлявшие русскую церковь, ставились из архимандритов и игуменов, и, значит, в этих случаях не могло быть по-

вторения хиротонии: так были поставлены митрополиты Зосима (1490–1494 гг.), Симон (1495–1511 гг.), Варлаам (1511–1521 гг.), Даниил (1522–1539 гг.) и Иоасаф (1539–1542 гг.).

Затем на митрополию снова был поставлен архиерей, а именно архиепископ новгородский Макарий. Макарий возглавлял русскую церковь с 1542 по 1563 г.

Несомненно, при поставлении Макария на московскую митрополию кафедру над ним была совершена новая хиротония. Вместе с тем, после его поставления, по-видимому, было обращено внимание на отсутствие удовлетворительного канонического обоснования, оправдывающего практику повторения хиротонии, и в результате практика эта получает новое осмысление. Здесь следует отметить, что именно при Макарии начинается, видимо, подготовка к учреждению патриаршества, и таким образом порядок поставления митрополита определяет дальнейший порядок поставления патриарха.

Так, при митрополите Макарии появляется особое сочинение, которое имеет исключительное значение для нашей темы. Сочинение это озаглавлено «От повести поставления митрополитов всея Руси» и представлено как выдержка из некоей «повести», посвященной истории русской автокефалии. Данное сочинение дошло до нас на вставных листах, вошедших в митрополию Кормчую книгу 1531–1539 гг. (РГБ, Унд. 27, л. 64–65); оно было написано в 1547–1563 гг.

Интересующее нас сочинение непосредственно посвящено обсуждению вопроса, который вновь приобретает актуальность при поставлении Макария на митрополию, а именно обоснованию возможности поставления митрополита из архиереев. Здесь перечисляются митрополиты, возглавлявшие русскую церковь, и при этом называются только те митрополиты, которые до поставления на митрополию уже имели святительский сан: «первым» русским митрополитом назван Иона, «вторым» Феодосий, «третьим» Филипп, «четвертым» Геронтий и, наконец, в качестве «пятого митрополита» предстает Макарий. Особенно подробно говорится здесь о поставлении Ионы и Макария, т. е. первого и последнего главы русской церкви.

Поставление архиерея на митрополию обосновывается здесь ссылкой на 14-е апостольское правило. Это относится, в частности, и к поставлению митрополита Ионы. Сам Иона, как мы знаем, иначе объяснял свое поставление, и, таким образом, его поставление получает теперь — задним числом! — существенно иное осмысление. Так, мы читаем об Ионе: «В лето 6957 по апостольскому правилу 14-му Иона, епископ рязанский и муромский, избран и умолен и понужен и поставлен на митрополию всеа Русии первый своими епископы на Москве»; и далее о Макарии говорится: «И . . . избран и умолен и понужен бысть самем царем великим князем Иваном Васи́лиевичем, всеа Русии самодержъцем, и всем священным собором Русския митрополии Макарие, архиепископ великаго Новагорода и Пскова, на святейшую митрополию Русскую богоспасаемаго града Москвы по тому же 14 апостольскому правилу, поставлен бысть пятый митрополит своими архиепископы и епископы на Москве. . . ». Ту же формулировку мы находим затем и в духовной грамоте Макария: «Избран и понужен бых аз, смиренный, не токмо всем собором Русския митрополия, но и самим благочестивым царем . . . и не возмогах преслушатися, но понужен бых и поставлен на превеликий престол русския митрополия пресвященным архиепископом Досифеем Ростовским и Ярославским и всеми, иже с ним, епископы русския митрополии и всем, иже о них, священным собором» (АИ, I, № 172, с. 329; ПСРЛ, XIII, 2, 1906, с. 375).

14-е апостольское правило говорит о невозможности перехода епископа с одной епархии на другую за исключением тех случаев, когда это оправдывается нуждами церкви и делается не по его желанию, но по приговору епископов и по особому «понужению» и убеждению; слова об «понужении», очевидно, должны быть поставлены в связь с сообщением, что как Иона, так и Макарий при поставлении в митрополиты были «понужены» возглавить русскую церковь.

Итак, в соответствии с 14-м апостольским правилом поставление архиерея на митрополию рассматривается как перемещение с одной кафедры на другую. Тем самым, и новая хиротония

мотивируется именно переходом поставляемого лица (архиерея) на новую кафедру.

Переход епископа с одной кафедры на другую, вообще говоря, не практиковался у русских (см.: Голубинский, I, 1, с. 371; Лозовей, 1962, с. 73–76; Соколов, 1913, с. 75; Каптерев, 1905, с. 47–48), но, как видим, поставление митрополита из архиереев осмысливается теперь именно в связи с данным правилом: поэтому в этих случаях и предполагается новое посвящение, т. е. повторение хиротонии. Показателен в этом плане вопрос константинопольского патриарха Паисия, обращенный затем к патриарху Никону: правда ли, что епископы у русских, переходя на другую кафедру, получают новое посвящение (Деликанис, III, № 13, с. 71). Конечно, имеется в виду тот же обычай: повторение хиротонии при поставлении епископа в митрополиты (или в патриархи) толковалось как переход с одной епархии на другую. Иначе говоря, хиротония осмыслилась, можно думать, как обряд поставления епископа на какую-то определенную кафедру и, соответственно, при переходе на другую кафедру предполагалось повторение обряда. В полном согласии с таким пониманием епископы, оставляющие кафедру, давали обещание более не именоваться епископами и не служить по-архиерейски (см.: Голубинский, II, 1, с. 577, примеч. 1; Голубинский, II, 2, с. 36, ср. с. 33; ср.: Голубинский, I, 1, с. 355–359).

Именно потому, что в принципе нельзя было переходить с кафедры на кафедру, столь обычной была практика поставления на митрополию тех, кто не имел святительского сана: по-видимому, такая практика воспринималась как нормальная, тогда как поставление епископа могло расцениваться как более или менее исключительное явление (оправдываемое нуждами церкви).

Следует отметить, что поставление епископа на митрополию было весьма необычным явлением на Руси и в условиях подчинения константинопольскому патриарху (т. е. до образования русской автокефальной церкви), когда митрополита ставил патриарх, а не епископы. При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что почти все случаи такого поставления не

связаны с перемещением на новую кафедру и, следовательно, не имеют отношения к 14-му апостольскому правилу. Так, например, митрополит Алексей был поставлен в 1352 г. в епископы владимирские с тем, чтобы стать затем митрополитом всея Руси; это не означало перемещения на другую кафедру, т. к. митрополит занимал именно владимирскую кафедру. Едва ли это случайно: надо полагать, что данное правило принималось во внимание в подобных случаях.

Замечательно, вместе с тем, что одним из первых митрополитов, поставленных из архиереев, поставление которого подпадает под сферу действия 14-го апостольского правила, был не кто иной, как митрополит Иона. Сам Иона, как мы знаем, не ссылался на это правило, однако при митрополите Макарии поставление Ионы было осмыслено именно таким образом. Соответственно происходит и переосмысление новой хиротонии, которая получает теперь принципиально новое истолкование.

Действительно, по смыслу 14-го апостольского правила поставление архиерея на митрополию оправдывается специальными нуждами церкви, требующими призвания именно данного конкретного лица; соответственно понимается и повторение хиротонии, которое считается необходимым в подобных случаях. Если первоначально — при поставлении Ионы и, вслед за ним, Феодосия, Филиппа и Геронтия — повторение хиротонии было вызвано исключительными обстоятельствами (разрывом с Константинополем и невозможностью принимать поставление от патриарха), то теперь оно мотивируется исключительными достоинствами самого поставляемого, определяющими необходимость его призвания на высшую должность. Новая хиротония оказывается при этом как бы сакраментальным актом, утверждающим эти достоинства; отсюда недалеко до восприятия этого акта как специального акта посвящения, определяющего особый канонический статус главы церкви (как это и будет пониматься в дальнейшем). Итак, митрополит Макарий не отрекается от данной традиции, но переосмысляет ее, давая ей новое каноническое обоснование.

Как мы видели, дополнение к митрополичьей Кормчей кни-

ге, сделанное при Макарии, говорит о поставлении Ионы и о поставлении Макария в сходных выражениях. Вместе с тем, сопоставление этих текстов обнаруживает одно важное отличие: Макарий, в отличие от Ионы и других митрополитов, был «умолен и понужен» не только епископами (как это и предписывается вообще 14-м апостольским правилом), но и самим царем; то же подчеркивается затем и в духовной грамоте Макария (см. выше). Итак, специальное поставление митрополита — через новую хиротонию — оказывается теперь непосредственно связанным с наличием царя на Руси. Собственно говоря, когда Макарий ставился в митрополиты, Иван IV еще не был царем; несомненно, данная мотивировка появляется именно в связи с его венчанием на царство, т. е. непосредственно связывается с новым статусом русского государя. Поскольку венчание на царство имеет своим следствием учреждение патриаршества на Руси, особая хиротония при поставлении главы церкви воспринимается в дальнейшем как нечто естественное и закономерное.

Митрополит Макарий, бесспорно, оказал вообще большое влияние на последующие представления о русском первосвященнике; достаточно показательным в этом смысле является появление в Москве белого клобука, который, начиная с Макария, носит глава русской церкви (и который становится, таким образом, символом духовной власти), а также обряда шествия на осликах в Вербное воскресенье (который символизирует отношения светской и духовной власти). Это влияние должно было проявиться и в порядке возведения на московскую кафедру. Вместе с тем, влияние это сказалось не сразу.

Так, после смерти Макария возобновляется практика поставления на митрополию не-епископов: в 1564 г. ставится митрополит Афанасий из старцев Чудова монастыря; митрополит Афанасий был в свое время духовником царя, и это обстоятельство, вероятно, определило его избрание. Характерно, что при этом составляется новый чин «на поставление митрополичье», как бы оправдывающий поставление Афанасия: здесь говорится о поставлении в митрополиты епископа, архимандрита, игумена или «старца духовного» (ААЭ, I, № 264, с. 297–300). Замеча-

тельным образом, однако, этот чин завершается статьей «О поставлении митрополиче», который начинается словами: «Внегда аще благоволит царь или князь великий с советом всех епископ возвести единого от епископов на митрополский престол, сице бывает поставление его» (там же, с. 300). Итак, поставление на митрополию епископа рассматривается теперь, видимо, как нормальное явление. Вместе с тем, в чине поставления Афанасия содержится указание на то, что в тех случаях, когда в митрополиты ставится епископ, имеется в виду то же апостольское правило. Так, мы читаем здесь: «... ащели же будет епископ, тогда же облачится с ними же [с другими епископами] в олtare и действует по уставу, яко же подобает епископу переходити от престола на престол» (ААЭ, I, № 264, с. 298); та же формулировка повторяется и в чине поставления митрополита Дионисия в 1581 г. (СГГид, II, № 50, с. 70; Шпаков, 1912, прилож. II, с. 154), который вообще текстуально связан с чином 1564 г. Несомненно, речь идет здесь именно о новой хиротонии, необходимость которой определяется по мысли древнерусских канонистов соблюдением данного правила.

Все вышесказанное очевидным образом свидетельствует об определенном переосмыслении 14-го апостольского правила на Руси. В результате такого переосмысления с конца XVI в. становится возможным перемещение епископов с одной кафедры на другую (см.: Голубинский, I, 1, с. 371), и при этом такого рода перемещение, по-видимому, уже не предполагает второй хиротонии. Это очень существенно для нашей темы: в этих условиях повторение хиротонии отчетливо выделяет именно главу русской церкви и не может пониматься уже ни в каком другом смысле. В результате новая хиротония начинает пониматься как особый акт посвящения, определяющий канонический статус главы церкви. Иначе говоря, если ранее первенство митрополита определялось исключительно первенствующим положением московской кафедры, которую он занимал, то теперь оно может определяться также особыми условиями его поставления.

Характерно, что первый случай такого перемещения имеет

место перед учреждением патриаршества и непосредственно связан именно с Иовом, будущим патриархом. В 1581 г. Иов становится епископом коломенским, и над ним, естественно, совершается хиротония; затем с января 1586 г. он является архиепископом ростовским, однако его переводение на ростовскую кафедру не ознаменовалось повторением хиротонии; далее с декабря 1586 г. он возглавляет русскую церковь в качестве митрополита, и при его поставлении на митрополию, согласно уже установившейся традиции, над ним совершается новая хиротония. Наконец, в 1589 г. Иов становится патриархом, и над ним еще раз совершается хиротония (см.: Никон, 1982, с. 96, 128; ср. ниже). Итак, Иов был рукоположен трижды; при этом хиротония не повторялась при перемещении с одной епископской кафедры на другую (с коломенской на ростовскую), и, вместе с тем, она совершалась при его возведении в сан митрополита и затем патриарха — при том, что в последнем случае Иов, вообще говоря, оставался на той же московской кафедре! Совершенно очевидно, что хиротония не связывается теперь с поставлением на определенную кафедру и в то же время она связывается с приобретением нового канонического статуса: хиротония рассматривается именно как посвящение в новый сан.

Итак, во второй половине XVI в. повторение хиротонии приобретает специальный смысл: новая хиротония начинает восприниматься как специальный акт посвящения на высшую иерархическую ступень. Соответственно, с учреждением патриаршества (1589 г.) русские настояли на том, чтобы константинопольский патриарх Иеремия II совершил новую хиротонию над Иовом при его поставлении в патриархи московские и всея Руси (см.: Николаевский, 1879, с. 557–558, ср. с. 569; Шпаков, 1912, с. 327, ср. с. 183–184).

Замечательно, что русские сочли необходимым предварительно тщательно расспросить Иеремию о том, как ставят патриарха в Константинополе, однако остались неудовлетворены греческим чином и в конце концов обратились к русской традиции поставления митрополита. Как сообщает статья «О пришествии . . . Иеремея патриарха вселенскаго», царь Федор Ива-

нович предложил Думе: «И ныне бы еще посоветовали с патриархом о том, чтобы святейший патриарх вселенский Иеремий благословил и поставил в патриархи на владимерское патриаршество Росийскаго собору отца нашего и богомольца пресвященнаго митрополита Иева всеа Росии по тому ж чину, как поставляет на патриаршество патриархов александрийскаго [и] иерусалимскаго, и поставление бы патриаршеское у цареградскаго патриарха взять, чтобы впредь поставления патриархом в Росииском царьстве от митрополитов и от архиепископов и епископов, а митрополит бы и архиепископы и епископы поставлялися от патриарха в Росииском царьстве» (Шпаков, 1912, прилож. II, с. 142–143; Посольская книга. . . , с. 38–39). В соответствии с этим решением от Иеремии было получено чинопоследование «поставления патриаршеского», однако после этого царь потребовал «выписать на митрополичи дворе, как бывает митрополиче поставление»; из митрополичьего двора был получен чин поставления митрополита Дионисия в 1581 г. (Шпаков, 1912, прилож. II, с. 151–152; Николаевский, 1879, с. 556–557, примеч.). В результате сличения этих текстов русские пришли к выводу, что русский чин поставления является более подробным и, тем самым, более верным; так, русские архиереи говорили патриарху: «Каково письмо ты, святейший патриарх вселенский, прислал к государю о патриаршем поставлении, а у благочестиваго государя царя и великаго князя по тому ж поставление митрополитом живет и розни нет, только у государя подлинно о том о всем написано как тот чин живет, а твое письмо коротко написано, а чин и поставление тож, что патриарху поставление, то и митрополиту поставление» (Шпаков, 1912, прилож. II, с. 162–163; ср.: Николаевский, 1879, с. 556–559).

Совершенно так же иерусалимский патриарх Феофан должен был совершить новую хиротонию при поставлении патриарха Филарета в 1619 г. (см.: Никольский, 1885, с. 7–8; ср. чин поставления Филарета: СГГид, III, № 45, с. 187–201, особенно с. 198; ДАИ, II, № 76, с. 209–221, особенно с. 218; ДРВ, VI, с. 125–162, особенно с. 154); несомненно, и в этом случае повторения хиротонии потребовали русские. Аналогичным образом, т. е. через

новую хиротонию, были затем поставлены патриархи Гермоген в 1606 г., Иоасаф I в 1634 г. (см.: Никон, 1982, с. 95–97) и, наконец, Никон в 1652 г. (см. чин поставления Никона: Белокуров, 1882, с. 287–318, особенно с. 207; ср.: Гиббенет, I, с. 13).

Показательны в этой связи вопросы С. Л. Стрешнева и ответы Паисия Лигарида по делу Никона (1662 г.), где Никон обвиняется в том, что он при поставлении на патриаршество был вторично хиротонисан. Стрешнев спрашивал: «Есть ли безгрешно изнова преосвящаться, един архиерей, когда пременяется от единых епархий на другую? Понеже патриарх Никон, егда на патриаршество поставился, преосвятился опять, сииречь хиротонисался явно и пред всеми». Паисий отвечал, что если Никон до патриаршества имел архиерейство и при поставлении в патриархи принял архиерейское посвящение вторично, то подлежит извержению: «. . . архиерей, который освящается дважды, свержется, понеже едино есть архиерейское священство. . . Убо едино от двоих: аще ли архиерейство не имел прежде того Никон, прежде патриаршества, а будет ли имел священство архиерейское, а принимал опять, есть тым сам извержен; для того что дважды принимал священство архиерейское против заповеди церковной и отческаго предания и извычая всей вселенской соборной церкви» (Гиббенет, II, с. 520–521; ср.: Гиббенет, I, с. 120; Соловьев, VI, с. 227). О том же писал Паисий и в докладной записке о деле Никона, составленной для прибывающих в Москву восточных патриархов: «Какой человек рассудительный будет отвергать, что Никон нововводитель, когда он поколебал устав и древнее церковное предание? Он был рукоположен во второй раз, когда сделался патриархом. . . Остается Никону признать одно из двух: или что он никогда не был поставлен в Новгороде [в епископы] . . . (что ложно и неразумно), или же, что быв снова поставлен, он никогда не был законным патриархом. Сверх того, поставления им совершенные, не имеют силы, потому что совершены мужем, снова рукоположенным» (Каптерев, I, с. 512).

Между тем Никон, возражая Стрешневу и Паисию, ссылается на прецеденты: «И не аз точию един дважды рукоположен. Много прежде епископи митрополю рускую дващи руко-

положени». По словам Никона, патриарх Иов был рукоположен трижды; он указывает далее, что дважды были рукоположены патриархи Гермоген, Филарет и Иоасаф, и если считать, что их поставление в патриархи недействительно, то следовало бы отрешить от сана всех архиереев, которых они посвятили, т. е. практически всю русскую церковь. «Изверзи прежде Иеремию, святейшаго архиепископа Константинопольскаго и вселенскаго патриарха, иже предаде таковыи устав [и поставил патриарха Иова], и с ним и прочих святых патриарх подписавших, и 79 митрополитов и архиепископов [утвердивших поставление Иова]. Такжеде и Феофана, патриарха Иерусалимскаго, изверзи, тем же уставом рукоположившаго великого государя, святейшаго Филарета Никитича, патриарха Московскаго и всеа России; и елицы от них рукоположени, изверзи, и елицы крещени теми, перекрести, и самого того диадиму носящаго [т. е. самого царя] крести и прочих с ним», — заявляет Никон своему оппоненту (см.: Никон, 1982, с. 95–97, 128; ср.: Гиббенет, II, с. 67–68, 182–183).

Несомненно, Никон в своем поведении исходил из наличия особой харизмы, полученной через патриаршую хиротонию. Это сакраментальный акт, по-видимому, определял для него принципиальное различие между патриархом и всеми остальными епископами; не случайно он обвинял Паисия Лигарида в том, что тот отнимает у патриарха первенство, утверждая, что патриарх такой же, как и все епископы (см.: Гиббенет, II, с. 192; Никон, 1982, с. 135–136). Напротив, оппоненты Никона настаивали на том, что патриарх не обладает какой-либо особой харизмой, принципиально отличающей его от других епископов, и в анонимном «Обличении Никона», написанном одним из сторонников Паисия Лигарида, мы читаем: «первый . . . епископ не начальник епископом, ни крайний святитель, но епископ первого седилища наречется, рекше царствующаго многонароднаго града: святительский бо сан един есть. . . ; все равни святители, вси епископи, якоже и благодать святаго Духа равно приемше» (Лет. Рус. Лит., V, с. 169). Действительно, у греков, как мы знаем, хиротония связана исключительно с посвящением в свя-

тительский сан; то обстоятельство, что она не повторяется при поставлении епископа на патриарший престол, ясно показывает, что патриарх понимается, в сущности, как такой же епископ: его иерархическое место определяется первенствующим положением занимаемой им кафедры, но отнюдь не каким-либо специальным посвящением.

Итак, Никон воспринимает вторую хиротонию как особое посвящение (но не как акт возведения на соответствующую кафедру). Показательно в этом смысле, что, оставив московскую кафедру (в 1658 г.), он продолжает считать себя патриархом, хотя и не называет себя больше патриархом московским; таким образом, соответствующее наименование определенно связывается именно с саном, а не с кафедрой. Между тем, ранее, как мы уже отмечали, архиереи любого ранга, оставляющие кафедру, отрекались от своего звания; соответственно, например, патриарх Иов, смещенный с престола Лжедмитрием, именовался «бывшим патриархом» подобно тому, как епископ, ушедший с кафедры, назывался «бывшим епископом».

Позиция Никона была, по-видимому, достаточно типичной для своего времени. Так, Арсений Суханов скептически относился к греческим патриархам, в частности, потому, что они «сугубо поставление в патриархи не имеют, точию во епископы» (Белокуров, II, с. 180, ср. с. 173, 209); итак, сугубое поставление как бы предполагает сугубую благодать.

Именно дело Никона и обусловило прекращение рассматриваемой традиции. Сменивший Никона патриарх Иоасаф II был поставлен (в 1667 г.) из архимандритов и, следовательно, в любом случае при его поставлении не могло быть повторения хиротонии. В дальнейшем, однако, патриархи всегда ставились из архиереев, но хиротония при этом ни в коем случае не повторялась.

Некоторые выводы

Подведем итоги. Рассмотренные примеры обнаруживают, на наш взгляд, несомненное и вполне очевидное сходство.

В обоих случаях ориентация на Византию фактически приводит к образованию нового смысла, а именно новой концепции власти. Таким образом, ориентация на византийские образцы приводит к весьма существенному их переосмыслению.

В обоих случаях, далее, мы наблюдаем повторение некоего сакраментального действия, которое в принципе не должно повторяться. Это придает поставляемому лицу особый сакральный статус — особую харизму. Действительно, как царь, так и патриарх оказываются как бы вне сферы действия общих канонических правил: на них не распространяются те закономерности, которым подчиняются все прочие смертные; они как бы принадлежат иной, высшей сфере бытия.

В результате административные функции главы государства и главы церкви (царя и патриарха), которые в Византии определялись специальными юридическими установлениями, воспринимаются в России как проявление особой харизмы — харизмы власти. Так юридические полномочия превращаются в полномочия харизматические: симфония власти, характерная для Византии, претворяется в симфонию харизмы.

Царь и Бог

(Семиотические аспекты сакрализации монарха в России)*

— Взбудоражил наконец я моих хохлов, потребовали майора. А я еще с утра у соседа жулик спросил, взял да и спрятал, значит, на случай. Рассвирепел майор. Едет. Ну, говорю, не трусить, хохлы! А у них уж душа в пятки ушла; так и трясутся. Вбежал майор; пьяный. «Кто здесь! Как здесь! Я царь, я и бог!»

— Как сказал он: «Я царь, я и бог», — я и выдвинулся, — продолжал Лучка, — нож у меня в рукаве.

«Нет, говорю, ваше высокоблагородие, — а сам помаленьку все ближе да ближе, — нет, уж это как же может быть, говорю, ваше высокоблагородие, чтобы вы были у нас царь да и бог?»

«А, так это ты, так это ты? — закричал майор. — Бунтовщик!»

«Нет, говорю (а сам все ближе да ближе), нет, говорю, ваше высокоблагородие, как, может, известно и ведомо вам самим, бог наш, всемогущий и вездесущий, един есть, говорю. И царь наш един, над всеми нами самим богом поставленный. Он, ваше высокоблагородие, говорю, монарх. А вы, говорю, ваше высокоблагородие, еще только майор — начальник наш, ваше высокоблагородие, царскою милостью, говорю, и своими заслугами».

«Как-как-как-как!» — так и закудахтал, говорить не может, захлебывается. Удивился уж очень.

«Да, вот как», — говорю; да как кинусь на него вдруг да в самый живот ему так-таки весь нож и впустил. Ловко пришлось. Покатился да только ногами задрыгал. Я нож бросил.

«Смотрите, говорю, хохлы, подымайте его теперь!»

Здесь уже я сделаю одно отступление. К несчастью, такие выражения: «Я царь, я и бог» — и много других подобных этому были в немалом употреблении в старину между многими из командиров.

Ф. М. Достоевский. Записки из Мертвого дома (гл. VIII)

Работа, которая предлагается вниманию читателя, одновременно относится и к сфере филологии, и к сфере истории об-

* В соавторстве с В. М. Живовым

щества, включая историю культуры и историю политических представлений. В самом деле, речь пойдет об отношении к царю в России в разные периоды русской истории, и прежде всего о тех языковых — и вообще семиотических — средствах, в которых проявлялось это отношение. Очевидно, что эта проблематика связана с историей политических воззрений. Одновременно, поскольку речь пойдет о сакрализации монарха, неизбежно возникает ряд проблем, которые, вообще говоря, относятся к области религиозной психологии. Нам хотелось бы показать, как то или иное отношение к монарху соотносится с различными этапами русской политической и культурной истории; как здесь концентрируются различные аспекты русской культурной жизни; как одни и те же тексты в различные исторические периоды наполняются разным содержанием, актуальным для того или иного периода.

С определенного времени отношение к монарху в России приобретает религиозный характер. Эта черта русского религиозного сознания бросалась в глаза иностранцам. Исаак Масса писал, например, что русские «считают своего Царя за высшее божество» (Масса, 1937, с. 68); то же повторяли и другие авторы. Так, по словам Г. Седерберга, русские «считают царя почти за Бога» (Седерберг, 1873, с. 37), а Иоганн Георг Корб замечал, что москвиты «повиновались своему Государю не столько как подданные, сколько как рабы, считая его скорее за Бога, чем за Государя» (Корб, 1906, с. 217)¹. Но не только иностранцы свидетельствуют нам об этом. На Всероссийском поместном Соборе 1917/18 г. прозвучало мнение, что для императорского периода «надо уже говорить не о православии, а о цареславии» (Деяния, II, 2, с. 351). Характерно также заявление старообрядцев-беспоповцев, утверждавших, что у них «в религии царя нет» и что это отличает старообрядчество от православия (Белоусов, 1980, с. 148).

Такие высказывания не покажутся тенденциозными, если мы вспомним, что М. Н. Катков, например, писал: «Для народа, составляющего Православную Церковь, Русский Царь предмет не просто почтения, на которое имеет право всякая законная

власть, но священного чувства в силу его значения в домостроительстве Церкви» (Катков, 1905, с. 13). В другом месте Катков писал: «Русский Царь есть не просто глава государства, но страж и радетель восточной Апостольской Церкви, которая отреклась от всякой мирской власти и вверила себя хранению и заботам Помазанника Божия» (Катков, 1905, с. 14). По словам Павла Флоренского, «в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу» (Флоренский, 1916, с. 26)². «Истина самодержавия царей православных . . . возводится некоторым образом на степень догмата веры», — сказано в монархической брошюре «Власть самодержавная по учению слова Божия и Православной Русской церкви» (М., 1906, с. 19). «Кто не знает, как мы Русские смотрим на Царей наших и детей их: кто не чувствовал из нас того высокого чувства восхищения, которое овладевает Русским, когда он смотрит на Царя или сына Царева! Только Русские Царя своего зовут — Богом земным», — писал П. И. Мельников-Печерский (XII, с. 367)³.

Как интерпретировать эти высказывания? Откуда взялась данная традиция? Представляет ли она исконное или новое для России явление? Каким образом обоготворение монарха, столь отдающее язычеством, уживалось с христианским мировоззрением, иными словами, как оно укладывалось в рамки христианского сознания? На все эти вопросы нужно дать тот или иной ответ. Начнем с хронологии.

I. Сакрализация монарха в контексте историко-культурного развития

1. Древнерусские представления о государственной власти и начало сакрализации монарха в Древней Руси

1.1. Русское религиозно-политическое мышление складывается под непосредственным византийским влиянием. Именно из Византии заимствуется идея параллелизма монарха и Бога. Однако эта идея сама по себе отнюдь не предполагает сакрализации монарха. Сакрализация предусматривает не просто уподобление монарха Богу, но усвоение монарху особой харизмы, особых благодатных даров, в силу которых он начинает восприниматься как сверхъестественное существо. Византийские тексты, приходящие на Русь в церковнославянских переводах, ничего не говорят о восприятии такого рода.

Параллелизм монарха и Бога как «тленного» и «нетленного» царя приходит на Русь с сочинением византийского писателя VI в. Агапита, которое было широко распространено в древнерусской письменности (см. о нем: Вальденберг, 1926; Шевченко, 1954). В 21-й главе этого сочинения говорится о том, что царь тленным естеством подобен всем людям, властью же — подобен Богу; из этого уподобления власти царя власти Бога делается вывод о том, что власть царя не автономна, но дана от Бога и потому должна подчиняться от Бога же данному нравственному закону. Данная глава Агапита входила в древнерусскую «Пчелу». В «Пчеле» по списку XIV–XV вв. 21-я глава Агапита читается так: «Плотьскимъ соуществомъ равенъ естъ всѣмъ члвкомъ црѣ, властью же сановною подобенъ естъ Боу вышнему, не имать бо на земли вышшаго себе, и достойно емоу не гордѣти, зане тлѣненъ ес[тъ], ни пакы гнѣватися, (зане) яко Бѣ естъ, по образу бѣственоу честенъ естъ, (но перстнымъ образомъ смѣшенъ ес[тъ]) имже оучитъя простотоу имѣти (ко) всѣмъ» (Семенов, 1893, с. 111–112). Идея нравственного ограничения

царской власти как власти, данной от Бога, выражена здесь с полной ясностью⁴.

Рефлексы проводимого у Агапита сопоставления неоднократно встречаются в древнерусской литературе. Так, в Ипатьевской летописи в повести об убиении Андрея Боголюбского под 1175 годом мы находим взятую из Агапита сентенцию: «ествствомъ бо земнымъ подобенъ есть всякому члѣвкоу црѣ, властью же сана вышши, яко Бѣ» (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 592), и те же слова в том же месте встречаем в Лаврентьевской и Переяславской летописях (ПСРЛ, I, 2, 1927, стлб. 370). Та же цитата обнаруживается и у Иосифа Волоцкого — как в отрывке из послания великому князю (Иосиф Волоцкий, 1959, с. 184), которое, вообще говоря, представляет собой сокращение глав Агапита (ср.: Шевченко, 1954), так и в XVI слове «Просветителя» (Иосиф Волоцкий, 1855, с. 602). В «Просветителе» же мы находим и прямое наименование монарха «тленным царем». Доказывая, что требовать у Бога отчета о времени конца мира нечестиво, Иосиф пишет: «Аще бы земнаго и тлѣннаго царя началъ потязати и глѣти: почто нетако твориши, накож мнѣ мнится, или тако не твориши, накоже аз знаю: не бы ли приналъ горкую мучу, нако дерзостенъ и золь, и гордъ и непокоривъ рабъ; ты же Црѣ црѣствующихъ и Творца всему и Съдѣтеля дерзаеши опытовати и веществовати. . . » (1855, с. 420). В Никоновской летописи Михаил Тверской говорит Батыю: «Тебѣ же царю сущу человекѣу мертвену и тлѣнну, но яко власть имушу обладателну честь воздаемъ и поклоняемъ, понеже вручено ти есть царствіе отъ Бога и слава мира сего скоро погибающаго» (ПСРЛ, X, 1885, с. 131). Следует отметить, что эти слова, которые также можно рассматривать как рефлекс агапитовской сентенции, обращены к иноверному монарху; в этом случае очевидно, что с ними (а тем самым с противопоставлением тленного царя Царю нетленному) связывается идея богоустановленности всякой власти (ср. Рим. XIII, 1), идея ответственности монарха за врученный ему попечению мир, но никак не идея какой-либо харизмы.

«Тленным царем», наконец, довольно часто именует себя Алексей Михайлович. Например, в грамотах к В. Б. Шереме-

теву он писал: «Вѣдомо тебѣ самому, какъ великій Царь и вѣч-
ный изволилъ быть у насъ, великому государя и тлѣннаго ца-
ря, тебѣ, Василью Борисовичу, въ боярехъ не туне. . . Не просто
Богъ изволилъ нам, великому государю и тлѣнному царю, честь
даровати, а тебѣ принять. . . Какъ, по изволенію Божію и по на-
шему великого государя и тлѣннаго царя указу. . . » (ЗОРСА, II,
с. 751–753). То же выражение мы находим и в его послании в
Троице-Сергиев монастырь 1661 г. с извещением о победе над по-
ляками. Здесь он именуется следующим образом: «вѣрный и
грѣшный рабъ Христовъ . . . и мимотекущаго сего свѣта сѣдящій
на престолѣ царствѣ и содержащій, по изволенію Божію . . .
царства Російского скифетръ и предѣловъ его, и тлѣнный Царь
Алексѣй» (ААЭ, IV, № 127, с. 172).

Охарактеризованное выше отношение к монарху, которое
проявляется в наименовании его «тленным царем», находит яр-
кое выражение в хорошо известном на Руси 41-м слове из «Так-
тикаона» Никона Черногорца. В частности, в содержащейся там
выдержке из Златоуста проводится четкое различие между бо-
гоустановленностью власти как принципом и богопоставленно-
стью конкретного монарха: «Нѣсть власть рече аще не от бѣа.
что глаголеши всякъ ли оубо князь бѣгомъ поставленъ бываетъ:
не се рече, ниже о коемждо от князь слово мнѣ нынѣ, но о самой
той вещи. еже бо властемъ быти, и овѣмъ оубо владѣти, овѣмъ
же обладаемомъ быти, ниже просто тако всяческимъ носитися,
якоже волнамъ сѣмо и онамо . . . сего ради не рече, ни бо есть
князь аще не от бѣа оучинени суть, сице и егда глаголетъ нѣкій
мудръ яко от бѣа обручается жена мужу. се глаголетъ яко бракъ
бѣгъ сотворилъ есть, а не яко кождо живуща съ женою той со-
вокупляетъ, ибо зримъ многихъ въ злѣ и законопреступнѣ брацѣ
живущихъ другъ съ другомъ, и не бѣжіе се быти, помышляемъ»
(Никон, 1795, л. 306).

Достаточно древнюю традицию имеет и наименование царя
«богом». Однако до определенного времени такое наименование
встречается лишь в одном специальном контексте.

Наиболее известно высказывание Иосифа Волоцкого, кото-
рый, обращаясь к царям, пишет в «Просветителе» (слово XVI):

«... бози бо есте и сынове Вышняго, блюдитежеся, да не боудете сынове гнѣву, да не изомрете яко челоуѣцы, и во пса мѣсто сведени боудете во адъ. Тѣмже разумѣйте царіе и князи, и бойтеся страха Вышняго: вашего бо ради спасенія написахъ вамъ, да, Божию волю сотворите, приимѣте отъ него милость: васъ бо Богъ, в' себе мѣсто посади на престолѣ своемъ» (Иосиф Волоцкий, 1855, с. 602). Вот как интерпретирует это место М. А. Дьяконов: «Цари оказываются не только слугами Божиими, избранными и посаженными на престоле Богом: они сами боги, подобные людям только естеством, властью же уподобляющиеся самому Богу. Это уже не теория божественного происхождения царской власти, а чистое обожествление личности царя» (Дьяконов, 1889, с. 99). Мнение Дьяконова является достаточно характерным, и вместе с тем оно явно не соответствует истинному положению вещей, будучи результатом неправильного прочтения текста (ср.: Вальденберг, 1916, с. 210–211; Вальденберг, 1929).

Прежде всего необходимо отметить, что процитированный отрывок из «Просветителя» в основной своей части не принадлежит самому Иосифу. Те же слова с большей или меньшей точностью повторяются и в других древнерусских текстах, которые восходят к одному общему источнику, а именно к «Слову святаго отца нашего Василия, архіепископа кесарійскаго, о судіахъ и властелехъ» — памятнику, видимо, русского происхождения, приписываемому иногда митр. Кириллу II (1224–1233). Здесь читаем: «Внимайте, како писано есть: бози есте и сынове Вышняго. Князи и вся соудіа земьскія слоугы Божіи соуть, о нихже рече Господь, идѣже боуду азъ, тоу и слоуга мой. Блюдѣтежеся, да не боудете чада гнѣвоу; бози бывше. да не изъмрете, яко челоуѣцы, и во пса мѣсто во адъ сведени боудете, идѣже есть мѣсто діаволу и аггеломъ его, а не вамъ. Васъ бо Богъ в себе мѣсто избралъ на земли и на свой престолъ вознесъ посади. милость и животъ положи оу тебе. Тѣмже яко отцы есте миру; писано бо есть: князи мира сего правда» (см. «Православный собеседник», 1864, ч. I, с. 370). С теми или иными вариациями этот текст воспроизводится в «Мериле праведном» (список середины XIV в.,

л. 63; см. изд.: Тихомиров, 1961, с. 127; Кушелев-Безбородко, IV, с. 184) и у Иосифа Волоцкого — как в «Просветителе», так и в «Четвертом слове об епитимиях» (см. изд.: Смирнов, 1913, Прилож., с. 230–231).

Можно утверждать, что до определенного времени — а именно до XVIII в. — наименование царя «богом» встречается только в этом контексте, в котором оно имеет специальный смысл.

Что же это за контекст и что это за смысл? Существенно отметить — это, как правило, упускали из виду комментаторы текста Иосифа и других поименованных источников, — что фраза «Боги есте и сынове Вышняго» является цитатой из 81-го псалма (Пс. LXXXI, 6). Но если это так, то, во-первых, данное употребление выходит за рамки собственно русской традиции, и, во-вторых, мы можем достаточно точно понять тот специфический смысл, который вкладывается в эти слова. Ведь нет никакого сомнения в том, что как авторы, так и читатели цитированных текстов знали этот библейский источник и, следовательно, должны были вкладывать сюда именно тот смысл, который они находили в Псалтири. А смысл этот точно определен в Толковой Псалтири, которую несомненно знали, опять-таки, как Иосиф Волоцкий, так и другие авторы, — речь идет о судьбах земных, чья власть над человеческими судьбами уподобляет их Богу⁵, т. е. о функциональном уподоблении царя Богу по власти, по праву судить и решать. Понятно, что такое толкование псалма делало естественным цитирование его в текстах назидательно-юридического характера, к каковым и относятся все указанные нами памятники: более того, само появление данной цитаты в памятниках права указывает, что именно это толкование псалма имелось в виду⁶.

Итак, встречающиеся в древнерусских текстах наименования царя «богом» отнюдь не предполагают тождества между царем и Богом, какой-либо реальной общности между ними. Речь идет только о параллелизме царя и Бога, и сам этот параллелизм лишь подчеркивает бесконечное различие между царем земным и Царем Небесным: и власть князя, и его право суда оказывались в этой перспективе вовсе не абсолютными, но делегирован-

ными Богом на жестких условиях, нарушение которых приводило к полному расподоблению властителя и Бога, к тому, что Бог отказывался от царя, осуждал его и низвергал⁷.

1.2. Новый элемент в систему русских религиозно-политических представлений вносят Флорентийская уния и падение Византии, в результате которых Россия оказалась единственным православным государством (если не считать страдавшей от феодалной раздробленности Грузии, которая не играла роли на политической арене), а русский великий князь — единственным независимым православным монархом. Существенно при этом, что падение Константинополя (1453 г.) приблизительно совпадает по времени с окончательным свержением в России татарского господства (1480 г.). На Руси эти два события связываются: в то время как в Византии имеет место торжество ислама над православием, в России совершается обратное — торжество православия над исламом. Таким образом, Россия занимает место Византии, а русский великий князь — место византийского вассилевса. Это открывает новые возможности для религиозного восприятия русского монарха.

Концепция Москвы — третьего Рима, делая русского великого князя наследником византийского императора, ставила его в то же время в положение, не имевшее прямого прецедента в рамках византийского образца. Концепция Москвы — третьего Рима носила эсхатологический характер, и в этом контексте русский монарх как глава последнего православного царства надеялся мессианистической ролью. В «Послании о крестном знамении», приписываемом иногда старцу Елеазарова монастыря Филофею, говорится, что «едина ныне святаа съборнаа апостолскаа церковь въсточнаа паче солнца в всей поднебесней светится, и един православны великии рускии царь в всей поднебесней якоже Нои в ковчезе спасенныи от потопа» (Гольдберг, 1974, с. 87; Жмакин, 1882, с. 245). При всей значимости императора для византийской религиозности подобной мессианистической роли он не имел: христианство и империя в Византии существовали как взаимосвязанные, но независимые начала, и поэтому православие могло мыслиться вне православной империи (ср.:

Мейендорф, 1959, с. 158–159). Поэтому перенесение на русского монарха статуса византийского императора с необходимостью приводило к переосмыслению самого этого статуса.

Начиная с Василия Темного (в это время и происходит падение Константинополя), русские государи более или менее последовательно именуется «царями», т. е. так, как именовались на Руси византийские императоры (более ранние случаи такого наименования русских князей имеют окказиональный характер; см.: Водов, 1978). В 1547 г. Иван Грозный венчается на царство, и наименование царем, закрепленное священным обрядом, становится официальным атрибутом русского монарха. В русских условиях это наименование обладало иными коннотациями, чем в Византии. В Византии наименование монарха василевсом (царем) отсылало прежде всего к имперской традиции — византийский василевс выступал здесь как законный преемник римских императоров. В России наименование монарха царем отсылало прежде всего к религиозной традиции, к тем текстам, где царем назван Бог; имперская традиция для России была неактуальна⁸. Таким образом, если в Византии наименование царя (βασιλεύς) воспринималось как обозначение должности верховного правителя (которое метафорически могло прилагаться и к Богу), в России то же наименование воспринималось, в сущности, как имя собственное, как одно из божественных имен — наименование человека царем могло приобретать в этих условиях мистический смысл.

В этом плане весьма показательны свидетельства русских грамматических сочинений, в которых говорится о написании сакральных слов под титулом. В принципе одно и то же слово может писаться под титулом или без титула в зависимости от того, обозначает ли оно сакральный объект или несакральный. Согласно наиболее старой традиции слово «царь» должно писаться под титулом только в том случае, когда имеется в виду Бог: «Црѣ нбснныи творецъ твари всея видимыя и невидимыя единъ под взметом, а земныи царь, аще и стѣ есть, пиши его складомъ без взмета» (Ягич, 1896, с. 437). В других сочинениях, однако, написанное под титулом экстраполируется и на наимено-

вание благочестивых царей: «Црѣя нбѣаго и стго црѣя покрыто пиши, а безаконнаго царя складом пиши не покрываа» (Ягич, 1896, с. 436, ср. с. 454, 459; ср. также: РГБ, Тихонр. 336, л. 15 об.-16). Ясно, что такая экстраполяция предполагает включение благочестивого царя в религиозную традицию, перенесение на него свойств Царя Небесного. Особое восприятие царского титула у русских отмечает капитан Маржерет в своих записках 1607 г.: по его свидетельству, русские считают, что слово «царь» создано не человеком, а Богом; соответственно, царский титул противопоставляется всем другим титулам как имеющий божественную природу (Маржерет, 1982, с. 56–57, 148–149; Устрялов, I, с. 254).

Таким образом, заняв место византийского василевса, русский царь получает — в восприятии своих подданных и в своем собственном — особую харизму. Можно думать, что такое восприятие складывалось постепенно и не являлось общепринятым. Очевидно, однако, что уже первый русский царь — Иван Грозный — исходит из того, что сам он такой особой харизмой безусловно обладает. Именно такое восприятие побуждает Грозного считать, что его действия не подлежат человеческому суду. «Кто убо ты постави судию или владетеля надо мною?» — спрашивает он князя Курбского (Переписка, 1979, с. 19). Поступки царя неподотчетны и не нуждаются в оправдании, подобно действиям Бога; в отношении своих подданных царь выступает как Бог, и лишь в его отношениях с Богом проявляется его человеческая природа. «Про что не изволил еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити?» — обращается он к Курбскому, требуя от него того же безрассудного повиновения, которое принадлежит Богу (там же, с. 14). Курбский между тем не разделяет этой концепции царской власти. В бесчинствах Грозного Курбский видит его отклонение от идеала праведного царя, его превращение из благочестивого монарха в «мучителя». Для Грозного же, напротив, эти бесчинства могут выступать как знак его харизматичности — никакого канона харизматического царя пока еще не складывается, и Грозный

воспринимает свой новый статус как возможность полного произвола (см.: Панченко и Успенский, 1983)⁹.

Подобный взгляд на царскую власть находится в разительном контрасте с традиционной точкой зрения, представленной, например, в логически последовательном виде в седьмом слове «Просветителя» Иосифа Волоцкого: «Аще ли же есть црѣ, над члѣки црѣствуа, над собою же имат[ь] царьствующа скверны страсти и грѣхи, сребролюбіе же и гнѣвъ, лукавство и неправду, гордость и ѧрость, злѣише же всѣх, невѣріе и хулу, таковыи црѣ не Бжїи слуга, но діаволь, и не црѣ, но мучитель. . . И ты убо таковаго црѣя или кнѣзя не послушаеши, на нечестіе и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертію претит» (Иосиф Волоцкий, 1855, с. 324–325). Таким образом, с точки зрения Иосифа Волоцкого повиноваться следует только праведному царю, тогда как в отношении неправедного царя оправданным оказывается противодействие ему. Подданный, руководствуясь религиозно-нравственным критерием, должен сам определить, властвует ли над ним праведный или неправедный царь, и сообразовать с этим свое поведение. В рамках этих традиционных представлений и действует, видимо, Курбский (ср.: Норретрандерс, 1964, с. 45 и сл.).

О развивающейся сакрализации царской власти свидетельствует наименование царя «праведным солнцем», которое в литургических текстах усваивается исключительно Христу (см., например, тропарь Рождеству Христову, тропарь Сретению, 4-ю и 5-ю песни канона Пасхи и т. д.). Так называют во всяком случае уже Лжедмитрия; в Баркулабовской летописи о нем говорится: «Он есть правдивый певный црѣ восточный Дмитръ Ивановичъ праведное слнѣце» (Войтович, 1977, с. 198). По свидетельству Конрада Буссова, после въезда Лжедмитрия в Москву в 1605 г. московиты падали перед ним ниц, восклицая: «Da Aspodi, thy Aspodar Sdroby. Gott spare dich Herr gesund. . . Thy brabda solni-ska. Du bist die rechte Sohne», т. е. «Дай, Господи, тебе, государь, здоровья. Ты — солнце праведное!» (Буссов, 1961, с. 109). Позднее (в 1656 г.) так же обращается к царю Алек-

сею Михайловичу Симеон Полоцкий: «Витаем ты православный царю праведное солнце» (Татарский, 1886, с. 49).

Вместе с тем мы располагаем свидетельствами о том, что подобная сакрализация царской власти не была общепринятой. Для тех, кому такое восприятие царя было чуждым, выражение «праведное солнце» в применении к монарху или вообще к смертному человеку звучало как кощунство. Мы можем судить об этом по специальному сочинению, дошедшему до нас в рукописи XVII в. и, видимо, тогда же и составленному, — «Повесть глаголет от избранных слов о праведном солнце і не внимающих божіих заповѣдей, иже людие друг друга зовуще солнцем праведным, лстящи себе» (Лет. Рус. Лит., V, отд. III, с. 90–93). Здесь читаем: «Невѣденіем и неразумженіем мнози челоѡвѣцы благодатное слово в ласкателных словесах возлагают на тлѣннаго челоѡвѣка. О сих же скажу вам, братіе; понежь бо глаголют челоѡвѣцы во лстивых и ласкателных словесех и во оном нѣкотором прошеніи един ко другому глаголет: „солнце праведное!“ От сего же челоѡвѣческаго неразумія велми ужасается душа моя и трепещет во мнѣ духъ мой . . . понеже бо солнце праведное именуется божие имя. . . Како бо челоѡвѣцы скаредни и смертни славу божію на ся возлагают и христовым именем . . . друг друга нарицают . . . Разумѣйтежь о сем, любовная братія; никакоже не нарицайте друг друга праведным солнцемъ, нижь самага царя земного, никогожь от властелей земных не мозите нарицати праведным солнцем; то бо есть божие имя, а не тлѣннаго челоѡвѣка. . . Выжь, земныя власти, накажитесь от Господа и работайте Господеви со страхом, приімѣтежь наказание о таковѣм словеси и велми храните себѣ от нарицанія праведнаго солнца и простое чади не повелевайте себѣ нарицати праведным солнцем. . . ». Совершенно очевидно, что это сочинение представляет собой реакцию на процесс сакрализации монарха и употребление в применении к нему сакральных наименований.

Сакрализация царя проявляется и в царских изображениях, которые ближайшим образом напоминают изображения святых. Так, по свидетельству Ивана Тимофеева, Борис Годунов велел изобразить себя на фреске с подписанием своего имени — так,

как изображают святых: «...образъ ... своего подобія и имени на стѣнахъ валнотвореніемъ, святымъ состоятелна, лѣтописнѣ вообразилъ» (РИБ, XIII, стлб. 313). Аналогичным образом позднее появятся изображения царя Алексея Михайловича, в которых современники будут усматривать его притязания на сакральный статус. Патриарх Никон писал в этой связи: «Да научимся и мы не преписовати на ся Божественную славу, глаголанную отъ Пророкъ и Апостоль, ниже написоватися, разширяся посреди Божественныхъ таинствъ вѣтхаго завѣта и новаго, яко же есть написано въ Библии Московскаго друку царское изображение на орлѣ и на конѣ гордо велми и съ приписаніи пророческими иже о Христѣ пророчествоваша» (ЗОРСА, II, с. 464, ср. с. 460). В дальнейшем изображение правящего монарха может появляться на панагии, и в этом случае усвоение монарху сакрального статуса представляется несомненным; такую панагию с изображением Петра I (а на другой стороне Распятія) пожаловала в 1721 г. Екатерина Алексеевна Феодосію Яновскому (Чистович, 1868, с. 84–86)¹⁰.

Концепция особой харизмы царя коренным образом меняет традиционные представления: противопоставление праведного и неправедного царя превращается в противопоставление подлинного и неподлинного царя. В этом контексте «праведный» может означать не «справедливый», а «правильный», «правильность» же, в свою очередь, определяется богоизбранностью. Таким образом, не поведение, а предназначение определяет истинного царя. При этом встает проблема различения истинного царя и царя ложного, которая не поддается рациональному решению: если истинные цари получают власть от Бога, то ложные цари получают ее от дьявола. Даже церковный обряд священного венчания на царство и миропомазания не сообщает ложному царю благодати, поскольку от этих действий сохраняется лишь видимость, в действительности же его венчают и мажут бесы по приказанию дьявола (см. об этом во «Временнике» Ивана Тимофеева — РИБ, XIII, стлб. 373; ср.: Вальденберг, 1929, с. 223–224).

О харизматическом понимании царской власти (сакрализации монарха) говорит и такое явление, как самозванчество. Са-

мозванцы появляются в России тогда, когда здесь появляются цари, т. е. после установления и стабилизации царской власти; самозванчество и является при этом претензией на сакральный статус царя (см.: Успенский, 1982а — наст. изд., с. 142 и сл.). Стимулом к появлению самозванцев оказывается нарушение естественного порядка престолонаследия. Именно в этих условиях возникает вопрос, подлинный ли царь сидит на престоле, и этот вопрос открывает возможность соперничества разных претендентов на этот статус. Как Борис Годунов, так и Василий Шуйский при всей правильности их поставления могут не рассматриваться как подлинные цари (см., например, у Ивана Тимофеева — РИБ, XIII, стлб. 326, 389). Они оказываются своего рода самозванцами («лжецарями», «мнимыми царями» и т. д.). Наличие самозванца на троне провоцирует появление других самозванцев: происходит как бы конкурс царей, каждый из которых претендует на свою отмеченность, избранность. Как это ни парадоксально, в основе такой психологии может крыться именно убеждение, что судить о том, кто есть подлинный царь, должен не человек, но Бог. Тем самым самозванчество представляет собой вполне закономерное и логически оправданное следствие сакрализации царской власти.

1.2.1. Итак, с принятием царского титула русские монархи начинают рассматриваться как наделенные особой харизмой. Сакрализация монарха, которую мы здесь наблюдаем, отнюдь не представляет собой уникального явления. Она была, в частности, свойственна и Византии, и Западной Европе (ср. Гаске, 1879; Подскальский, 1972; Канторович, 1957). Однако ни в Византии, ни в Западной Европе сакрализация монарха не связывалась так непосредственно с проблемой его истинности. Хотя природа монаршей харизмы могла там пониматься по-разному, однако сама харизма приписывалась статусу монарха, его функции, а не его природным свойствам.

Действительно, в Византии подверглись христианской обработке античные представления об императоре как боге, входившие в официальный культ Римской империи. В христианизированном варианте эти представления порождали параллелизм

императора и бога, в рамках которого и могла происходить (или сохраняться) сакрализация монарха. Эта сакрализация принципиально не отличалась от сакрализации священнослужителей, которая основывалась на подобном же параллелизме — архиерей выступал как живая икона Христа. Таким образом, в Византии император как бы вводился в церковную иерархию и поэтому мог восприниматься как священнослужитель; ср. представление об императоре как «внешнем епископе», наименование Льва Исавра «архиереем и царем» в так называемом втором послании папы Григория II (Манси, XII, стлб. 979), закрепление за императором ряда функций в церковном обряде и т. д. (ср., в частности: Гаске, 1879, с. 52–60; Дабен, 1950, с. 126–128; в последней работе, между прочим, указываются и некоторые западные отголоски этого византийского представления). Можно сказать, что в условиях симфонии между священством и царством, принятой в Византии, сакрализация царя предстает как его участие в священстве, как та или иная причастность царя к священнической харизме (возможно, что и это восходит в той или иной степени к традициям Римской империи, где император в языческой иерархии выступал как *pontifex maximus*)¹¹.

В Западной Европе сакрализация монарха имела другие основания. Она развивалась из магических представлений о вожде, от которого мистически зависит благосостояние племени. При христианизации этих представлений они трансформируются в убеждение о личной харизме монарха, который наделяется чудотворными силами. Монарх воспринимался как источник благополучия, в частности считалось, что прикосновение к нему способно исцелять от болезней или обеспечивать плодородие (см.: Блок, II, с. 379–388; Блок, 1924; Барлоу, 1980). Не случайно канонизация монархов более характерна для Западной Европы, нежели для Византии (можно полагать, что древнейшие русские княжеские канонизации были ориентированы именно на западные, прежде всего западнославянские, образцы).

Если в Византии и Западной Европе сакрализация монарха имела определенные традиции, то в России она возникает в относительно позднее время в результате принятия им царского

титула и переосмысления роли правителя. Из Византии усваивается идея параллелизма царя и Бога (свойственная как традиционным, так и вновь образующимся представлениям о верховной власти), между тем как сходство с Западом проявляется в понимании монаршей харизмы как личного дара. Царь оказывается сопричастником Божества на личных началах, и это определяет его отношение как к Богу, так и к человеку.

2. Новые представления о царе в связи с внешними культурными влияниями: реконструкция византийского образца и усвоение барочной культуры

2.1 Как мы видели, сакрализация монарха в России начинается в рамках усвоения концепции Москвы — третьего Рима. Эта концепция в принципе предполагает отгораживание от внешних культурных влияний. Действительно, она возникает при отрицательном отношении к грекам: Москва становится третьим Римом именно потому, что греки не смогли удержать Константинополь в качестве Рима второго; заключив унию с католиками (Флорентийская уния), греки отступили от православия и были наказаны за это разрушением империи. В этих условиях естественно было отталкиваться от византийского образца: актуальной оказывается не ориентация на греческие культурные модели, а сохранение православной традиции. Итак, если раньше Византия выступала в качестве учителя, а Русь в качестве ученицы, то теперь могут считать, что роль учителя перешла к русским. Связь с Византией определяется при этом не культурной ориентацией, а самим фактором преемственности. Русский царь занимает место византийского императора, но в своих представлениях о царской власти русские исходят из собственной традиции, лишь в своих истоках связанной с традицией византийской.

Религиозно-политическая идеология, обусловленная восприятием Москвы как третьего Рима, может быть определена как теократическая эсхатология: Москва остается последним право-

славным царством, а задачи русского царя приобретают мессианистический характер. Россия как последний оплот православия противопоставляется всему остальному миру, и это определяет отрицательное отношение к внешним культурным влияниям (в той мере, насколько они осознаются). Чистота православия связывается с границами нового православного царства, которому чужды задачи вселенского распространения; культурный изоляционизм выступает как условие сохранения чистоты веры. Русское царство предстает само по себе как изоморфное всей вселенной и поэтому ни в каком распространении или пропаганде своих идей не нуждается. Беседуя в 1649 г. с представителями греческой церкви, Арсений Суханов говорил: «Могуть на Москвѣ и четырехъ патриарховъ откинуть, якож и папу естли онѣ не православны будутъ. . . То ведь вамъ греком не мочно ничего дѣлать безъ четырехъ патриарховъ своихъ, потому что в Цареграде былъ царь благочестивой единъ подъ солнцемъ, и онѣ учинилъ 4-хъ патриарховъ да папу в первыхъ; и тѣ патриархи были в одномъ царствѣ подъ единымъ царемъ, и на соборы збирались патриархи по его царскому изволенію. А нынѣ вмѣсто того царя на Москвѣ государь царь благочестивой, во всей подсолнечной единъ царь благочестивой, — и царство христіанское у насъ Богъ прославилъ. И государь царь устроилъ у себя в своемъ царствѣ вмѣсто папы патриарха в царствующемъ граде Москвѣ . . . а вмѣсто вашихъ четырехъ патриарховъ устроилъ на государственныхъ мѣстехъ четырехъ митрополитовъ; ино намъ мочно и безъ четырехъ патриарховъ вашихъ править законъ Божій» (Белокуров, II, с. 85–87, ср. с. 164)¹².

Эта идеология претерпевает коренное изменение в царствование Алексея Михайловича. Москва утвердилась в своем качестве православной столицы, и на этом этапе концепция Москвы — третьего Рима получает не теократический, а политический смысл. Это предполагает отказ от культурного изоляционизма и возвращение к идее вселенской православной империи. Соответственно, вновь делается актуальным византийское культурное наследие. Алексей Михайлович стремится в принципе к возрождению Византийской империи с центром в Мо-

скве как вселенской монархии, объединяющей в единую державу всех православных. Русский царь должен теперь не только занимать место византийского императора, но и стать им. Традиционных русских представлений для этой новой функции явно недостаточно, русский царь осмысливается по византийской модели, и это обуславливает активную реконструкцию византийского образца. Русские традиции рассматриваются как провинциальные и недостаточные — отсюда положительное отношение к грекам, которые могут восприниматься как носители византийской культурной традиции.

Стремление возродить вселенскую православную империю реализовалось прежде всего в семиотическом плане. Русский царь стремится вести себя как византийский император, и в этих условиях византийские тексты (в широком семиотическом смысле) обретают новую жизнь. Можно сказать, что заимствуется текст императорского поведения, и это должно дать России новый политический статус.

Исключительно показательно в этом плане стремление Алексея Михайловича (а также его преемника Федора Алексеевича) наделить себя символическими атрибутами константинопольского василевса. Так, Алексей Михайлович выписывает из Константинополя яблоко и диадему, сделанные «против образца благочестивого Греческого царя Константина» (Барсов, 1883, с. 138). Во время венчания царя Федора Алексеевича (естественно, что изменения, происходившие в царствование его отца, могли сказаться только на его чине венчания, но не на чине венчания самого Алексея Михайловича) царь причащается в алтаре по священническому чину, как это делали и византийские императоры (см.: Попов, 1896, с. 191; Савва, 1901, с. 147). Тем самым русский царь как бы получает определенное место в церковной иерархии (как это было и с византийскими императорами: см. выше, § I-1.2.1). Со времени Алексея Михайловича поминание царя за богослужением постепенно распространяется на весь царствующий дом (см. Филарет, IV, с. 339–340, 342; Филарет, 1885–1888, том доп., с. 444–450), и, таким образом, церковное благословение дается не тому, кто несет тяготы правления, но

тому, кто так или иначе причастен к сакральному статусу монарха. Можно думать, что по образцу византийских императоров действовал Алексей Михайлович и издавая Уложение 1649 г.: для византийских императоров законодательная деятельность, в том числе и издание законодательных сводов, была одной из важнейших привилегий верховной власти, поскольку император выступает как формальный источник закона или даже — по выражению Юстиниана — «одушевленный закон» (Корпус, III, с. 507); законодательство оказывается здесь важнейшим знаком императорского достоинства, и именно в этом качестве перенимает его Алексей Михайлович.

Займствование новых текстов предполагает и займствование нового языка, на котором эти тексты читаются. Для того чтобы опознать Алексея Михайловича как византийского императора, вообще говоря, нужны византийцы, которым знакома вся эта символика. Что касается России, можно с уверенностью сказать, что язык этот доступен лишь немногим, тогда как большинство прочитывает эти тексты на старом культурном языке.

Какое же содержание извлекается при подобном чтении? Как мы уже знаем (§ I-1.2.1), сакрализация монарха в Византии выражается в его причастности церковной иерархии. Русским эта форма сакрализации незнакома, и они могут воспринимать ее как посягательство царства на священство, как узурпацию монархом церковной власти. Поэтому на старом языке сакрализация такого рода прочитывается как кощунство. Одевшись в греческие облачения и приписав себе сакральный статус византийского императора, Алексей Михайлович превращается для традиционного русского сознания из православного царя в Навуходносора, уподобившего себя Богу, и в Манассию, подчиняющего себе церковь. Так, в частности, и пишет об Алексее Михайловиче протопоп Аввакум. Указав на разрыв Алексея Михайловича с русской православной традицией, на его пренебрежительное отношение к русским святым («... глупы-де были русские наши святые, грамотѣ не умѣли!» — говорит Аввакум от имени царя), Аввакум приписывает ему кощунственные мысли Навуходносора: «Богъ есмь азъ! Кто мнѣ равенъ? Развѣ Небес-

ной! Онъ владѣть на небеси, а я на земли, равенъ Ему!». Одновременно он сравнивает его и с Манассией, уподобляя при этом его церковную политику, приведшую к расколу, насильственному введению язычества при Манассии; в поведении Алексея Михайловича усматривается кощунственное похищение церковной власти: «В коихъ правилахъ писано царю церковью владѣть, и догматы измѣнять, и святая кадить? Толко ему подобаеъ смотреть и оберегать отъ волкъ, губящихъ ея, а не учить, какъ вѣра держать и какъ персты слагать. Се бо не цареву дѣло, но православныхъ архіереовъ и истинныхъ пастырей. . . » (Аввакум, 1927, стлб. 466–469).

Возражения против узурпации царем церковных полномочий исходят во второй половине XVII в. не только от старообрядцев. В сходных выражениях обличает Алексея Михайловича и противник Аввакума — патриарх Никон, который также обвиняет царя в неправомерных притязаниях на церковную власть. С точки зрения Никона, царь претендует на главенство в церкви. Он говорит: «Егда глава есть церкви царь? Ни, но глава есть Христось, яко же пишетъ апостоль. Царь ни есть, ни быти можетъ глава церкви, но яко единъ отъ удъ, и сего ради ничтоже можетъ дѣйствовати во церкви, ниже послѣдняго чтеца чинъ» (Каптерев, II, с. 188). Итак, обвинения такого рода исходят от разных, противоборствующих друг другу партий, и нельзя не признать, что царь Алексей Михайлович действительно давал основания для подобных упреков, во многом предвосхищая церковную политику Петра I (см. ниже, § II-2.1). Эти новые аспекты отношения царя к церкви сливались в культурном сознании эпохи с растущей сакрализацией монарха.

В сфере реальной политики новые отношения царя к церкви выразились прежде всего в учреждении Монастырского приказа, который должен был ведать церковными имуществами и осуществлять ряд судебных функций, ранее бывших в компетенции церковных властей. Эта реформа была введена Уложением 1649 г. (гл. XIII) и вызвала резко отрицательную реакцию со стороны духовенства; ср. протесты патриарха Никона в его письмах восточным патриархам (РГБ, ф. 178, № 9427, л. 110;

РГАДА, ф. XXVII, № 140, ч. VII, л. 93; ч. VIII, л. 15–17 об., 53–56, 91 об.–94, 127–130) и в его «Возражении или разорении» (26-й вопросоответ — РГБ, ф. 178, № 9427, л. 291 и сл.)¹³. Учреждение Монастырского приказа явно рассматривалось как посягательство царя на власть, принадлежавшую ранее духовным пастырям.

Как такое же посягательство на духовные полномочия воспринимается и изменение в формулировках ставленных грамот (т. е. грамот, выдаваемых духовным лицам при их поставлении). В них появилось указание, что поставление совершается «повелением государя царя». Протестуя против этого, патриарх Никон писал царю около 1663 г.: «... всѣмъ архіерейскимъ рука твоя обладаетъ и судомъ и достояніемъ, страшно молить, обаче терпѣть не возможно, еже нами слышится, яко по твоему указу и владыкъ посѣщаютъ и архимандрить и игуменовъ и поповъ поставляютъ и въ ставилныхъ грамотахъ пишутъ равночестна и Святому Духу, аще по благодати Святаго Духа и по указу великого государя. Не доволенъ Святыи Духъ посвятити безъ твоего указу...» (ЗОРСА, II, с. 546, ср. с. 521). Равным образом, полемизируя с боярином С. Стрешневым, Никон писал: «Глаголещи, совопросниче, яко тишайшій государь нашъ и всесчастливый царь вручилъ Никону, чтобъ досматривалъ всякихъ судебъ церковныхъ: вручилъ Никону не царь досматривати судебъ церковныхъ, вручила Никону благодать св. Духа, но царь тую уничижи и св. Духа благодать обезчести и немощну ту сотвори, яко безъ царскаго указу не можетъ быть нынѣ поставленъ есть [sic!] сего или иного архимандрита, игумена или пресвитера и прочихъ по благодати святаго Духа; и по указу великаго государя и прочее; такожде: удавленнаго или убитаго погребати, или молитва во грѣсѣхъ рожденному дати, — все по государеву указу... Архіерейства государь не почель, но и обезчестилъ тако, что невозможно и писати, безчестнѣе и поганыхъ царей обезчестилъ» (ЗОРСА, II, с. 188–189). Из приведенных цитат очевидно, что изменение формулировок воспринимается как присвоение царем архиерейских полномочий.

Не менее характерен и протест Никона против Уложения

царя Алексея Михайловича, в котором Никон усматривает, опять-таки, попопзновения на духовную власть (см.: Ундольский, 1886; ЗОРСА, II, с. 430–432; Живов, 1988). Никон возражает, в частности, против формулировки «суд государя царя и великого князя Алексея Михайловича» (гл. X, ст. 1), аргументируя это тем, что истинный суд принадлежит только Богу; Алексей Михайлович, с его точки зрения, присваивает себе божественные полномочия (ЗОРСА, II, с. 428, 430, 434). Таким образом, по мнению Никона, здесь проявляется неправомерная сакрализация царской власти. Отметим, что данная формулировка Уложения традиционна для русских юридических кодексов (см.: Русская правда, I, с. 104, 117, 122 и т. д.; Судебники, 1952, с. 141), однако в контексте усиливающейся сакрализации царской власти она оказывается семиотически значимой.

За теми семиотическими изменениями, которые производит Алексей Михайлович, стоит глубокая перемена в представлениях о природе царской власти. Если первоначально праведность царской власти связывалась с благочестием и справедливостью царя (см. § I-1.1), а затем с его богоизбранностью, т. е. харизматичностью его природы (см. § I-1.2), то теперь на первый план выступает соответствие византийскому культурному эталону. Принципиально важным, с точки зрения этих новых представлений, оказывалось включение в многовековую традицию римско-византийской империи. При таком развитии царская харизма приобретает достаточно определенные очертания. Если раньше она выражалась в некоторых специальных полномочиях, полученных свыше и недоступных простому смертному, то теперь она проявляется в определенной норме поведения: на смену харизматическому произволу приходит харизматический канон. В этом каноне семиотически наиболее существенным оказывается отношение царя к церкви — новые prerogatives царя в этой сфере и являют его сакральный статус.

Понятно, что старые представления о царской власти продолжают жить в культурном сознании русского общества; они могут по-разному взаимодействовать с ориентацией на византийские культурные модели. Вместе с тем сами эти модели мо-

гли интерпретироваться по-разному. Все это создавало основу для новых культурных конфликтов. Следует иметь в виду, что в самой Византии отношение к императору не было однозначным¹⁴, и в этой перспективе самым разным образом могла осмысляться на Руси византийская теория симфонических отношений священства и царства. Можно предположить, что конфликт между Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном основан на противоположных интерпретациях одного и того же византийского материала (см. об этом конфликте: Каптеров, I–II; Зызыкин, I–III; см. еще ниже, § II-2.3). Не менее показательно вместе с тем, что патриарх Никон, считавший, видимо, что Алексей Михайлович отступил в своем поведении от правильного византийского образца, осуждает его в терминах традиционной русской политической мысли, определяя его как несправедного царя¹⁵.

Начальные моменты культурной реформы Алексея Михайловича определяются византинизацией русской культуры. Заимствуемые формы вырываются при этом из своего контекста, в котором они существовали вместе с их исторически сложившейся интерпретацией. Попадая в иной культурный контекст, они получают новую жизнь, которая может быть лишь опосредствованно связана с их предшествующим существованием. Новые знаки могут при этом порождать новое содержание; оторвавшись от своего традиционного смысла, они получают генерирующую функцию. Это сообщает им устойчивость и независимость от преходящей (как мода) культурной ориентации. Именно так обстоит дело с византинизацией. Казалось бы, в Петровскую эпоху, в период интенсивного западного влияния, она должна исчезнуть — отрицательное отношение Петра к Византии хорошо известно (см., например, в «Духовном регламенте» — Верховской, II, с. 32 первой пагинации; ср. Верховской, I, с. 89, 183, 283–284, 368). Этого, однако, не происходит. Византинизация не только уживается с европеизацией, но в том, что касается сакрализации царской власти, даже усиливается. В развивающемся культе монарха византинизация и европеизация переплетаются.

ются, образуя единое целое. Это переплетение восходит еще к допетровской эпохе.

2.2. Итак, при Алексее Михайловиче происходит византинизация русской культуры. Этот процесс имеет, вообще говоря, внутренний характер, поскольку Византии как таковой давно уже не существует. Речь идет о реконструкции византийской традиции, и это обуславливает поиски хранителей этой традиции, тех, кто от этой традиции не отрекался, как это произошло в Москве после Флорентийской унии. Отсюда такое значение в этот период греков и югозападнорусов, которые преемственно сохраняли связь с греческой церковью. Если в свое время часть русской церкви отказалась от подчинения Константинополю, связывая охранение православной традиции со своей автокефалией, то теперь взоры обращаются на ту часть русской церкви, которая сохраняла связь с Константинополем. Это значение Юго-Западной Руси и определяет то переплетение византизации и европеизации, о котором было сказано выше.

Действительно, югозападнорусская культурная традиция связывает Московскую Русь одновременно с Константинополем (Юго-Западная Русь входила в юрисдикцию константинопольского патриарха) и с Западной Европой (Юго-Западная Русь была частью польского государства). Вместе с греческими культурными традициями из Юго-Западной Руси приходят панегирические тексты, построенные по латино-польским барочным образцам. Независимо от происхождения — греческого или западного — импортируемые тексты вписываются в великорусскую культурную традицию и подвергаются здесь переинтерпретации. Механизмы этой переинтерпретации едины и приводят к одинаковым культурным конфликтам: для традиционного сознания и византийское и западное может выступать как новое и кощунственное¹⁶, для сознания реформистского, культуртрегерского и то и другое выступает как средство преобразования России, усвоения ею универсальных культурных ценностей. В отношении к монарху обе эти внешние традиции органически сливаются и создают своего рода резонанс, приводящий к все усиливающейся сакрализации царской власти.

В результате византийское и западное влияние приводят к созданию новой культуры, совмещающей в себе черты обеих традиций. Эта новая культура противопоставлена традиционной прежде всего своим отношением к знаку, способами интерпретации новых текстов. С эпохи Алексея Михайловича семиотическое — в частности, языковое — поведение в России перестает быть однородным. Сталкиваются два отношения к знаку: конвенциональное, характерное для представителей югозападнорусской образованности (и восходящее в конечном счете к латинско-польской барочной культуре), т. е. к западным источникам новой культуры, и неконвенциональное, характерное для представителей великорусской традиции (ср.: Живов и Успенский, 1983). Соответственно, одни и те же тексты могут функционировать в двух ключах, и то, что для одной стороны представляет собой условную фигуру речи, для другой является кощунством. Этот конфликт лишь углубляется со временем, становясь особенно очевидным с Петровской эпохи. Когда, например, Феофан Прокопович встречает Петра, неожиданно явившегося к нему во время ночной пирушки, словами тропаря: «Се жених грядет во полунощи» (Голиков, 1807, с. 422–423; Нартов, 1891, с. 73), — то для одних это не более чем метафорический образ, в то время как для других в нем слышится богохульство.

Метафорическое употребление — это лишь один из частных случаев барочного отношения к слову: для барокко характерна не только игра словами, но и игра смыслами. В частности, цитирование в культуре барокко имеет прежде всего характер украшения, и, соответственно, следование первоначальному смыслу, который заложен в цитате, отнюдь не является целью цитирования; напротив, помещение цитаты в неожиданный контекст, ее новое звучание, игра чужим словом оказывается одним из наиболее изысканных риторических приемов. Таким образом, барочный автор может быть внешне похожим на средневекового книжника-начетчика, но по существу (по своему отношению к языковому материалу) глубоко от него отличен.

В интересующей нас сфере ярким примером такого отношения к цитате служит рассуждение того же Феофана Прокопови-

ча «О власти и чести царской» (1718 г.). Излагая свое учение о царской власти, Феофан говорит: «Приложимъ же еще учению сему, аки вѣнецъ, имена или тѣтлы властемъ высокимъ приличныя: несуетныя же, ибо отъ самаго Бога данныя, которыя лучше украшаютъ царей, нежели порфиры и діадимы, нежели вся велелѣпная вѣшняя утварь и слава ихъ, и купно показываютъ, яко власть толикая отъ самаго Бога есть. Кія же тѣтлы? кія имена? Бози и Хрїсты нарицаются. Славное есть слово Псаломское: *азъ рѣхъ: бози есте и сынове вышняго вси* [Пс. LXXXI, 6]; ибо ко властемъ рѣчь оная есть. Тому согласенъ и Павелъ Апостоль: *суть бози мнози, и господіе мнози* [I Кор. VIII, 5]. Но и прежде обоихъ сихъ Моисей такожде имянуеть власти: *Боговъ да не злословиши, и князю людей твоихъ да не речеши зла* [Исх. XXII, 28]. Но кая вина имени толь высокаго? самъ Господь сказуетъ у Іоанна Евангелїста своего, яко того ради бози нарицаются, понеже къ нимъ бысть слово Божіе [Ин. X, 34–35 — Христосъ объясняетъ здесь значение цитированнаго стиха из 81-го псалма]. Кое же иное слово? развѣ оное наставленіе отъ Бога имъ поданное, еже хранить правосудіе, якоже въ томъ же помянутомъ псалмѣ чтемъ. За власть убо свою отъ Бога данную бози, сіесть, намѣстницы Божїи на земли наречены суть. И изрядно о семъ Феодоритъ: „понеже есть истинно судія Богъ, врученъ же судъ есть и человѣкомъ; того ради бози наречены суть, яко Богу въ томъ подражающїи“ [имеется в виду толкованіе Феодорита Киррскаго на 81-й псалом — см.: Минь, РГ, LXXX, стлб. 1528С]» (Феофан Прокопович, I, с. 251)¹⁷. Рассужденіе Феофана, с одной стороны, представляетъ собой типичный примеръ барочной игры смыслами, а с другой стороны, имеетъ явную политическую тенденцію. Цитируемые Феофаномъ тексты не несутъ того смысла, который онъ в нихъ вкладываетъ, и Феофан, конечно, отдавалъ себе в этомъ полный отчетъ. Такъ, в цитатѣ изъ Послания къ коринфянамъ подъ богами подразумеваются не цари, а языческие идолы, и потому она никакъ не можетъ служить для экзегезы 81-го псалма. Столь же необоснованна и ссылка на толкованіе этого псалма у Феодорита Киррскаго (входящее в Толковую Псалтырь) — согласно этому толкованію имя «бо-

ги» дается властителям и судьям как знак их ответственности перед Богом, а не как возвеличивающий их титул. Такое свободное отношение к цитатам вполне закономерно в рамках барочной культуры, и вместе с тем оно последовательно служит политическим целям данного трактата — механизмы барочной риторики оказываются инструментом сакрализации монарха. Феофана, видимо, не смущало, что его читатели и слушатели, знакомые с Новым Заветом и с Толковой Псалтырью, не могли не воспринимать цитируемые тексты совершенно иным образом. Эта полемическая противопоставленность восприятий также входила в ту игру смыслов, которая была предусмотрена культурой барокко. Барочной культурой, однако, не предусматривалось подразумевающееся в данном случае противостояние «просвещенных» приверженцев новой петровской идеологии и «невежественной» массы носителей традиционных представлений.

Совершенно понятно, что традиционная аудитория воспринимала подобные рассуждения на том языке, который был ей свойствен, а не на том, который ей навязывался, т. е. видела здесь прямое отождествление царя с Богом, которое не могла расценивать иначе как кощунство¹⁸. В полемическом старообрядческом трактате «Собрание от святого писания об Антихристе» о Петре говорится: «И той лжехристь нача превозношати, паче всѣхъ глаголемыхъ боговъ, сирѣчь помазанниковъ. . .» (Кельсиев, II, с. 248). Нетрудно усмотреть в этой реплике отклик на цитированные рассуждения Феофана Прокоповича — когда Феофан называет Петра (в качестве помазанника) богом и христом, старообрядцы видят в этом осуществление пророчества о том, что антихрист откроется как «превозносяйся паче всякаго глаголемаго бога или чтлища, якоже ему състи въ церкви Божіей аки богу показующу себе, яко богъ есть» (II Сол. II, 4).

Другой пример такой же реакции на барочные тексты с аналогичной политической тенденцией находим в анонимном старообрядческом «Возвѣщеніи от сына духовнаго ко отцу духовному» (1676 г.), в котором сообщается о смерти царя Алексея Михайловича: «Не чаяли оне смерти той, сами ему у себя в

книгах своих напечатали ево безсмертным. Есть у них новая книга, „Сабля никониянская“, оне нарицают ея „Мечъ духовный“, а слогу она епископа черниговского Барановича. И в предисловии книги пишет в лицах царя тово, и царицу, и чад всех ухищренно, в лицах. Тут же похвалу ему, бѣдной, приплел, сице: „Ты, царю державный, царствуеши здѣ, донележе круг солнца, а онамо имаши царствовати без конца“» (Бубнов и Демкова, 1981, с. 144). Речь идет о книге черниговского епископа Лазаря Барановича «Мечъ духовный»; в ней на 2-м листе предисловия напечатана гравюра с изображением Алексея Михайловича и его семьи. Упрек старообрядца относится, видимо, к словам Барановича: «Црѣ егоже Црѣвию нѣ^{ст} ко^нца, да Црѣвие Вшего Пресвѣ^т: Црѣко^т Величе^{ст}: неско^нчаемо соблюде^т» (Лазарь Баранович, 1666, л. 10 об. предисловия).

Итак, сталкиваются две традиции, югозападнорусская и великорусская, но существенно то, что эта коллизия происходит на великорусской сцене. Это создавало возможности для — так сказать — актуализации метафоры, т. е. тот или иной барочный образ начинал восприниматься не как условный, а как действительный. Поэтому и уподобление царя Богу может восприниматься в прямом, а не переносном смысле, никак не сводясь к одной риторике. О таком восприятии свидетельствуют два рода фактов. С одной стороны, об этом свидетельствует реакция на такую практику как на кошунственную, указывающую на антихристову природу самой монаршей власти (см. приведенные выше примеры)¹⁹; с другой стороны, о том же говорят и факты религиозного поклонения монарху, о которых мы будем говорить ниже. Нельзя не отметить, что и то и другое восприятие имеет одну и ту же мировоззренческую основу.

II. Сакрализация монарха как семиотический процесс

1. Семиотические атрибуты монарха: царь и Бог

1.1. Ориентация на чужие культурные традиции имеет отчетливо выраженный семиотический характер. Заимствуемые формы в самом процессе заимствования приобретают новую функцию: они призваны именно указывать на связь с соответствующей культурной традицией. Немецкий кафтан на немецке не значит ничего, но немецкий кафтан на русском превращается в символ его приверженности европейской культуре. В интересующей нас сфере подобные процессы приобретают особую значимость. Это проявляется в целом ряде аспектов, в частности, в различных способах наименования монарха и обращения к нему. Русского монарха могут именовать таким же образом, как византийского василевса или европейского императора. По своему первоначальному заданию эти новые наименования призваны символизировать соответствующую культурно-политическую ориентацию, т. е. свидетельствовать о новом статусе русского монарха. В тех случаях, когда эти наименования связаны с сакральной семантикой, они могут в русском культурном контексте пониматься буквально. Такое буквальное понимание может иметь двойкий результат: при положительной рецепции это приводит к сакрализации царской власти, при отрицательной рецепции — к отвержению всего государственного строя, поскольку наделение царя сакральными атрибутами воспринимается как кощунство. Восприятие последнего рода рассматривается, естественно, как бунт и преследуется государственной властью. Апологеты государственной власти настаивают при этом на закономерности подобных атрибутов, и это делает внешние знаки сакрализации царя предметом государственной политики. Таким образом, сакрализация царя превращается в государственный культ. В результате данного развития история внешних атрибутов царской власти оказывает

ся непосредственно связанной с церковно-политической борьбой и идеологическими контрверсами. Рассмотрение возникающих при этом конфликтов особенно значимо, поскольку здесь вскрываются разные типы семиозиса, противопоставляющие спорящие стороны.

В дальнейшем мы рассмотрим разные атрибуты царской власти, так или иначе связанные с сакральной семантикой, причем нас специально будет интересовать языковое поведение как наиболее показательное в данном отношении. Наше изложение естественно распадается здесь на две части. Сначала мы рассмотрим те атрибуты, которые непосредственно соотносятся с личной харизмой царя, затем — те знаки сакрализации царя, которые обусловлены восприятием его как главы церкви.

1.2. Мы начнем с рассмотрения истории наименования царя «святым». Эпитет «святой» (ἅγιος) входил в титул византийских императоров. В России этот факт был достаточно известен: как благодаря тому, что этот эпитет прилагался к византийским императорам в грамотах константинопольских патриархов к русским великим князьям и митрополитам, так и благодаря тому, что в отношении к византийскому императору его употребляли и сами русские великие князья и митрополиты (см.: РИБ, VI, стлб. 421, 523, 529, 534–536, 540, 558, 576–578, 583, 584; ср. Савва, 1901, с. 68–69). В то же время ни до падения Константинополя, ни после этот эпитет не прилагался к русским царям и великим князьям ни самими русскими царями и великими князьями, ни русскими митрополитами и патриархами²⁰. Напротив, греческие иерархи после падения Византийской монархии стали обращаться с такой титулатурой к московским царям и великим князьям (ср. Савва, 1901, с. 70–71; там же и многочисленные примеры). Такое обращение к русскому монарху было характерно не только для XVI и XVII вв., но и для XVIII в. (ср., например, в грамотах и речах иерусалимских патриархов и архиереев; см.: Каптерев, 1895, с. 17, 18, 102, 109, 118, 136, 169, 178, 247, 259, 284, 304, 348, 350, 374, 377, 420, 421, 424, 436; Письма и бумаги Петра, II, с. 718; VII, с. 483). Заметим, в частности, что в грамотах восточных патриархов (1723 г.), признающих уста-

новление синодального управления, говорится, что Синод учрежден «святым царем всей Московии, Малой и Белой России и всех северных стран владетелем, Государем Петром Алексеевичем Императором, во Святом Духе возлюбленным и превозведенным нам братом» (ПСПиР, III, № 1115, с. 161).

Такое обращение греческих иерархов не оказывало, однако, до времени влияния на внутреннее российское употребление. В этой связи особенно характерен тот факт, что эпитет «святой» в царском титуле, внесенный патриархом Иеремией в составленный им греческий чин поставления первого русского патриарха, был опущен в русской переделке этого чина, по которому действительно поставлялся патриарх Иов (правка касалась, видимо, входившего в греческий чин интронизации восклицания, провозглашавшего избрание патриарха: «... державный и святой наш самодержец и царь, и божественный ... собор приглашают святейшество твое на высочайший престол патриаршества Константинопольского»; ср. Савва, 1901, с. 70–71).

При Алексее Михайловиче монарх начинает называться святым во время богослужения, и это немедленно вызывает протест со стороны старообрядческой партии. Протопоп Аввакум с негодованием писал: «Нынѣ у нихъ [никониан] все накось да поперегъ; жива челоѡка в лице святымъ называй. . . В Помянникѣ напечатано сице: помолимся о державномъ святомъ государѣ царѣ. Вотъ, какъ не бѣда челоѡку! А во Отечникѣ писано: егда-де челоѡка в лице похвалишь, тогда сатанѣ его словомъ предаешь. Отъ вѣка нѣсть слыхано, кто бы себя велѣлъ в лице святымъ звать, развѣ Навходоносоръ Вавилонскій!» (Аввакум, 1927, стлб. 465–466; из толкований Аввакума на 44-й псалом).

В последующее время это словоупотребление получает дальнейшее распространение. Так, патриарх Иоаким в своей Духовной желает царям Иоанну и Петру Алексеевичам «жительствовати в чистоте, в воздержании же и святине, яко помазанныкам святым подобает» (Устрялов, 1858–1859, II, с. 471). Стефан Яворский (III, с. 154) говорит в 1703 г. о царях как о «роде святе помазанных Божиих». Ср. характерное обращение А. А. Винюса к Петру I в письме от 9 марта 1709 г.: «... молю господа

и вседержителя бога, да соблюдет вашу святую особу во здравии» (Письма и бумаги Петра, IX, с. 631). В первом варианте оды В. П. Петрова «На сочинение нового уложения» (1767 г.) были такие строки:

Велик Господь в Петре Великом
Велик в Елисавете был...
В святой Твоей Екатерине,
В творимых Ею чудесах!

(Петров, 1767, л. 2 об.)

В дальнейшем эпитет *святой* может прилагаться ко всему, что относится к царю. Так, в 1801 г. митр. Платон (Левшин) говорит о «святой крови» императрицы Марии Федоровны, текущей в жилах императора Александра (Платон, 1801, л. 4 об.), а в 1810-х годах управляющий Московской епархией архиепископ Августин (Виноградский) упоминает о «святой воле» и «святых молитвах» царя (Августин, 1815, с. 6; Августин, 1816, с. 5).

Примечательно, что фраза с эпитетом *святой* («Господи святой, боговенчаный царю») была при Федоре Алексеевиче исключена из чина венчания на царство (ДРВ, VII, с. 357). Эта фраза имела в чинах венчания Федора Иоанновича (СГГид, II, с. 83), Михаила Федоровича (СГГид, III, с. 84) и Алексея Михайловича (ДРВ, VII, с. 288). В этом контексте *святой* означал, по-видимому, то же, что и в возгласе «Святая святым» в чине литургии²¹. Речь идет о той святости, которая необходима всякому верующему для принятия св. Даров. Подобно тому как верующие, готовящиеся приступить к причастию, называются «святыми», поскольку они очищены исповедью и покаянием, так и царь перед причащением, которое входит в обряд венчания на царство, именуется таким же образом. Исключение этого эпитета обусловлено изменением концепции. Именно потому, что царь стал называться «святым» вне определенного контекста, это название начинает связываться с особым статусом царя как помазанника; поэтому оно стало восприниматься как неуместное до миропомазания. Таким образом, исключение эпитета *святой* из чина венчания отнюдь не противоречит об-

шей тенденции сакрализации монарха, а, напротив, является одним из частных ее проявлений.

1.2.1. Как видим, тенденция к сакрализации монарха может проявляться не только в употреблении сакральных знаков, но и в их устранении. Это обусловлено тем, что развитие сакрализации монарха заставляет ассоциировать с культом царя такие моменты традиционной практики, которые раньше ни с чем подобным не ассоциировались. Сама традиционная практика существовала в силу того, что подобные ассоциации были невозможны. Ее новая семиотическая значимость и оказывается показателем изменившегося отношения к царю. Так, Федор Алексеевич запрещает сравнивать себя в подаваемых ему челобитных с Богом. В царском указе от 8 июня 1680 г. говорится: «Вѣдомо ему Великому Государю учинилось по вашимъ челобитнымъ, по которымъ вы напредь сего бивали челомъ и нынѣ бьете челомъ ему Великому Государю и на выходѣхъ подаете челобитныя, а в тѣхъ своихъ челобитныхъ пишете, чтобъ онъ Великій Государь *пожаловалъ умилосердился, какъ Богъ*, и то слово въ челобитныхъ писать непристойно; а писать бы вамъ въ прошеніи о своихъ дѣлѣхъ: *для прилучившагося праздника и для его Государскаго многолѣтнаго здравія*» (СГГид, IV, с. 375–376). Следует иметь в виду, что запрещаемая форма челобитных существовала задолго до Федора Алексеевича (по крайней мере, еще в XVI в.), но явно не связывалась с сакрализацией монарха, а скорее указывала на его обязанность править по правде, как Бог, и на его ответственность перед Богом. Отмена этой формы безусловно связана с изменением концепции, т. е. при Федоре Алексеевиче здесь было усмотрено слишком непосредственное сближение царя как личности (а не как правителя) с Богом, которое в то время могло еще казаться неуместным. Совершенно аналогичный ход мыслей мы видим полторастами годами позже. В 1832 г. выходит высочайшее предписание о изъятии из церквей портретов царя и представителей царского дома (Филарет, 1895, с. 85–86). Очевидно, что это предписание обусловлено возможностью понимания этих портретов как икон (случай действительного почитания императорского портрета как иконы зафиксиро-

рован у И. И. Голикова, 1807, с. 532–535), сама боязнь того, что здесь может возникнуть какое-либо недоразумение, указывает на сакрализацию монарха.

1.3. Уже из приведенных выше примеров может быть видно, что наименование царя «святым» определенным образом связано с наименованием его помазанником. Действительно, со времени Алексея Михайловича момент помазанничества приобретает исключительно большое значение в восприятии монарха в России²². И характерно, что по крайней мере с начала XVIII в. монарх может называться не только «помазанником», но и «христом». Слово *христос* в значении «помазанник» представляет собой очевидный грецизм²³, и в этом смысле мы можем говорить о сближении русской и греческой традиции. В послании восточных патриархов к Алексею Михайловичу (1663 г.) преданность царю выставляется в качестве конфессионального требования именно в силу того обстоятельства, что царь называется именем Христа (χριστός, т. е. помазанник), и, следовательно, невозможно быть христианином, не будучи верноподданным: «Как власть Бога на небесах объемлет все, так и власть царя простирается на всех его подданных. И как отступник от веры отделяется от лоно православных, так и не сохранивший верности к царской власти недостоин называться по имени Христа (ἀνάξιός ἡμῖν δοῦναι ἄπο χριστοῦ κειλήσθαι καὶ δουράζεσθαι), ибо царь есть помазанник (χριστός) Божий, имеющий скипетр, и державу, и диадиму от Бога» (СГГД, IV, с. 88)²⁴. Здесь наглядно видно, какими путями шла византинизация русской культуры в интересующем нас аспекте.

Тем не менее употребление слова *христос* наряду с уже существовавшим и более обычным словом *помазанник* кардинально отличает русскую ситуацию от греческой и придает наименованию царя «христом» особый смысловой оттенок. Хотя Феофан Прокопович в слове «О власти и чести царской» (1718 г.) специально обосновывает правомерность такого употребления, указывая на этимологическое значение слова *христос* как «помазанник» (Феофан Прокопович, I, с. 252), ясно, что имелась в виду не одна этимология, но и прямое сближение с Христом²⁵.

Об этом свидетельствуют и случаи написания слова *христос* в данном значении с прописной буквы, а также под титулом (как это принято для *pomina sacra*). Надо подчеркнуть, что Феофан в своем обосновании наименования царя «христом» не только исходит из этимологии слова *христос*, но самую эту этимологию рассматривает как манифестацию объективной связи царя и Бога Слова — помазание, по мысли Феофана, изначально усвоется Христу, и тем самым «таковая дивная церемония» совершается «воеже образовати великое оное и славное Спасителево помазание» (Феофан Прокопович, 1774, с. 25–26)²⁶.

Это сближение царя с Христом, выходящее за рамки этимологии, со всей очевидностью выступает в текстах, посвященных Полтавской победе. Поскольку Петр именуется Христом, Мазепа называется Иудой, а сподвижники Петра — апостолами. Так, в «Службе благодарственной . . . о великой Богом дарованной победе . . . под Полтавою . . .», написанной в 1709 г. по приказу Петра Феофилактом Лопатинским и лично отредактированной самим царем (Пекарский, II, с. 202), говорится (в седальне 7-го гласа из чина утрени): «Обрѣтесе вторыи Іуда рабѣ и лстець, обрѣтесе сынѣ погибелный, діаволь нравомъ а не члѣкъ, треклятый отступникъ Мазепа, иже оставив хрѣта гдѣня, гдѣа и блгодѣтеля своего, и прилѣпися къ сопостату» (Феофилакт Лопатинский, 1709, л. 16 об.; ср. Минея, Июнь, М., 1766, л. 237 об.). Между тем о сторонниках Петра здесь сказано: «. . . да почтутся якоже аѣли, не согласившіися со вторымъ Іудю Мазепою, но дѣшы предавшій за своего вѣлку» (там же, л. 19 об.; ср. Минея, л. 239). Соответственно и Феофан Прокопович в «Слове похвальном о баталии Полтавской» 1717 г. обосновывает наименование Мазепы Иудой именно тем, что Петр есть «христос»: «О врага нечаяннаго! о изверга матери своея! о Іуды новаго! ниже бо да возмнитъ кто излишнее быти негодование Іудю нарицати измѣнника. . . Законно царствующій монархъ. . . Христось Господь есть . . . достойно убо Христовъ предатель Іудю нарицается» (Феофан Прокопович, I, с. 155).

Тем не менее наименование царя «христом» не ограничивается чисто этимологическими соображениями, но свидетельствует

и о их реальном сближении в сознании того времени. Это явствует, в частности, из наименования монарха «Спасом». Так, Стефан Яворский в проповеди на день рождения Петра 30 мая 1709 г. говорил: «А о монархе нашем что возглаголю? Се благовествую вам радость велию, яко родися вам Спас. Вам родися, а не себе. А какво его спасение? Видесте очи наши спасение его. О велие-ж то спасение земного Спаса нашего — отчество свое неправедно похищенное и чрез многия лета под игом неприятельским стениящее свободити, прадедных своих подданных, аки Израилтянов, в работе Египетской сущих, паки в первобытие возвратити, провинцию Ливонскую и землю Ижерскую от иноверства очистити. . . » (Морозов, 1880, с. 83–84). Слова «Видесте очи наши спасение его» являются при этом парафразой слов Симеона Богоприимца, обращенных к Христу (Лк. II, 30), слова «Се благовествую вам радость велию, яко родися вам Спас» восходят к речи Архангела Гавриила, обращенной к Марии (Лк. II, 10–11).

Наименование царя «спасом» выступает, очевидно, как вторичное по отношению к наименованию его «христом». Этот пример ясно показывает, что этимологические соображения, приводившиеся как оправдания для наименования монарха «христом», были лишь прикрытием для реального сближения царя со Спасителем. Само собой разумеется, что для традиционного русского культурного сознания наименования такого рода выступали как кощунственные. Этимологические обоснования оказывались при этом несущественными и принципиально отвергались как не имеющие отношения к делу, тогда как реальное сближение выступало на первый план. Такая реакция со всей очевидностью проявляется в целом ряде старообрядческих сочинений. Так, в «Послании против поклонения двуглавному царскому орлу и четырехконечному кресту» (1789 г.) русский царь сравнивается с языческими нечестивыми царями, которые мучили христиан, причем подчеркивается, что в отличие от русского царя «оныя цари нечестивыя явно себе Христом не назывались»; из этого делается вывод, что русский монарх — это не просто нечестивый царь (в терминах традиционной те-

ории «праведных» и «неправедных» царей), а царь-антихрист (Гурьянова, 1982, с. 85). В другом старообрядческом сочинении начала XIX в. (автором которого был федосеевец Яков Петров), посвященном обоснованию невозможности молиться за монархов-никониан, читаем: «О боже, сохрани нас такового омрачения и совершенного безумия, и явнаго отступления, за антихриста бога молить. Зри читателю, сего ли имя звериное будем в повседневном словословии в божественных книгах на место благоверных царей поминати. Его же царя и бога, и спаса себе нарицати. Сие совершенное есть отступление» (Гурьянова, 1983, с. 81; Гурьянова, 1984, с. 84–85). Говоря о том, что царь именуется «богом и спасом», автор данного сочинения явно имеет в виду наименование царя «Христом», которое он и воспринимает как свидетельство антихристовой природы царя. Точно так же в старообрядческом (бегунском) сочинении «Послание христиан на присланные тетради ис Помории» император (речь идет конкретно о Петре I) характеризуется как «помазанник сатанин, царь жидовский, превозносим паче всех глаголемых богов и чтилищ, лживый Христос, адский пес, двоеглавый змий, восхитивший на себе царскую и святительскую власть» (Гурьянова, 1983, с. 75). Выражения «лживый Христос» и «помазанник сатанин» бесспорно указывают на интересующую нас традицию наименования царя «христом». В этом контексте может становиться одиозным (указывающим на отождествление с Христом) и само наименование царя «помазанником», которое воспринимается как производное от наименования царя «христом»; ср. в цитировавшемся выше старообрядческом сочинении «Собрание от святаго писания об Антихристе», где о Петре I сказано: «И той лжехрист нача превозношати паче всѣхъ глаголемыхъ боговъ. . . » (Кельсиев, II, с. 248 — это сочинение, очевидно, послужило источником для упомянутого выше бегунского трактата).

1.3.1. Традиция наименования царя «христом» начала складываться в Великороссии в самом начале XVIII в. Характерно, что впервые мы встречаем такое наименование в устах выходца из Юго-Западной Руси, а именно у Димитрия Ростовского

в его приветственной речи Петру I, сказанной в марте 1701 г. (об обстоятельствах произнесения этой речи см. Шляпкин, 1891, с. 277): «Прежде даже сподоблюся . . . въ будущемъ вѣцѣ видѣти Хрѣта Гда Цря небеснаго, и о зрѣнїи прѣстаго лица его веселитися: се въ нынѣшнѣмъ вѣцѣ сподоблшися видѣти пресвѣтлое лице Хрѣта Гдня, Помазанника Бжїя, Царя земнаго, Хрѣтіанскаго Православнаго Монарха, Ваше Царское Пресвѣтлое Величество, радости исполняюся» (Димитрій Ростовскій, I, л. 1). Эта традиция явно приживается в Великороссии: очень скоро мы встречаем такое наименование не только в риторических произведениях, но и в письмах к царю. Ср. письмо Василя Ржевского Петру I от 4 сентября 1704 г. с поздравлениями по случаю взятия Нарвы: «И я послѣдній раб твой хрѣта моего принеши хваления владыкѣ всѣхъ бгу в молебныхъ пѣнїях. . . » (РГАДА, ф. 9, отд. II, оп. 3, д. 3, л. 212). Несколько прецедентов мы можем отметить и у Стефана Яворского. Так, в «Слове о победе над королем Шведским под Полтавою 1709 года» Яворскій восклицал: «Побѣдилъ есть от колѣна Іудова побѣдитель Хрѣтось чрезъ Хрѣта нашего Цря» (III, с. 242). В «Слове благодарственном о взятии Шведскаго града глаголемаго Выборг 1710 года» он же говорил: «. . . но возсіявшу слнцу прѣстыя Двы и сну ея Хрѣту Спсителю, и пославшу лучи блгодати своея Хрїсту своему Петру, егоже и укрѣпи, побѣже Левъ, король Шведскїй, не потрафивъ в ложе свое, но въ Турецкое» (III, с. 253). В «Слове в неделю Пятдесятницы» мы читаем: «О голубе параклите, творяй милость Хрѣту своему Двду, туюжъ милость покровительную являй всегда Хрѣту нашему, помазаннику твоему» (I, с. 167).

Само собой разумеется, что такое употребление особенно характерно для Феофана Прокоповича, который, как мы уже отмечали, неоднократно обосновывает правомерность рассматриваемого наименования (в слове «О власти и чести царской» 1718 г. — см.: Феофан Прокопович, I, с. 252; в «Розыске о понтификсе» 1721 г. — см.: Феофан Прокопович, 1721, с. 37; в Слове в день коронации Екатерины I 1726 г. — см.: Феофан Прокопович, II, с. 178–179). Примеры многочисленны (см., в частности: Феофан Прокопович, I, с. 31, 217, 253, 267–268; II, с. 63; Верховской,

1916, II, с. 157 первой пагинации); особенно заслуживает внимания то, что это выражение фигурирует в написанном Феофаном Прокоповичем «Духовном Регламенте» — церковном законодательном акте, остававшемся в действии до 1917 г.: «... коварные человецы ... не сумнятся подносить руки на Христа Господня» (Духовный регламент, 1904, с. 17)²⁷.

В тот же период название царя «христом» проникает и в богослужебные тексты. Мы уже приводили пример такого наименования в «Службе благодарственной о победе под Полтавою». Здесь же находим и еще ряд примеров. Так, в седальне 4-го гласа читаем: «... сниде къ намъ гдѣ силъ на помощь ... и смути ихъ [врагов наших]; творя млтв хрѣту своему Петру...» (Феофилакт Лопатинский, 1709, л. 18 об., Минея, Июнь, М., 1766, л. 238 об.). Ср. еще в стихирах малой вечерни, глас 1-й: «... вознесый рогъ хрѣта твоего, и всѣхъ православны[хъ]» (Феофилакт Лопатинский, 1709, л. 1 об.; Минея, л. 231–231 об.). Характерно, что старообрядцы отмечали это наименование в богослужебных текстах как кощунственное. О седальне 4-го гласа из службы на Полтавскую победу писал в этом плане Иван Павлов (см.: Пекарский, 1872, с. 124 — «напечатали его [царя] не только антихристом, но и Христом»).

В последующие годы XVIII в. интересующее нас наименование встречается реже, поскольку место помазанников-императоров большую часть времени занимали императрицы, именовать которых «христом» было несколько неудобно. Однако это неудобство ощущали не все авторы. Так, тамбовский священник Иванов называет «Христом» Екатерину II в речи в день коронации Екатерины 1786 г.: «Се каковъ кротокъ, коль прозорливъ и коль щедротный, помазанъ и увѣнчанъ нынѣ на царствѣ Россійскомъ, Хсѣ гдѣнь!» (Державин, IX, с. 134)²⁸. Вместе с тем, за неимением императора «Христом» могли называть наследника престола. Так, придворный учитель иеромонах Симон Тодорский (позднее архиепископ Псковский) в Слове на день рождения великого князя Петра Федоровича 1743 г. говорил: «... Христось, сіестъ помазанецъ на всеросійскій престоль не приходитъ от колѣна инаго, токмо отъ сѣмене Давида россій-

скаго Петра Перваго» (Симон Тодорский, 1743, с. 12; Воскресенский, 1894, с. 78)²⁹.

С восшествием на престол Павла I указанное неудобство отпадает, и рассматриваемая традиция вновь набирает силу. Так, в оде «Торжественное венчание и миропомазание на царство Его Императорского Величества Павла Перваго 1797 года Апреля 5 дня» В. П. Петров говорит о Павле: «Не прикасайтесь; Господень Он Христос!» (Петров, II, с. 239, ср.: I Пар. XVI, 22).

Обильный материал дает нам царствование Александра I. В хрестоматийной проповеди московского митрополита Платона (Левшина), сказанной по совершении коронавания Александра I, говорится: «Видя таковымъ образомъ отвсюду огражденна и оукрѣплена Тебе, Великій Гдѣрь, и радуемъ и торжествуемъ, и привѣтствуемъ и благодаримъ Гдѣ, яко посѣти и сотвори избавленіе людемъ своимъ, и вознесе рогъ Хрѣта своего» (Платон, 1801, л. 4 об.). Платон называет Александра I «Христом» и в других случаях (см., например: Снегирев, II, с. 42). Чрезвычайно часто называет Александра «Христом» и преемник Платона на московской кафедре архиепископ Августин (Виноградский). Так, в «Слове на случай взятія французской столицы российскими и союзными войсками», сказанном 23 апреля 1814 г., Августин восклицал: «Но что скажемъ о Тебѣ, Утѣха человечества, Спаситель Европы, Слава Россіи? Что скажемъ о Тебѣ, Христе Господень, Друзе Божій, Мужу желаній! Мы ничего не можемъ сказать» (Августин, 1856, с. 112). Такого рода цитаты можно было бы умножить (см.: Августин, 1814, с. 4, 11; Августин, 1814а, с. 3; Августин, 1817, с. 3; Августин, 1856, с. 8, 21, 31, 41, 64, 95). Известный киевский проповедник прот. Иоанн Леванда в 1801 г. приветствовал Александра I следующими словами: «Желали очи видеть Ангела, видеть Христа своего, Бога, который милует нас: все сие видят теперь в тебе» (Котович, 1909, с. 466; ср. еще наименование «христом» Павла I и Александра I — Леванда, II, с. 208–209, 251).

Отметим, что при переиздании проповедей Леванды в 1850 г. данное обращение было опущено духовной цензурой как «уклоняющееся от истины и приближающееся к лести» (Котович,

1909, с. 466). Таким образом, наименование царя «христом» все же могло казаться неуместным — в отличие от наименования его «помазанником». Такую же реакцию мы встречаем у митр. Филарета (Дроздова). В 1863 г. Филарет отправляет в Синод донесение о книге «Служба Пресвятой Богородице, именуемой утولي мои печали» (СПб., 1862). В этом издании внимание митр. Филарета привлекла напечатанная в приложении молитва Божией Матери, где говорится: «Верных же царей наших, которые почтены страшным именем Единородного Сына Твоего . . . укрепляй невидимо против окружающих врагов». Филарет явно связывает эти слова с традицией наименования царя «Христом» и пишет по этому поводу: «*Единородный Сын Божией Матери, Он же и Единородный Сын Божий, есть един Господь наш Иисус Христос, и никакое сотворенное существо не может быть почтено страшным именем Единородного Сына Бога Отца и Единородного Сына Божией Матери. Если сочинитель молитвы хотел намекнуть на наименование Помазанника Божия: то он заградил путь такому пониманию выражением: почтены страшным именем. Страшным справедливо называется имя Бога и Сына Божия, но под словами: страшное имя, несвойственно разуместь наименование помазанника, которое Давид не страшится приписывать даже Саулу*» (Филарет, 1885–1888, V, с. 392)³⁰. Из цитированных слов ясно, что Филарет хотел бы исключить всякую ассоциацию наименования царя «христом» с Иисусом Христом и отказаться от самой традиции такого наименования.

Тем более показательно, что эта традиция не вовсе исчезает и во второй половине XIX в. Так, в «Слове в день коронавания и священнейшего миропомазания Его Величества Благодетельнейшего Государя Императора Александра Николаевича Самодержца Всероссийского», произнесенном самарским соборным протоиереем Иоанном Халколивановым 26 августа 1871 г. после неудавшегося покушения на царя, говорится: «В самые великие дни страстей Христовых, когда истинные христиане болезновали о своих грехах, новый сей Иуда злоумышлял на помазанника Божия, Христа Господня и во дни славного воскресения Христова, когда все радовались о воскресшем Спасителе, спе-

шил поразить смертью бессмертного по славным деяниям Своим Царя нашего, надежду и радость нашу!» (Халколиванов, II, с. 212–213). Таким образом, данная традиция распространяется на весь синодальный период³¹. Это естественный результат того, что принцип сакрализации монарха входит в самую основу синодального управления, и никакие частные ограничения (типа цензурных запретов) не могут лишить влияния ни самый этот принцип, ни воплотившие его тексты, которые сохраняют свою генерирующую силу и от которых синодальная власть не может отказаться без ущерба для себя самой.

1.4. Другим примером отражения византийских традиций в новый период русской истории является наименование царя «земным богом». Подобно тому как Бог называется «Царем Небесным», царь может именоваться «земным богом». Первое наименование представлено в литургических текстах (ср., например, молитву «Царю Небесный»), второе же имеет обиходный характер. Мы знаем, что такое наименование было возможно в Византии. В «Советах и рассказах Кекавмена» (XI в.) в обращении к царю говорится: «Святой повелитель мой, Господь вознес тебя на царский трон и милостью своею (по своей благодати — αὐτοῦ χάριτι) сделал тебя, как говорится, земным богом (θεὸν ἐπίγειον), способным поступать и действовать по своему желанию. Поэтому да будут твои дела и поступки исполнены разума и истины, справедливость да пребудет в сердце твоём» (Кекавмен, 1972, с. 275; ср.: Васильевский, 1881, с. 316). Как видно, название царя «земным богом» было обычно для языкового употребления Византии данной эпохи³².

Такое наименование царя имело место и в России (мы не можем проследить, какими путями оно проникло сюда из Византии). Первоначально оно отмечается только иностранцами, причем в ряде случаев нельзя с уверенностью сказать, относится ли данное выражение к фразеологии самих русских людей или к фразеологии соответствующего иностранного автора. Так, П. Одерборн в своем памфлете об Иване Грозном (1585 г.) отмечает, что царь является для своих подданных и папой и земным богом («By seinem leben hielyen in sein Unterthanen nicht

allein für einem irrdischen Gott, sondern auch für iren Kayser und Papst» — Одерборн, 1588, л. d/3); Исаак Масса (1612 г.), сообщая о покорении русскими Сибири, отмечает, что «с помощью некоторых туземцев, которые от русских крестьян в деревнях научились русскому языку, московиты рассказали дикарям про своего царя, утверждая, что это почти земной бог (dezelve by na eenen aertschen god te zijn)» (Алексеев, 1932, с. 252); Юрий Крижанич в своей «Политике» (1663–1666 гг.) сравнивает русского царя с «неким Богом на земле» и называет его «земным богом», ссылаясь при этом на 81-й псалом: «Zemný bôg. Krâly iest, iako nékiy Bôg na zemlyé. „Iâz iesm rékel, Bózi ieste i síni Wîsznyego wsí wî“. (Psal: 81)» (Крижанич, 1965, с. 206). О бытовании этого наименования определенно свидетельствует и патриарх Никон в письме к Алексею Михайловичу (по-видимому, 1663 г.). Обращаясь к царю, Никон говорит: «Горѣ тѣмъ, иже по убіеніи имуть быть ввѣржени въ дебрь огненую, того бояться надобно, иже нынѣ славою міра сего превозносятся и гордятся, аки безсмертни и аки боги, славятся отъ челоуѣкъ безумныхъ, въ сладость пріемлють таковыя безумныя глаголы: ты Богъ земный. Насъ же священное писаніе учить — Богъ нашъ на небеси и на земли вся, елико восхотѣ, сотвори. Таковыми безумными глаголы Новходоносоръ, царь Вавилонскій, усладився, царства лишился» (ЗОРСА, II, с. 552–553; см. то же сравнение Алексея Михайловича с Навуходоносором и у протопопа Аввакума, которое мы цитировали выше, § I-2.1)³³.

Как видим, выражение «земной бог» было известно в России. Однако свидетельства о бытовании этого выражения восходят к периферийным источникам, они отсутствуют в русской книжной традиции. Между тем с середины XVIII в. это наименование широко входит в литературу. Данное обстоятельство можно объяснить тем, что рассматриваемое выражение существовало первоначально вне книжной традиции, видимо, как специфически секулярное; в дальнейшем, по мере секуляризации русской культуры, это выражение становится достоянием литературы (культурных текстов). Одновременно в силу растущей сакрализации монарха это наименование становится устойчивым выра-

жением императорского культа. Оно приобретает почти официальный характер, его новая значимость с предельной ясностью выражена у Е. В. Барсова, который писал в введении к своему изданию чинов венчания на царство: «Верховная власть, столь возвеличенная Церковию, является пред лицом народа властью „священною“ и Царственный идеальный образ в народном сознании возвышается до значения „земного бога“» (Барсов, 1883, с. IV).

В XVIII в. одно из ранних свидетельств такого словоупотребления содержится в письме Стефана Яворского к Петру I от 14 апреля 1714 г.: «Кая может быть добродѣтель, царскому превосходству подобающая, паче сея, еже — вины отпущати. Симъ бо образомъ вы, земнии бози, уподобляетея самому небесному Богу» (Чистович, 1868, с. 66). В рассказе А. К. Нартова о Петре I говорится: «Мы, имевшие счастье находится при сем монархе, умрем верными ему и горячую любовь нашу к земному богу погребем вместе с собою» (Нартов, 1891, с. 69). С середины XVIII в. выражение «земной бог» употребляется как вполне стандартное, проникая даже в церковную литературу. Так, в 1750 г. префект Киевской духовной академии Манассия Максимович говорил в «Слове на избрание гетмана в Глухове» (правда, речь здесь идет не о царе, а о гетмане, Кирилле Разумовском): «... вси ... под височайшими властями имѣющіися и малѣйшіе республики, майстрати, правленія ... в нас устрояетъ Промисль Божій, посаждаяй в людѣхъ намѣстниковъ Своих, боговъ земнихъ» (Маслов, 1909, с. 87). С. Нарышкин в «Эпистоле Екатерине II» 1762 г. писал: «Царей земными мы Богами называем», — и далее, обращаясь к Екатерине: «Ты Бог земной и наш, о Ты Екатерина!» (Нарышкин, 1762). В дальнейшем подобное употребление широко представлено у Г. Р. Державина, у которого, однако, прослеживается некоторая связь с традицией 81-го псалма (как, впрочем, и у С. Нарышкина). В варианте «Эпистолы И. И. Шувалову» (1777 г.) Державин пишет:

Столпы отечества! се ваша цель одна,
Хотя вы явными несете гром шагами,
Хотя с земными втай речете мир богами.

(Державин, I, с. 53)³⁴

В стихотворении «Властителям и судьям» (1787 г.) читаем:

Возстал Всевышний Бог, да судит
Земных богов во сонме их.

(Державин, I, с. 109)³⁵

В стихотворении «Провидение» (1794 г.) говорится:

В величестве земнаго бога,
Екатерина, кинув взгляд...

(Державин, I, с. 565)

В стихотворении «Желания» (1797 г.) Державин говорит:

К богам земным сближаться
Ничуть я не ишу
И больше возвышаться
Никак я не хочу...

(Державин, II, с. 102)

Наконец, в оде «На Новый 1798 год» читаем:

Мы видим троны сокрушенны
И падших с них земных богов.

(Державин, II, с. 147)

Так же выражается и В. П. Петров в письме к Екатерине II от 5 декабря 1793 г., говоря о своих надеждах на «земного бога, дабы благоволил поправить надо мной милости небесного» (Шляпкин, 1885, с. 401). И Карамзин в «Оде на случай присяги московских жителей ... Павлу I...» (1796 г.) заставляет реки и гром восклицать: «О Павел! Ты наш бог земной!» (Карамзин, 1966, с. 189). В «Рассуждении о плодах пришествия Христова на землю» (1806 г.) епископ Феофилакт (Русанов) задает вопрос: «Правительства тамъ ли болѣе обременены и затруднены бываютъ, гдѣ Государя почитаютъ Богомъ земнымъ? или гдѣ допускаютъ въ немъ одно только право сильнаго?» (Феофилакт Русанов, 1806, с. 15)³⁶.

Наряду с выражением «земной бог» в XVIII в. довольно часто встречается и синонимическое ему словосочетание «земное божество» (в той же функции наименования царя). Так, в Первой надписи к статуе Петра (1750 г.) Ломоносов относит к этому монарху слова: «Земное божество Россия почитает» (Ломоносов, VIII, с. 285). Точно так же «всероссийским земным божеством» могут в дальнейшем называть и Екатерину II, ср. стихотворения А. Перепечина «Сердечное чувство истиннейшего усердия, с благоговением посвящаемое всероссийскому земному божеству Екатерине Второй...» (СПб., 1793), «Песнь поют всероссийскому земному божеству Екатерине Второй все села, страны, грады и блаженствующие в них разные народы...» (СПб., 1793). «Земным божеством» называет Екатерину и Петров в оде «На сочинение нового уложения» (вариант 1782 г.):

Угодно так Екатерине;
Земное Божество велит...

(Петров, I, с. 31)

Характерно, что А. С. Пишчевич употребляет это словосочетание не в панегирическом тексте, но как обычное наименование императрицы: «Зорич... было навлек на себя взоры сего земного божества» (Пишчевич, 1885, с. 28 — имеется в виду Екатерина II).

При широком распространении данного словоупотребления в поэзии XVIII в. встречаются, естественно, и различные парафразы указанных словосочетаний. Так, например, тот же Петров в оде «На заключение с Оттоманскою Портою мира» (1775 г.) называет Екатерину II «Божеством земного дола» (Петров, I, с. 89). Еще более красноречива парафраза Н. П. Николева в оде «На взятие Варшавы 1794 г.» — противопоставление Бога Небесного и бога земного своеобразно преобразуется здесь в противопоставление общего и частного Бога:

Царь-доблесть! частный мира Бог!
Ты общу Богу не согрубишь...

(Николев, II, с. 248)

Такие примеры можно было бы умножить³⁷.

Совершенно естественно, что название «земной бог» вызывает резкую оппозицию у тех, кто не приемлет официальной идеологии. Так, в 1834 г. в Петербурге «крестьянин Абрам Егоров, в снятом с него допросе, показал, что в Собрании Скопцев, когда он, по освященному на Руси выражению, назвал Государя Императора „земным Богом“, то изуверы отвечали ему диким воплем, что „он есть земной...!“» (Кельсиев, III, с. 232 — последнее наименование в устах скопцов выглядит особенно выразительно). Любопытно вместе с тем, что уже Кантемир в примечаниях к IV сатире осуждает обычай называть военачальника (он, видимо, имеет в виду императора, ориентируясь на первоначальное значение соответствующего латинского слова) «богом», отмечая при этом, что Ромул и Цезарь были «обожены от суеверного народа» (Кантемир, I, с. 260, 273)³⁸.

1.5. Перечисленные выше традиции наименования монарха возникают на фоне широко развивающейся с петровских времен тенденции отнесения к монарху литургических текстов. Такое употребление литургических текстов предполагает, естественно, перенесение на царя атрибутов Бога (эти случаи, таким образом, также являются свидетельствами сакрализации монарха). Можно думать, что эта тенденция не только возникла в окружении Петра, но и прямо поощрялась им. Так, царевич Алексей Петрович на пытке показал, что его учитель Н. К. Вяземский говорил ему: «Степан Беляев с певчими при отце твоём поют: бог идеже хошет, побеждается естества чин, и тому подобные стихи; а то все поют, маня отцу твоёму; а ему то и любо, что его с Богом равняют» (Соловьев, IX, с. 186). Перенесение на царя литургических текстов становится обычным явлением. Приведем несколько примеров. А. А. Винус имеет обыкновение обращаться к Петру I со словами: «молю: не вниди в суд с рабом твоим» [см.: Письма и бумаги Петра, I, с. 852 (письмо Винуса от 29 апреля 1701 г.); V, с. 718 (письмо от 16 ноября 1706 г.)]. Эти слова совпадают со словами молитвы из последования утрени («Услыши мя, Господи, в правде твоей и не вниди в суд с рабом твоим»), восходящей к 2-му стиху 142-го псалма. Кн. Я. Ф. Долгорукий, когда на него пало подозрение в соуча-

стии в деле царевича Алексея, писал Петру (в феврале 1718 г.): «Ныне принужден я недостойным моим воплем отягчать вашего величества дражайшие ушеса: преклони, Господи, ухо твое и услыши глас раба твоего, в день зла моего вопиюща к тебе!» (Устрялов, 1858–1859, VI, с. 493, 197; ср.: Пс. XVI, 6; Пс. XXX, 3).

В своей знаменитой проповеди на погребение боярина А. С. Шеина (1700 г.) Стефан Яворский обращался к царю от имени покойного, вкладывая в уста последнего слова Симеона Богоприимца к Богу: «Нынѣ отпускаеши раба твоего, Владыко, по глаголу твоему с миром: Яко видесте очи мои спасение твое, еже еси уготовал пред лицом всех людей» (Чистович, 1867, с. 139; ср.: Лк. II, 29–30). Проповедь чрезвычайно понравилась Петру, и это обстоятельство сыграло решающую роль в карьере Яворского (ср.: Крейкрафт, 1971, с. 123)³⁹.

Известный деятель петровского времени прибыльщик А. А. Курбатов в своих поздравлениях Петру по поводу военных успехов пользовался формой акафиста, в результате чего все поздравление и прославление монарха приобретало характер молитвословия⁴⁰. Такой характер имеет поздравление Петру со взятием Нарвы в 1704 г.: «Радуѣся преславный Црю, яко днесъ чаяніе избавленія людей достояніа бжїя чрезъ тебе надежду возобновляет и лучшую приѣмлетъ. . . Радуѣся бгбослѣдователю рабія зрака воспрїятіемъ яко Гдѣ с тобою. . . Радуѣся прекрѣпкій адаманте прерадостнѣй наш црю. . . Радуѣся ревности блгїя и правды исполненный всемлтивѣйший ншѣ гдрь. . . Радуѣся помазанниче бжїй в мѣриле от него положенный. . .» (РГАДА, ф. 9, отд. II, оп. 3, д. 3, л. 75–75 об.). По той же модели построено и поздравление с Полтавской победой в 1709 г.: «. . . радуѣся, яко ваше царево сердце содержится в руке божи неотменно; радуѣся, яко исполняя словеса божиа слова, полагаеши душу твою за рабы твоя; радуѣся, яко богоподобное ваше смирение низложи хвалящагося силою; радуѣся, яко тогожде ради вашего смирения оружие вашего самодержавия не точию прославися, но и устраши вселенную; радуѣся, яко снискательным вашим мудрохрабръством переполероваеся, яко злато в горниле, ваше воинство; радуѣся, яко хулящая Россию иностранных уста не точию уже

умолкоша, но и вострепеташа; радуйся, яко есть, при помощи божии, надежда ко исполнению издавна вашего желания Варяжского моря во одержании; радуйся, яко вся ваша благоначинания всемилостивый бог вашего ради смирения оканчивает самым делом; радуйся, яко и впредь, тогожде ради смирения и в него несумненные вашей надежды, всякое ваше благожелание оного всемошеством исполняться будет» (Письма и бумаги Петра, IX, вып. 2, с. 1063–1064; с неоговоренными сокращениями напечатано также у С. М. Соловьева, VIII, с. 277; ср.: Письма и бумаги Петра, X, с. 648; Соловьев, VIII, с. 355). Словословия такого рода принадлежат не одному Курбатову; ср., например, поздравление Петру служителей петербургской типографии с его возвращением в Петербург из-за границы в 1717 г., также построенное по модели акафиста (Пекарский, II, с. 392). Об обычности таких поздравлений говорит песня Полтавского цикла:

Радуйся, российский орле двоеглавный

.....
Мы тебе за сие [т. е. за победу] «радуйся» приносим,
И благоденствия от бога ти просим.

(Позднеев, 1961, с. 351)

П. Н. Крекшин в предисловии к своим Запискам об истории Петра так обращается к Петру: «Отче наш, Петр Великий! ты нас от небытия в бытие привел. . . До тебя вси нарицаху нас последними, а ныне нарицают первыми» (Порфирьев, II, 1, с. 90). Насколько обычной была такая практика, можно видеть из того, что санктпетербургский и новгородский митрополит Амвросий (Подобедов), обращаясь к Александру I с прошением об оставлении на одной новгородской кафедре, начинает свое письмо (от 16 марта 1818 г.) псаломскими словами: «Всемилоштивейший Государь! Не отвержи мене во время старости моя. . .» (Чистович, 1894, с. 183; ср.: Пс. LXX, 9).

Итак, к царю могут обращаться, как к Богу, и митрополит Платон (Левшин) даже специально обосновывает правомерность такого обращения. В «Речи на прибытие Его Императорского Величества [Александра I] в Царствующий Град Москву,

при вступлении Его в Успенский Собор», произнесенной 8 сентября 1801 г., за неделю до коронации Александра, Платон говорил: «Дух Святыи повелевает, и возглашает нам: *Возмите врата, князи ваша и возмите ея врата вечная, и внидет Царь Славы*. Сие сказано о духовном великом Царе; Господе Иисусе Христе, чтоб мы заключенныя грехом, сердечныя врата ему отверзли, и в душе своей устроили бы ему обитель. — Но по что же сии самыя слова не присвоим мы и к самим себе и к священной Особе Твоей, благочестивейший Монарх! Ты носишь образ Небеснаго Царя: мы в видимой славе Твоей созерцаем невидимую Его славу: а храм сей есть образ сердец наших; ибо Церковь внешняя образует внутреннюю. Храма сего двери Тебе отверсты: но для того, что ключи их в сердце нашем: и когда внутренний храм наш отверст на пришествие Твое, то поспешили мы сердечными ключами отверсти и сего храма врата. Вниди убо, Царю славы! взяты уже врата и внешнего и внутреннего храма. Путь свободен. Вниди к жертвеннику Божию, к Богу, веселящему юность Твою. Пади пред ногами Царя царей. Вниди и вкупе с Собою введи Августейших Особ, едину, осчастливленную ношением Тя во утробе своей: другую соучастницу святости ложа Твоего: а с ними введи и всю священную Твою кровь. Вниди! а мы, предшествуя и последствуя Тебе, воспоем: *Благословен грядый во имя Господне!*» (Снегирев, II, с. 114–115).

Примечателен протест Александра I против подобного рода обращений к царю. В указе на имя Синода от 27 октября 1815 г. Александр писал: «В последний Мой проезд по губерниям, в некоторых из оных должен был, к сожалению Моему, слушать в речах, говоренных духовными лицами, такия несовместныя Мне похвалы, кои приписывать можно единому Богу» (Сб. РИО, СХІІІ, ч. 1, с. 416)⁴¹. Ср. также протест Екатерины II против применения к ней выражения «божество» в письме к Е. Р. Дашковой, пославшей Екатерине проект своей похвальной речи в Российской Академии: «Вычеркните также *как благодетельное божество* (as a beneficent Deity) — апофеоз не согласуется с христианской религией, и, боюсь, у меня нет прав

на святость, поскольку я наложила некоторые ограничения на церковные имущества» (Дашкова, II, с. 95)⁴².

1.5.1. Ряд приведенных примеров мог бы трактоваться просто как игровое цитирование сакральных текстов, столь типичное для барочной и послебарочной традиции. Однако в контексте растущей сакрализации монарха такую игру невозможно отличить от реального обожествления: они переплетены не в нашем рассмотрении, а в самой действительности. Показательно в этом смысле, что наряду с молитвословными обращениями к монарху самые тексты подлинного церковного молитвословия могут сливаться с панегириком монарху. На это обстоятельство специально обращает внимание Н. И. Ильминский в своем письме К. П. Победоносцеву от 17 марта 1884 г. Ильминский пишет о том, что «XVIII век принес в церковную область много чуждого, мирского, страстного и подобострастного», и в качестве примера приводит службу праведным Захарии и Елизавете: «В Мине под 5-м сентября есть „древняя с греческого переложенная служба: святаго пророка Захарии, отца честнаго Иоанна Предтечи“. Вслед за нею помещена: „Ина служба того же святаго пророка Захарии и святых праведных Елисаветы“ . . . Стали мы праздновать свой храмовый праздник [в церкви, посвященной праведным Захарии и Елизавете] по „иной службе“. В церкви я всегда стою рядом с чтецом. Поразил меня кондак: „Яко луна полна, свет правды от мысленнаго солнца Мессии прияла еси“ и проч. Вообразился мне портрет Елисаветы Петровны, полно и круглолицей — *луна полна*. Заподозрил я, что эта служба не была ли написана по воцарении Елисаветы Петровны: читал, вникал и в двух местах нашел такое выражение: в двух тропарях 9-й песни канона читаем: „Моли убо всеблагаго Владыку *тезоименитыя* и всех восхваляющих тя спастися душам“. — „Моли всеблагаго и *тезоименитой*“. — Так как в честь Захарии есть уже служба, то „ина служба“ составляет только как бы дополнение и в ней прославляется почти одна Елисавета, только изредка упоминается Захария. Служба составлена как на всякие праздники: есть паремии и величание, при котором преудачно, вместо избраннаго псалма, помещены слова из песни

Захарии: Благословен Господь . . . Яко посети и сотвори избавление людем своим. — Естественно было чувствовать утешение и восторг при переходе от эпохи Бироновщины к царствованию чисто русской Государыни Елисаветы Петровны, но всему есть мера, и в церковь вносить свои земные интересы, и так явно и больше остроумно и тонко, чем искренно и благочестно, — неудобно. В присутствии самой Елисаветы Петровны-то, так и представляется, что все эти восхваления якобы праведной Елисаветы, матери Иоанна Предтечи, относятся к тезоименитой» (Ильминский, 1895, с. 78–80). Этот протест против культа царя, высказанный в письме к обер-прокурору, был для того времени исключительно смелым шагом, который мог быть воспринят как бунт, и Ильминский вполне отдавал себе в этом отчет. Характерно начало цитированного письма: «Писано 2-го февраля; перечитавши, отправляю 29-го февраля 1884 года. Прошу снисхождения и *доверия*. Вновь все перечитал, положил три земных поклона и окончательно решился отправить. С Богом! Утро 17 марта 1884 года» (там же, с. 78).

2. Семиотические атрибуты монарха: царь и патриарх

2.1. Как мы уже говорили (§ I-2.1), те процессы сакрализации монарха, которые первоначально были обусловлены византизацией русской культуры при Алексее Михайловиче, отнюдь не прекращаются и в эпоху ориентации на западные образцы. Более того, в XVIII в., т. е. в эпоху активной европеизации русской культуры, эти процессы идут *crescendo*: при Петре I сакрализация монарха не только не ослабевает, но, напротив, резко усиливается. Если для более раннего времени (применительно ко второй половине XVII в.) можно говорить об относительном сходстве русской и византийской ситуации, то в XVIII в. русская культурная ситуация заметно отличается от византийской — именно в сторону большей сакрализации монарха. Как раз теперь окончательно оформляется то отношение к монарху, которое характерно для всего императорского периода русской

истории и о котором мы говорили в самом начале настоящей работы.

Что же изменилось при Петре? Каковы истоки этого нового отношения к монарху в петровское и послепетровское время? Ответ прост: царь стал восприниматься как глава церкви, и это имеет непосредственное отношение к сближению царя с Богом. Византийское восприятие монарха и присвоение ему места в церковной иерархии входило в прямое взаимодействие с насаждаемыми при Петре протестантскими представлениями о монархе как главе церкви⁴³. Яркий пример такого взаимодействия является «Розыск о понтифексе» Феофана Прокоповича (1721 г.), в котором протестантская идея о главенстве монарха в церковном управлении казуистически обосновывается именно ссылками на Византию.

На практике это выражается в упразднении патриаршества и в присвоении монарху ряда полномочий, которые ранее были свойственны патриарху. Этим самым ситуация в России делается кардинально отличной от византийской, поскольку на место симфонического взаимодействия духовной и светской власти (каким бы оно ни было на практике) приходит единое и всеобъемлющее действие светского начала.

Следует иметь в виду, что в свое время необходимость учреждения патриаршества в России мотивировалась именно усвоением русским монархом царской власти и царского титула: предполагалось, что, где есть царь, там должен быть и патриарх⁴⁴. Исключительно показательно в этом отношении наименование царя и патриарха «богоизбранной, святой и богомудрой двоицей», «присно пребывающею двоицей», «богоизбранной сугубицей» в никоновском Служебнике (Служебник. М., 1656, с. 21, 22, 34, 40). После падения Византии и перенесения на Москву функций Константинополя (Москва как третий Рим — см. § I-1.2) русский монарх оказывается во главе православной ойкумены и тем самым замещает византийского василевса («царя», как его называли в России). Соответственно, первоиерарх русской Церкви в некотором смысле замещает константинопольского патриарха и поэтому должен получить патриарший титул (о царском

достоинстве московского монарха как причине учреждения патриаршества см.: Шпаков, 1912, с. XI, 219). Одна из причин поставления московского патриарха в том и состоит, что русский царь, по словам восточных патриархов, «единъ . . . есть днесь на земли црѣ великъ, в' коупѣ и православенъ» (см.: Кормчая. М., 1653, л. 22, ср. л. 15) — священство и царство согласно 6-й новелле Юстиниана (см.: Корпус, III, с. 35–36; ср. цитаты из нее в том же никоновском служебнике — Служебник, 1656, с. 2, 14–15) должны образовывать гармонические отношения и потому быть равночестными⁴⁵.

Между тем при Петре утверждается прямо противоположное восприятие — царь (император) не только не предполагает патриарха, но и исключает его: всякое независимое церковное правление воспринимается как поползновение на самодержавную власть царя⁴⁶. Соответственно, предшествующая концепция оказывается предметом постоянной борьбы со стороны приверженцев петровских преобразований. Так, например, Феофан Прокопович в «Духовном Регламенте» писал: «. . . простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от Самодержавной, но великою Высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй Государь Самодержцу равносильный, или и больши его, и что духовный чин есть другое и лучшее Государство. . . Тако простыя сердца мнением сим развращаются, что не так на Самодержца своего, яко на Верховного пастыря, в коем либо деле смотрят» (Духовный Регламент, 1904, с. 16 — напомним, что этот текст оставался в составе действующего законодательства вплоть до 1917 г.)⁴⁷.

Не менее показательны в данном отношении устройство Всешутейшего и всепьянейшего собора, деятельность которого распространяется практически на все петровское царствование⁴⁸. Основной задачей этого учреждения была, несомненно, дискредитация духовной власти и борьба с традиционным почитанием, которым эта власть пользовалась в России. При этом пародируется самый принцип симфонического соединения духовной и светской власти, принцип «двоицы», на который опирался в

свое время патриарх Никон. «Князь-кесарь» возглавляет этот собор вместе с «князь-папой», который может именоваться одновременно и «всешутейшим и всепьянейшим патриархом» (ср.: Успенский, 1982а, с. 212 — наст. изд., с. 157–158) — пародийная «двоица» противостоит реальному единовластию Петра.

В соответствии с новой петровской концепцией патриаршество заменяется Духовной Коллегией или — позднее — Синодом (цитированные слова Феофана как раз и служат обоснованием этой реформы), а монарх объявляется «Крайним Судией» этого учреждения (1721 г.)⁴⁹. Это непосредственно проявляется в деятельности церковного управления, высшей инстанцией которого является именно монарх. В Манифесте об учреждении Синода Петр прямо указывает на принадлежащую ему обязанность исправления духовного чина (Верховской, II, с. 6 первой пагинации), что означает прямое вмешательство монарха в церковную жизнь. В частности, императорским указом назначаются епископы⁵⁰, причем в послепетровское время складывается такая практика, при которой Синод представляет трех кандидатов и одного из них император назначает на кафедру (Смолич, 1964, с. 171, 126)⁵¹. Эта процедура является трансформацией традиционной практики, когда собор епископов предлагал трех кандидатов и одного из них избирал патриарх (РИБ, VI, стлб. 442–443; для конца XVII в. см.: ГИМ, Син. 344, л. 7–8 об.). Очевидно, что Синод берет на себя функции собора, а император выступает в роли патриарха. Императорскими же указаниями могут регулироваться и любые другие стороны церковной жизни (вплоть до разрешений на пострижение в монашество — см.: Внутренний быт. . . , I, с. 53–54, 70). Наконец, и любые изменения в правилах действия самого Синода Синод может производить лишь с соизволения императора (Духовный Регламент, 1904, с. 6). Синод вообще есть не что иное, как служебный орган самодержавной власти; позднее в Основных Законах этот принцип изложен в следующей формуле: «В управлении церковном самодержавная власть действует посредством Св. Правительствующего Синода, ею учрежденного» (Свод законов, 1892, ст. 43, с. 10; ср.: Мейендорф, 1978, с. 170–171).

Петр еще не называет себя главою церкви, хотя фактически и управляет ею; показательно, что современники иностранцы единодушно воспринимают его именно в этом качестве, и в частности могут полагать, что он был президентом Духовной Коллегии (Синода) (см.: Верховской, I, с. IV, V, VII, XI, XII, XIII, XIV, XLI, XLII, XLIV, LVI). Это мнение бесспорно имело свои основания — так, сам Синод в 1721 г., защищая свою независимость от Сената, заявлял: «... ныне духовное правительство изящным Его Царского Величества благоусмотрением учреждено не в подобной оному патриаршему правлению силе, но в отменной, и состоит не в одной персоне и должность свою исправляет не своим именем, но высокочными указы Его Царского Величества, который яко Благочестивейший монарх, образом древних христианских царей, самого Себе оному Священному Синоду за Верховного Председателя и Судию представил» (ПСПиР, I, № 112, с. 157). И В. Н. Татищев считал, что Петр «председание» в Синоде «себе оставил» (Татищев, I, с. 382), а Н. М. Карамзин в «Записке о древней и новой России» писал: «Петр объявил себя Главою Церкви, уничтожив Патриаршество, как опасное для самодержавия неограниченного» (Карамзин, 1914, с. 29; Пыпин, 1900, с. 491)⁵². Очень показателен в этом отношении рассказ А. К. Нартова, по словам которого Петр «стал главою церкви государства своего и некогда, рассказывая о распрях патриарха Никона с родителем его Алексеем Михайловичем, говорил: „Пора обуздать не принадлежащую власть старцу; Богу изволившу исправлять мне гражданство и духовенство, я им обое — государь и патриарх; они забыли, в самой древности сие было совокупно“» (Нартов, 1891, с. 72 — А. К. Нартов был современником Петра, однако точная датировка его рассказов затруднительна, см. § II-1.4).

Можно полагать, что Петр не называет себя главою церкви только в силу того, что, по его представлениям, управление церковью принадлежит к естественным прерогативам самодержавной власти⁵³. Между тем с петровского времени растет сакрализация монарха, равно как и убеждение монархов в своей особой харизме, и, видимо, именно с этой харизмой они начинают свя-

зывать свои функции глав церкви. И — в соответствии с этим новым сознанием — так они и начинают себя называть. Впервые именует себя главою церкви Екатерина II, пока еще только в частной переписке с иностранцами⁵⁴. Затем в 1797 г. Павел формально узаконивает этот титул в Акте о престолонаследии, где говорится, что «государи российские суть главою Церкви» (ПСЗ, XXIV, № 17910, с. 588), причем эта формулировка дается как нечто уже известное — в контексте обоснования того, что русские монархи необходимо должны быть православными. Эта формулировка вошла затем в Основные Законы (Свод законов, 1892, ст. 42, с. 10)⁵⁵.

Если для одной части русского общества представление об особой царской харизме оправдывает подчинение церкви царю как своему главе, то для другой — в частности, для старообрядцев — подчинение церкви царю ставит под сомнение харизматический статус самой церкви. Старообрядческий инок Павел констатировал (в 1846 г.): «От великороссийской церкви принимали старообрядцы священников и простых людей до времени Петра I-го императора третьим чином [через отказ от ереси]; а после того и дондесь принимаются приходящие оттоль уже вторым чином [через миропомазание, как из тех церквей, где нет законного священства]». Причина такой перемены заключается, в частности, в том, что Петр, «похитив власть духовную, уничтожил существование московского патриарха, пожелал быть главою народа и главою церкви» (Субботин, 1874, с. 459).

Убеждение в харизматической основе функций монарха как главы церкви может проявляться в том, что монарх воспринимается как священнослужитель. По словам Жозефа де Местра, у русских «именно император является патриархом, и нет ничего удивительного в том, что Павлу I пришла фантазия служить обедню» (де Местр и Гривель, 1879, с. 5). Точно так же Федор Головкин констатирует желание Павла сразу же после коронации «в качестве главы Церкви» служить литургию; равным образом, Павел хотел стать духовником своей семьи и министров⁵⁶, однако Синод отговорил его, возразив, что «канон православной церкви запрещает совершать св. таинства священнику, который

женился во второй раз» (Головкин, 1912, с. 158). Сходное указание находим у Гривеля, который сообщает, что Павел выразил желание служить обедню на Пасху, сославшись на то, что он глава русской церкви и, следовательно, правомочен делать то, что делают подчиненные ему священнослужители; Гривель считает, что именно в этом случае Синод указал Павлу на то, что второбрачный священник не может совершать богослужения (де Местр и Гривель, 1879, с. 99–100)⁵⁷. Таким образом, Синод — по крайней мере, на словах — признает императора священником. Соответственно, Жуковский в оде «Благоденствие России, устроенное великим ея самодержцем Павлом Первым» 1797 г. называет Павла «владыкой, пастырем и иерархом», вкладывая в уста России следующие слова:

То Павел, ангел мой хранитель,
Пример, краса венчанных глав;
Покров мой, щит мой и отрада,
Владыка, пастырь, иерарх.

(Жуковский, I, с. 1)⁵⁸

Это восприятие царя как священника приводило к парадоксальному переосмыслению византийской теории симфонии между «священством» и «царством». Так, на Поместном Соборе 1917/18 г. прозвучала мысль, что «„царство“ и „священство“ до сих пор в России были объединены в царской власти» (Деяния, II, 2, с. 198). И в самом деле, объединение функций главы государства и главы церкви представлялось настолько естественным, что, когда в 1905 г. возник вопрос о восстановлении патриаршества, Николай II немедленно предложил себя в патриархи: «... разговаривая с депутацией иерархов, которая ходатайствовала о созыве Всероссийского Собора для избрания патриарха, Государь пожелал узнать сначала о том, кого они наметили на патриарший престол и, узнав, что никого, спросил, согласились ли бы иерархи, чтобы на патриарший престол Государь Император выставил свою кандидатуру? В замешательстве депутация молчала» (Жевахов, II, с. 385–388)⁵⁹.

Восприятие царя в качестве главы церкви отражалось и на семиотике поведения. Так, священнослужители должны были целовать руку царю (как и другие подданные), в то время как цари (в отличие от прочих мирян) не целовали руки священнослужителям. Целовать руку принято в ответ на благословение, но благословение дается старшим младшему; таким образом, целование руки может свидетельствовать об иерархическом подчинении. То, что священнослужители целуют руку царю, а царь им руки не целует, свидетельствует, по-видимому, об отношении к нему именно как к главе церкви⁶⁰. Когда Александр I поцеловал руку священнику в селе Дубровском, поднесшему ему крест, это было воспринято как нечто совершенно экстраординарное. «До того был поражен священник этим поступком благочестивого христианина Царя, что он до самой смерти своей ни о ком более не говорил, кроме Александра, целовал руку свою, которой коснулись царственные уста» (Мельников-Печерский, XII, с. 365–366). Для благочестивого Александра это было, видимо, обычно (ср., например: Шильдер, IV, с. 58; Благово, 1885, с. 395), но при этом он отступал от нормы царского поведения. Так, при встрече с Юрьевским архимандритом Фотием Александр, испросив благословения, поцеловал у него руку (Фотий, 1894–1896, т. 83, № 2, с. 208). Однако, когда позднее Фотий, благословив Николая I, протянул ему руку для поцелуя, император велел вытребовать его в Петербург, чтобы научить его приличию (Чиж, 1905, с. 185). По словам Н. К. Шильдера, Фотий «так растерялся, что позабыл о всех почестях, воздаваемых в подобных случаях главе государства и церкви» (Шильдер, 1903, II, с. 700).

Не менее знаменательно, что епископы, входя в императорский дворец, должны были оставлять свои архиерейские жезлы (Деяния, III, с. 8). Значимость этого факта становится понятной, если иметь в виду, что по постановлению Собора 1675 г. архиереи оставляли свои жезлы при сослужении с патриархом (Определения. . . , 1864, с. 440–441). Оставление посоха явно знаменует иерархическую зависимость. В этом плане показательна инструкция патриарху Иову, который должен был встретиться с константинопольским патриархом Иеремией и принять от не-

го благословение (1589 г.): ему велено было отдать посох при условии, если Иеремия сделает то же самое, в противном же случае никоим образом посоха не отдавать — совершенно очевидно, что оставление посоха служило бы знаком подчиненности московского патриарха (Шпаков, 1912, Прилож. II, с. 170).

2.2. Как мы видели, с упразднением патриаршества монарх усваивает себе функции патриарха, и это непосредственно отражается на его восприятии. В частности, особый харизматический характер, приписываемый монарху как главе церкви, может быть связан с особым харизматическим статусом патриарха в допетровской церкви; эта особая, отличная от общей епископской харизма патриарха определялась тем, что его интронизация была новой хиротонией (вне русской церкви такой обычай неизвестен — Зызыкин, II, с. 172–173). Отсюда же объясняется восприятие монарха как живого образа Бога⁶¹.

Патриарх в качестве видимой главы Церкви являет собой образ Христа как невидимой Главы Церкви. В принципе это относится и к любому правящему архиерею как главе самостоятельной церковной общины⁶²; однако в России патриарх в силу своего особого поставления получал не только административные, но и харизматические преимущества по отношению к прочим епископам — соответственно, патриарх в первую очередь и правомочен восприниматься как образ Божий. Патриарх Никон говорил: «Патриарх во образ Христа, городские Епископы во образ 12 Апостолов, а сельские Епископы во образ 70 Апостолов» (Зызыкин, II, с. 187), «... патриарх есть образ жив Христов и одушевлен, делесы и словесы в себе живописуя истину» (ЗОРСА, II, с. 481; ср.: Каптерев, II, с. 185)⁶³. После того как главою церкви перестал быть патриарх, привилегия являть собой образ Бога закрепляется прежде всего за царем. Когда в середине XIX в. полковой священник учит, что «Земной Царь есть видимая глава Церкви» (Котович, 1909, с. 465)⁶⁴, он явно имеет в виду, что царь являет собою Христа, т. е. есть образ Бога.

Наименование царя образом Божиим может быть связано и с византинизацией русской культуры (ср. § II). Действительно, в Византии, наряду с учением о патриархе как образе Бо-

га, высказывалась мысль, что и император есть образ Бога. Так, в Похвальном слове Константину Евсевия говорится, что царь есть «образ единого царя всяческих» (εἰκὼν ἑνὸς τοῦ παμβασιλέως — Минь, РГ, XX, стлб. 1357А). Равным образом и в анонимном сочинении XII в. говорится: «Земное царство есть сияющий образ Царствия Божиего, и сам император есть образ Бога» (Гаске, 1879, с. 39). Надо отметить, что если учение о патриархе как образе Бога является в Византии общепринятым, то усвоение аналогичного достоинства императору остается лишь мнением отдельных лиц (ср.: Вернадский, 1928, с. 120).

Оказательно последнее мнение могло высказываться и в России, когда цитировались византийские источники. Едва ли не первый пример такого высказывания находим у Максима Грека — соответственно, он свидетельствует не о русской традиции, а о греческой, доступной, однако же, русскому читателю. В Послании Ивану Грозному (около 1545 г.; ср.: Иванов, 1969, с. 149) Максим писал: «Царь . . . ни что же ино есть разве образ живой и видим, сиречь одушевлен, самого Царя небеснаго, якоже рече некий от еллинских философ к некому царю сице глаголя: царству уверен быв, будь тому достоин, царь бо Божий есть образ одушевлен, сиречь жив» (Максим Грек, II, с. 350). О царе как образе Божиим говорил и митрополит Филипп (Колычев), обличая Ивана Грозного и отказывая ему в благословении как властителю, этот образ искажившему: «Аще убо, царю, и образом Божиим почтен еси, но персти земной приложен еси» (Сокольский, 1902, с. 198); это высказывание является цитатой из Агальита (Шевченко, 1954, с. 172; ср.: Минь, РГ, LXXXVI, стлб. 1172) и вполне вписывается в древнерусские теории царской власти (см. § I-1.1), противопоставлявшие праведного и неправедного царя. С праведностью царя связывает свойство быть «образом Божиим» и иерусалимский патриарх Досифей в грамоте царю Федору Алексеевичу от 27 июня 1679 г.: «. . . царь да печется и скорбит, и молится и бдит и спрашивает, читает и учится, да разумеет добро всех начальников своих и да будет во истину „образ Божий“ и жилище блаженное многохвалимой Троицы» (Калтерев, 1895, с. 239)⁶⁵. Как бы то ни было, есть все основания утверждать, что

вплоть до XVIII в. в России не было сколько-нибудь прочной традиции называния царя «образом Божиим». В этой связи характерно, что Никон специально протестует против называния царя «подобником Божиим», указывая, что такое наименование прилично только епископу (Зызыкин, II, с. 14).

Наименование монарха «образом Божиим» получает широкое распространение со времени петровского царствования. Если в этом наименовании и сказывается предшествующая традиция, то с этого времени происходит ее кардинальное переосмысление. Уже в 1701 г. называет царя «живым образом Христа» Димитрий Ростовский, который одновременно именуется царя «христом» и прямо связывает эти наименования с главенствующим положением царя в церкви. Так, в упоминавшейся выше (§ II-1.3.1) приветственной речи к Петру I (1701 г.) Димитрий говорил: «...лице и санъ Црѣя Христiанскаго на земли есть живыи образъ и подобiе Хрѣта Црѣя живущаго на небеси. Якоже бо человекъ душею своею есть образъ Бжiй и подобiе: сиче Хрѣтосъ Господень Помазанникъ Бжiй саномъ своимъ царскимъ есть образъ и подобiе Хрѣта Гдѣа. Хрѣтосъ Гдѣ на небеси цркви торжествующей есть первенствующий. Хрѣтосъ Господень на земли благодатию и милостию Хрѣта небснаго въ церкви воюющей первоначальствующий. . . А якоже санъ црѣя Христiанскаго на земли есть образъ и подобiе Хрѣта, Црѣя небснаго: сиче и маестатъ Хрѣта Гдѣа имать таинственнѣ нѣкое подобiе къ маестату Хрѣта Гдѣа» (Димитрий Ростовский, I, л. 1 об.-2).

Восприятие царя как образа Бога особенно ярко проявляется в официальной торжественной оде и в торжественной проповеди. Так, в ломоносовской оде на прибытие Елизаветы 1742 г. Бог обращается к императрице со словами:

Мой образ чтят в Тебе народы
И от Меня влиянный дух.

(Ломоносов, VIII, с. 85)

В другом случае (в оде на день рождения Елизаветы 1757 г.) «Бог» говорит о Елизавете: «Я сам в лице Ея предстал» (Ломоносов, VIII, с. 637). Аналогично у Сумарокова в Оде на тезо-

именитство Екатерины 1766 г. Бог обращается к императрице с призывом: «... будь Мой Образ на земле» (Сумароков, II, с. 75). Такого рода обращение Бога к монарху становится своеобразным клише высокой поэзии. Например, В. И. Майков в «Оде на случай избрания депутатов для сочинения проекта нового уложения 1767 года» пишет о Екатерине II:

В ней Бог свой образ вам являет
И ею всех вас удивляет,
Каков премудр Он и велик.

(Майков, 1966, с. 200)

Точно так же и у В. П. Петрова в стихотворении «Плач и утешение России к Его Имп. Величеству Павлу Первому» (1796 г.) Бог говорит Павлу: «О сем познают все, что Ты Мой образ истый» (Петров, II, с. 204). В оде Петрова «На торжественное вшествие Его Имп. Величества Павла Первого, в Москву» 1797 г. мы находим целый диалог между Богом и Павлом I, когда Павел говорит Богу: «Да, образ Твой, с Тобой в желаньях я согласен», а Бог говорит Павлу:

Востани, Сыне Мой! высоко встань душою!
Се Бог, в котораго Ты веруешь, с Тобою,
Встань и, образ Мой, в подсолнечной сияй!

(Петров, II, с. 233–237)

В том же стихотворении к Павлу обращается и ангел:

Здесь крепкий Александр, а тамо
Твое священо рамо
Поддержит Константин.
То Ангелы Твои, ближайшие к престолу;
Ты Божий, а они Твой образ носят долу.

(Петров, II, с. 242)

«Образом Божества» именуется Петров и Екатерину II (Петров, I, с. 107; II, с. 130). Не менее характерно такое употребление для Державина, который дает ему даже своеобразное обоснование:

Царь — мнений связь, всех действ причина,
И кротка власть отца едина —
Живаго Бога образец.

(Державин, II, с. 295)

Соответственно он обращается к Александру I в стихах «Глас Санктпетербургского общества» 1805 г. со словами:

Небес зеркало, в коем ясный
Мы видим отблеск Божества,
О ангел наших дней прекрасный,
Благаго образ Существа.

(Державин, II, с. 574)

Именно образ Божий и чтит Державин в монархе, ср. в черновиках к стихотворению «Философ пьяный и трезвый» 1789 г.:

Хотел я сделаться вельможей
И при лице царей служить,
Усердно чтить в них образ Божий
И им лишь правду говорить.

(Державин, I, с. 264)⁶⁶

То, что свойственно оде, характерно и для проповеди. В 1801 г. митрополит Платон обращался к Александру I: «Ты носиши образ Небеснаго Царя» (Снегирев, II, с. 114). Архиепископ же Августин в «Слове на день коронации Государя Императора Александра I» 1809 г. высказывает то же положение в общей форме: «Цари земные суть образ Царя небеснаго» (Августин, 1856, с. 21). Аналогичные выражения характерны и для проповедей Феофилакта Русанова. Так, в «Слове по прочтении высочайшего манифеста о войне против французов» (1806 г.) он говорил: «...для всякаго верноподданнаго Государь есть, мало сказать, священнейшая особа, но образ самага Божества на земли» (Феофилакт Русанов, 1806а, с. 8). Также и в «Слове на занятие Парижа», сказанном 3 мая 1814 г., он утверждал, что «христианский народ чтит Государя своего, яко Помазанника Божия, и сретает в нем образ самага Божества» (Чистович, 1894, с. 83). Равным образом петербургский митрополит Михаил

утверждал, что «благоволено от Бога быть, яко солнцу великому, яко образу Его, царю» (Михаил Десницкий, V, с. 254). И в XX в. мы можем встретить утверждение, что «царь наш — образ Царя небесного» (Власть самодержавная. . . , 1906, с. 25). Приведенные примеры, конечно, отнюдь не исчерпывают всего множества подобных словоупотреблений⁶⁷.

Опираясь на эту риторическую традицию и полностью игнорируя ее барочный (метафорический) характер, т. е. воспринимая ее как прямое свидетельство религиозного сознания, Н. В. Гоголь писал: «Поэты наши прозревали значение высшее монарха, слыша, что он неминуемо должен, наконец, сделаться весь одна *любовь*, и таким образом станет видно всем, почему государь есть образ божий, как это признает, покуда чутьем, вся земля наша. . . Высшее значение монарха прозрели у нас поэты, а не законоведцы, услышали с трепетом волю бога создать ее [власть] в России в ее законном виде, оттого и звуки их становятся библейскими всякой раз, как только излетает из уст их слово царь» (Гоголь, VIII, с. 255–256). Говоря о том, что монарх должен «сделаться весь одна *любовь*», Гоголь, по всей видимости, исходит из новозаветного понятия о Боге как любви (I Ин. IV, 8, 16); такая трактовка и определяет восприятие монарха как образа Божиего.

Если первоначально восприятие царя как образа Божия восходит к книжным источникам, то постепенно, можно думать, оно становится фактом религиозного сознания. Показателен случай, о котором сообщает Екатерина II в письме к Н. И. Панину от 26 мая 1767 г.: «В одном месте по дороге мужики свечи давали, чтоб предо мной поставить, с чем их прогнали» (Соловьев, XIV, с. 52). По-видимому, крестьяне воспринимали императрицу как живую икону. О таком же восприятии монарха свидетельствует в своих воспоминаниях В. А. Роткирх: здесь описывается, как солдаты, отвечая на приветствие Николая I, набожно крестятся, «как при звуке благовеста к Светлой заутрене»; позднее, путешествуя вместе с Александром II по железной дороге, тот же автор имел возможность наблюдать, как встречали царский поезд железнодорожные сторожа у стороже-

вых будок: «сторожа со всеми домочадцами своими крестились и клали земной поклон пред своим земным богом» (Русская старина, 1889, апрель, с. 52).

2.3. То, что восприятие царя в качестве образа Божия связано именно с упразднением патриаршества и перенесением на царя функций патриарха, отчетливо видно на примере истории обращения к монарху со словами «Благословен грядый во имя Господне. . .», т. е. со словами, обращаемыми к Христу в Вербное Воскресение (Вход Господень в Иерусалим). Эти слова восходят к Евангелию (Мф. XXI, 9; Мк. XI. 9–10; Лк. XIX, 38; Ин. XII, 13) и повторяются в службе праздника.

После Полтавской победы Петра встречали в Москве (21 декабря 1709 г.) пением «Благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних, Бог Господь и явился нам. . .», причем царя приветствовали дети, одетые в белые подстихари «с ваиями и ветми». Аналогично и при выходах Петра из Спасского монастыря его встречали пением «Осанна в вышних. . .» (знаменательно, что Петр при этом являлся народу в терновом венце); (см. Пекарский, 1872, с. 123–124; Шмурло, 1912, с. 18; Голиков, XI, с. 364). Ср. песню Полтавского цикла, которая заканчивается словами: «Осанна, осанна, осанна в вышних! Благословен грядый во имя господне! Осанна, осанна!» (Позднеев, 1961, с. 352). Когда Петр 18 декабря 1722 г. с триумфом вступал в Москву после персидского похода, его у Китайских ворот приветствовал речью от имени Синода Феофан Прокопович. Речь начиналась: «Благословенъ грядый во имя Господне! Что бо сего, приличнѣ сказати можемъ усрѣтающіи тебе, возбранный мужу державнѣйшій нашъ Монархо?». Кончалась же она так: «Гряди же и тецы радуясь, яко исполинъ, аможе ты и еще отъ силы въ силу, отъ славы въ славу влекутъ судьбы Вышняго, донелѣ же ввести ты десница Господня, аможе предтеча нашъ вниде Иисусъ, всегда и вездѣ благословенъ грядый во имя Господне» (Феофан Прокопович, II, с. 99, 101).

В дальнейшем этот способ приветствия монарха складывается в традицию. Благословляя императора Александра на борьбу с Наполеоном и посылая ему образ преп. Сергия Радонежско-

го, московский митрополит Платон писал Александру 14 июля 1812 г.: «Всемиловейший Государь Император! Первопрестольный град Москва, новый Иерусалим, приемлет Христа своего, яко мать, во объятия усердных сынов своих, и сквозь возникающую мглу провидя блистательную славу твоя Державы, поет в восторге: Осанна, благословен грядый!» (Снегирев, II, с. 42)⁶⁸. Когда Александр I вернулся в Россию (в Петербург) после победоносной войны с Наполеоном, архиепископ Августин в речи, произнесенной в московском Успенском соборе 5 декабря 1815 г., обращаясь к России, воскликнул: «Сыны твои в победных лаврах торжествуя да возгласят: осанна, благословен грядый во имя Господне!» (Августин, 1815, с. 5). И позднее, когда Александр I вступал 15 августа 1816 г. — в день Успения — в московский Успенский собор, Августин приветствовал его словами: «Тебе, Победителю нечестия и неправды вопием: осанна в Вышних, благословен грядый во имя Господне!» (Августин, 1816а, с. 5; ср.: Шильдер, I, с. 72).

Характерно, что это же приветствие устойчиво связывается с императорской коронацией, т. е. вступление на престол императора приравнивается к провозглашению Христа царем израильским. Например, священник Иванов, произнесший в день коронации Екатерины II в 1786 г. в Тамбове речь на открытие народных училищ (мы уже частично цитировали ее выше), утверждая, что императрица есть «образ его [Бога] истый сушая», в заключение восклицал: «Се каковъ кротокъ, коль прозорливъ и коль щедротный, помазанъ и увѣнчанъ нынѣ на царствѣ Россійскомъ, Хсъ гдѣнь! Миръ убо входъ твой въ столицу Россійскую на царствованіе, о прозорливица наша! Благословенна ты во вѣкъ буди, грядущая во имя Господне. Аминь» (Державин, IX, с. 134). В этом плане весьма характерно, что Павел I специально приурочил свой въезд в Москву на коронацию к Вербной субботе, а самую коронацию — к Светлому Воскресению (Шильдер, 1901, с. 342–344). Тем самым Павел приравнивает свое вступление в Москву вступлению Христа в Иерусалим в качестве Мессии, Царя и Искупителя, а свою коронацию — к окончательному прославлению Христа, воцарившегося и искупившего челове-

ство. Киевский протоиерей Иоанн Леванда в своем слове на это торжество вопрошал: «Не Он ли [Христос] делит славу воскресения Своего с верным Монархом?» (Леванда, II, с. 190–191). В посвященной этому событию оде Николев писал:

Нагбенны ваи воспрядают!
Христос воскрес... и да венчают
Преемника святынь его!
Осанна! Царь грядый по праву,
Господня Имени во славу,
Есть образ Бога самого.

(Николев, 1797, с. 6)

Аналогично на это событие откликнулся и Петров в оде «На торжественное вшествие Его Имп. Величества Павла Первого, в Москву. 1797 года. Марта 28 дня».

Сияют надписи повсюду над вратами:
О Ты, желаний Муж,
Надежда неизчетных душ,
Вчера щадяй, и милуяй сегодня!
Благословен грядый во Имя Ты Господне!

(Петров, II, с. 215–216)

Равным образом и митрополит Платон, приветствуя вступавшего за неделю до коронации в московский Успенский собор Александра I, восклицал (в уже цитированной речи): «Вниди! а мы, предшествуя и последствуя Тебе, воспоем: Благословен грядый во имя Господне!» (Снегирев, II, с. 115). В «Песни на высочайшее по Св. Коронованию и Миропомазанию... посещению», преподнесенной Николаю I в Московской духовной академии в 1826 г., читаем:

Благословен в Свой путь великий
Во имя Божие грядый!

(Смирнов, 1879, с. 623)

Эта традиция не умирает и в более позднее время. Так, в официальном органе Синода «Церковном вестнике» по случаю приезда Николая II в Москву для коронации 6 мая 1896 г. говорилось:

«Если не устами, то сердцем вся Москва, а за ней и вся Россия восклицала: Благословен Грядый во Имя Господне!» (Церковный вестник, 1896, № 19, стлб. 621). Еще позднее протоиерей Петр Миртов в своей проповеди на день коронации Николая II провозглашал: «Благословен грядый во имя Господне Царь и Самодержец Всероссийский» (Миртов, 1911, с. 837).

Возникновение этой традиции несомненно связано с отменой при Петре обряда шествия патриарха на осляти, совершавшегося в Москве в Вербное воскресенье, т. е. на вход Господень в Иерусалим (см. об этом обычае: Никольский, 1885, с. 45–97; Павел Алеппский, III, с. 174–180; Савва, 1901, с. 158–175). В этом обряде патриарх ехал на коне, которого вел под уздцы царь (во время совместного правления Петра и Иоанна коня вели оба царя с разных сторон); его встречали отроки, которые постилали по пути его одежды, бросали ветви и пели: «Благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних» и проч. Обряд шествия на осляти совершался и при интронизации патриархов и митрополитов, символизируя, видимо, то, что архиерей является наместником Христа для данной церковной области; в Москве лошадь при этом вел под уздцы царь, а на местах — городской начальник (Никольский, 1885, с. 1–40).

Во время шествия на осляти патриарх мистически олицетворял Христа, входящего в Иерусалим, и воспринимался как живая Его икона. О таком отношении красноречиво свидетельствует письмо патриарха Никона, фактически уже не возглавлявшего русскую Церковь, царю Алексею Михайловичу от 30 марта 1659 г. Поводом для этого письма послужило полученное Никоном известие о том, что митрополит Питирим, оставленный им в качестве своего местоблюстителя, совершил в Москве в Вербное воскресенье 27 марта 1659 г. шествие на осляти. Никон говорит, что когда он сам совершал этот обряд в Неделю ваий (Вербное воскресенье), то ему — патриарху — было страшно изображать лицо Христа; речь, тем самым, идет именно о патриархе как живой иконе Христа, образе Божиим⁶⁹. То, что этот обряд совершался в Москве простым митрополитом, а не патриархом, Никон рассматривает как «духовное прелюбодеяние» и посяга-

тельство на патриаршую харизму, виновный в этом должен быть запрещен в епископском служении. Повторное совершение митрополитом Питиримом этого обряда в 1660 и 1661 гг. послужило одной из причин того, что Никон предал его анафеме в 1662 г. (Зызыкин, II, с. 212–213, 372; Каптерев, I, с. 410). В храме Воскресенского монастыря (Новый Иерусалим) было торжественно провозглашено: «Питириму, который без благословения своего духовного отца, олицетворял в вербное воскресение в течение последних трех лет Патриарха всея России и даже самого Христа и совершал таким образом духовное прелюбодеяние. . . — анафема» (Зызыкин, II, с. 185). Позднее, отвечая на вопросы Семена Стрешнева, Никон мог выставлять это же событие в несколько другом свете. В «Возражении или разорении смиренного Никона, Божию милостию патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева», написанном между декабрем 1663 г. и январем 1665 г. (Ундольский, 1886, с. 616), читаем: «А что гдѣрь цѣрь под крутицким митрополитом лошади водить, как гдѣрь цѣрь из'волить; хотя ино что посадить, да поведеть; на ево то воли» (РГБ, ф. 178, № 9427, л. 259). Никон как бы отказывается здесь от осуждения царя, совершавшего шествие на ослиати с митрополитом Питиримом, но вместе с тем лишает совершенные действия всякой религиозной значимости: шествие на ослиати без патриарха превращается в выгуливание лошади с седоком. Таким образом, шествие на ослиати обладает значением святыни, прикасаться к которой может только патриарх, — так как только он уполномочен являть Христа на земле.

Знаменательно, что Собор 1678 г. приписывает право совершать шествие на ослиати исключительно патриарху, между тем как до этого времени действие Ваий могло совершаться и в епархиальных центрах, где на ослиати ехал местный архиерей, а вел коня гражданский начальник. В соборном определении говорится: «. . . судъ изнесохомъ сицевъ: да то дѣйствіе, яко ничто же противное церкви и уставомъ святыхъ Апостолъ и богодухновенныхъ отецъ имущее, во славу Христа Господа нашего и за благоговѣйство благочестивѣйшихъ Вѣнценосцевъ точию въ самомъ царствующемъ градѣ Москвѣ, присущу Ски-

петроносцу, отъ самага Патріарха дѣйствуемо будетъ, а не отъ инѣхъ Архіерей и во время междупатріаршества; нѣсть бо лѣпо едва самому Патріарху соизволяемое дѣло нижшимъ Архіереемъ совершати. Во градѣхъ паки инѣхъ, всего государства Велико-Россійскаго, ни единъ отъ Архіерей къ тому да дерзаетъ, осля устроивъ, на немъ яждене дѣяти во память вшествія Господа нашего во градъ Іерусалимскій. . . » (ААЭ, IV, № 223, с. 309; ДРВ, VI, с. 360-361). Это мотивируется тем, что обычай хождения на осляти в епархиях возник недавно и при этом умаляет царское достоинство: «Но отъ иныя страны не весма видится быти прилично: ибо, еже благочестія ради Вѣнценосцевъ попустися, то яко законъ неизмѣняемый нача и не по достойному держатися, и здѣ во царствующемъ и богоспасаемомъ градѣ Москвѣ (ибо во время междупатріаршества иніи Архіереи тожде дѣйствіе совершати обыкоша) и по инымъ градомъ творити то дерзають, идѣ же, царское лице образующе, и не великія чести начальницы осляти предводителие сотворяются. Его же мы честь храняще и не по уставу дѣло сущее, и не во единомъ государствѣ Христіанскихъ бывшее и днесъ обрѣтаемое. . . » (ААЭ, IV, № 223, с. 309; ДРВ, VI, с. 360-361). Достоинно внимания, что если Никон протестует против того, что на осляти едет не патриарх (при участии царя), то для отцов Собора 1678 г. существенно, что коня ведет не царь. Заметим, что в период междупатріаршества, предшествовавший избранию патриарха Іоакима, хождение на осляти совершалось царем (на Вербное воскресенье 12 апреля 1674 г.) с ехавшим на осляти Іоакимом, в то время новгородским митрополитом (Старина и новизна, XV, СПб., 1911, с. 177-178 второй пагинации), — действенность обряда и здесь определяется участием царя. Между тем для более раннего времени важнейшим участником обряда был патриарх. По свидетельству Мартина Бера (Устрялов, I, с. 137), когда в 1611 г. по случаю Смутного времени полководцы отменили в Москве торжественный выход патриарха в Вербное воскресенье (17 марта), «чернь . . . изъявила сильный ропот и лучше хотела погибнуть, чем стерпеть такое насилие; волю народа надлежало исполнить; узду осляти держал, вместо царя, знатнейшій из московских

вельмож, Андрей Гундугов). Таким образом, в свое время действенность обряда определялась прежде всего участием патриарха, тогда как царь был заменимой фигурой.

По мере усиливающейся сакрализации царской власти, в условиях борьбы за полное подчинение церкви государству обряд шествия на осляти начинает восприниматься как подчеркивающий величие патриарха и вместе с тем унижающий природу царской власти. Именно так воспринимал этот обряд Петр I. Показателен эпизод, о котором сообщает протоиерей московского Архангельского собора Петр Алексеев в письме Павлу I; на именинах у капитана морской службы один офицер спросил Петра: «Надежда государь, какая была причина родителю вашему, царю Алексею Михайловичу, так много прогневаться на Никона патриарха, чтобы осудить его и послать во изгнание?» Петр отвечал, что Никон «возомнил о себе, что он выше самого государя, да и народ тщился привлечь к сему же зловерному мнению, особливо в публичных церемониях»⁷⁰. Петр Алексеев сопровождает этот рассказ следующим комментарием: «Не папская ли то гордость, чтоб Богом венчаннаго Царя учинить своим конюшим, то есть в неделю Ваий в подражание неподражаемаго Христова входа в Иерусалим, патриарх с великою помпою по Кремлю едучи на придворном осляти, заставлял самодержца вести того подъяремника под усце при воззрении безчисленнаго народа? И по исполнении той пышной церемонии дарил все-российскому государю сто рублей денег, яко бы для раздачи в милостыню, а в самой вещи для награждения за труды (стыдно сказать) поводильщику. Сему уничижению царскаго величества подвержен был в малолетстве и сам император Петр великий, держа повод осла Иоакимова [патриарха Иоакима] вместе с братом своим царем Иоанном Алексеевичем при таковой вербной церемонии. Но после сей нововведенный в церковь обряд вовсе оставлен, по указу того же великаго монарха» (Алексеев, 1863, стлб. 698–699)⁷¹. О том же отношении к хождению на осляти как к обряду, унижающему «величество сана Царскаго», говорит и анекдот «Об отмене крестнаго ходу в неделю Ваий», проводимый И. И. Голиковым со слов того же Петра Алексева

(Голиков, 1807, с. 55–58). Такое восприятие шествия на осляти имело некоторые реальные основания, поскольку данный обряд действительно выражал смирение царской власти перед духовным началом; отцы Собора 1678 г. подчеркивали, что «благочестивѣйшии Самодержци наши благоволятъ въ немъ, показанія ради народу православному образа смиренія своего и благопокоренія предъ Христомъ Господемъ, ибо обычай всемирный пріяша, еже возсѣдшу Патріарху на жребя, въ память въѣханія Господня во Іерусалимъ, смиряти высоту свою царскую и скипетрокрасныма рукама си уздѣ того осляти прикасатися и тако вѣдуще то даже до храма соборнаго служителствовати Христу Господу: за сіе убо дѣло есть похвално, ибо мнози толикимъ смиреніемъ Царя земнаго предъ Царемъ Небеснымъ умиляются и внутрь себе духъ сокрушенія стяжавше отъ Бога, ко глубинѣ душеспасеннаго смиренія нисходятъ и отъ сокровищъ сердечныхъ теплое ко Христу Господу испущаютъ воздыханіе, благоговѣйными усты воспѣвающе: „Осанна во вышнихъ, благословенъ грядый во имя Господне, Царь Израилевъ“» (ААЭ, IV, № 223, с. 308–309; ср.: ДРВ, VI, с. 359–360). Соответственно и в анонимном протестантском сочинении 1725 г., посвященном деятельности Петра (*Curieuse Nachricht*, 1725), отмечается, что хождение на осляти знаменовало собою честь, воздаваемую царем патриарху, и отмена этой церемонии связывается с тем, что Петр, уничтожив патриаршество, усвоил себе верховную власть в церкви⁷². То же говорит и Ф. Вебер: «Прежде царь должен был сопровождать патриарха, помогал ему возвесть и сойти с коня; но ныне правящий царь дал духовному сословию новое положение и ограничил его власть и значение» (Вебер, 1721, с. 21, § 236; Вебер, 1872, вып. 6, стлб. 1150). О восприятии царем данного обряда как унижительного свидетельствует также Г.-Ф. Бассевич, который видит причину отмены этого обычая именно в том, что «Петр Алексеевич не хотел признавать главою своей церкви никого, кроме себя» (Бассевич, 1866, стлб. 81–82).

Патриарху, таким образом, воздавалась та честь, которая, по воззрениям Петра и его сподвижников, принадлежала исключительно правящему монарху. Обосновать то, что такая честь

должна воздаваться именно царю, а не церковному иерарху, взялся Феофан Прокопович в слове «О власти и чести царской», произнесенном в Петербурге в Вербное воскресенье 6 апреля 1718 г. Описав вступление Христа в Иерусалим, он говорит: «Не видимъ ли здѣ, кое почитаніе Цареви? не позываетъ ли насъ сіе да не умолчимъ, како долженствуютъ подданныи оцѣнати верховную власть? и коликое долженству сему противство въ нынѣшнемъ у насъ открыся времени? [Речь идет о деле царевича Алексея]. Ниже да помыслить кто, аки бы намѣреніе наше есть, земнаго Царя сравнити небесному: не буди намъ тако безумствовати; ниже бо Іудеи усрѣтающіи Іисуса вѣдали его быти Царя небснаго» (Феофан Прокопович, I, с. 238). Далее Феофан с помощью весьма натянутой экзегезы доказывает, что иудеи, ожидая Мессию, ожидали именно верховного главу обычного земного царства, и отсюда делает вывод, что царям должна воздаваться та честь, прообразом которой являлись приветствия, с которыми иудеи обращались к вступившему в Иерусалим Христу. Данное рассуждение Прокоповича исключительно характерно для той казуистики, при помощи которой Феофан пытался оправдать фактическую сакрализацию царской власти и унижение власти духовной, представив их как правильное осуществление заповедей Св. Писания и отцов церкви.

Итак, хождение на осляти символизировало для Петра власть патриарха, а тем самым и ограничение его собственной царской власти. И поэтому отмена этого обряда при патриархе Адриане (с 1697 г.) знаменовала падение власти патриарха. За этим вскоре последовала отмена патриаршества, на которую, по свидетельству современников, Петр решился сразу же после смерти патриарха Адриана (1700 г.). Таким образом, отмена хождения на осляти была сама по себе важным символическим актом, но еще более значимой становилась она от того, что на ее место царь ввел столь же символический кошунственный обряд, долженствовавший напоминать об упраздненной церемонии и о побежденном патриаршестве. В своем дневнике 1721 г. Ф.-В. Берхгольц сообщает: «В прежние времена в Москве всякий год, в Вербное воскресенье, бывала особенная процессия, в ко-

торой патриарх ехал верхом, а царь вел лошадь его за поводья через весь город. Вместо всего этого бывает теперь совершенно другая церемония: в тот же день князь-папа с своими кардиналами [имеется в виду шутовской патриарх Всешутейшего и всепьянейшего собора боярин П. И. Бутурлин и шутовские архиереи] ездит по всему городу и делает визиты верхом на волах или ослах, или в санях, в которые запрягают свиней, медведей или козлов» (Берхгольц, I, с. 118–119)⁷³.

Победа над патриаршеством была, однако, не только упразднением патриаршей власти, но и усвоением этой власти монарху. И наряду с тем, что царь воспринимал административные функции патриарха, он присваивал себе элементы патриаршего поведения, и прежде всего характер живой иконы Христа⁷⁴. Именно отсюда возникает традиция приветствия царя словами: «Благословен грядый во имя Господне»⁷⁵.

2.4. Мы столь подробно остановились на интерпретации обращения к царю со словами: «Благословен грядый во имя Господне» — прежде всего потому, что этот пример наглядно показывает, как конкретно исторические события петровского времени способствовали сакрализации монарха. Вместе с тем следует обратить внимание на то, что по ходу времени данное обращение связывается с определенным семантическим контекстом, а именно с семантикой восшествия на престол. Возникновение таких связей известно нам и в ряде других случаев; начиная с петровского времени в целом ряде ситуаций считается уместным относить к царю литургические тексты, если их применение ситуационно оправдано.

С восшествием на престол связывается и еще одна традиция употребления сакрального образа: наименование царского престола Фавором с подразумеваемым отождествлением царя с преобразившимся Христом. Так, в проповеди на день восшествия на престол Александра I, сказанной в Казанском соборе 12 марта 1821 г., архимандрит Неофит говорил: «Тогда как вседействующая Десница Божия возводила Его на Престол, яко на некий Фавор, преобразить смирение Его в славу Царственного величия, кажется, глас Отца Небеснаго тайно, но ощутительно

оглашал сынов России: Сего избрах Мне в сына быти, и Аз буду ему во Отца; и укреплю Царство Его до века [I Пар. XXVIII, 6–7]» (Неофит, 1821, с. 2–3). Весьма сходно высказывается в своем слове и знаменитый проповедник херсонский архиепископ Иннокентий (Борисов): «Для чего восходят благочестивейшие государи на престол? — Дабы с высоты его быть ближе к небу, постоянное и беспрепятственное сообщаться духом с Тем, в деснице Коего судьбы народов и царей. И язычники знают, что благоденствие царств зависит не от одного произвола и усилий человеческих; христианин тем паче верует, что Вышний владеет царством человеческим [Дан. IV, 22], и что народоправители, при всем величии их, суть только слуги [Рим. XIII, 4] Самодержца Небеснаго. Посему между Царем земным и Небесным должно происходить непрерывное, живое сношение для блага народа. Где же должно быть сему? Ужели среди толпы людей? Среди шума предразсудков и страстей? Среди праха и вихрей забот житейских? Пред глазами всех и каждого? — Моисей восходил на Синай для собеседования с Богом и принятия от Него закона [Исх. XIX, 20]; Илия возводится на Хорив для созерцания славы Божией [III Пар. XIX, 11]; Сам Сын Божий на безмолвной вершине Фавора слышит глас, нарицающий Его Сыном возлюбленным [Матф. XVII, 5]. Должен быть и для народов постоянный Синай, на коем слышна была бы воля небеснаго Законодателя; — постоянный Фавор, где бы свет славы Божией отражался на лице венчаных представителей народа. Этот Синай, сей Фавор, есть — престол царский» (цит. по кн.: Скворцов, 1912, с. 64)⁷⁶.

Подобным же образом ситуация наследования престола приравнивается к ситуации пришествия Христа в Царство Небесное, и к тому, кого ожидают видеть на престоле, обращаются с прошением: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии си», с которым Благоразумный разбойник обращался к распятому Христу (Лк. XXIII, 42). За полгода до восшествия Елизаветы на престол у нее с прощальным визитом был новый тобольский митрополит Арсений Мацеевич, поставленный при Анне Леопольдовне; прощаясь с царевной, он сказал ей: «Помяни мя,

владычица, егда приидеши во царствии твоём» (Попов, 1912, с. 57). С теми же словами обратился к Елизавете прадед Пушкина Абрам (Петр) Петрович Ганнибал, который до переворота 1741 г. должен был скрываться в деревне, опасаясь ареста. Пушкин рассказывает в «Начале автобиографии»: «Миних спас Ганибала, отправя его тайно в ревельскую деревню, где и жил он около десяти лет в поминутном беспокойстве. . . Когда императрица Елисавета взшла на престол, тогда Ганибал написал ей евангельские слова: „Помяни мя, егда приидеши во царствие твое“. Елисавета тотчас призвала его ко двору. . .» (Пушкин, XII, с. 312–313). Сходное обращение зафиксировано и по отношению к Павлу в бытность его наследником престола. «Раз Павел проезжал верхом с своим адъютантом Кутлубицким по Мещанской улице, в Петербурге. Вели арестантов, и Павел велел раздать им милостыню. „Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии Твоем“, — сказал один из арестантов, Прохор Матвеев. Павел велел записать фамилию этого арестанта, и эта записка затем изо дня в день перекладывалась в карман платья, которое носил Павел. По вступлении Павла на престол, Прохор Матвеев был освобожден» (Андреев, 1871, с. 265–266).

Аналогично ситуация приезда или прихода царя приравнивается к Христову пришествию, и на царя переносится образ Жениха, грядущего во полунощи. Мы уже цитировали рассказ о том, как Феофан Прокопович встречает Петра, пришедшего во время ночного застолья, словами тропаря: «Се жених грядет во полунощи» (Голиков, 1807, с. 422–423; Нартов, 1891, с. 73). Много позднее московский митрополит Филарет (Дроздов) использует ту же образность, предупреждая наместника Троице-Сергиевой лавры архимандрита Антония об ожидающемся приезде императора. В письме от 22 июля 1832 г. Филарет пишет Антонию, что вскоре может «случиться шествие Государя Императора по пути лавры», и выражает надежду, что «не все найдется дремлющим, если придет Жених во полунощи» (Филарет, I, с. 38). Этот образ — с той же семантической мотивировкой — возникает у Филарета не однажды; см. еще его

письма к Антонию от 26 октября 1831 г. и от 17 августа 1836 г. (Филарет, I, с. 21, 214).

2.5. Итак, те или иные события жизни царя воспринимаются по образу земной жизни Христа; поэтому события царской жизни могут отмечаться в литургической практике православной церкви (подобно тому как земная жизнь Христа есть основная тема христианского богослужения). Именно этим и объясняется та ситуационная обусловленность применения евангельских текстов к монарху, которая была проиллюстрирована выше (подобно тому, как в тропарях Господским праздникам закрепляются те или иные евангельские слова). События царской жизни начинают праздноваться в церкви, отмечаясь торжественным молебном и обычно проповедью (проповедь, очевидно, и служила источником ситуационно обусловленных евангельских цитат). Таким образом появляется понятие «высокоторжественных дней», т. е. церковных празднований дня рождения, тезоименитства, вступления на престол и коронации императора. Эти дни становятся официальными церковными праздниками, которые отмечаются в месяцесловах; несоблюдение этих празднеств священнослужителями расценивается как серьезный проступок и влечет за собой обязательное церковное взыскание⁷⁷. Интересно отметить, что были и попытки создать последование специальных церковных служб на высокоторжественные дни. Проект такого последования был в 1830-е годы предложен священником Разумовским. О характере предложенных им служб можно судить по следующей стихире (на шестой глас): «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в российском царстве благоволение; якоже бо от корене богоизбраннаго пророка царя Давида, и от плоти пречистыя Девы Марии, возсиял нам Христос Избавитель мира: сице от корене равноапостольнаго князя Владимира и от плоти благородныя фамилии и христианнейшия, и от священныя крови царския возсиял нам Император наш Николай Павлович, истинный образ Иисуса Христа, венценосный и миропомазанный, монарх церкви и царства российского, наследник царствия Божия, наместник престола Христова и временный Спаситель

отечества. Слава в вышних Богу и в воинствующей церкви мир, в российском царстве благоволение» (см.: Котович, 1909, с. 209).

Как в церкви наряду с господскими праздниками отмечают праздники богородичные и отдельных святых, так и в возникшем в XVIII в. императорском культе отмечаются основные события не только жизни императора, но и императрицы, и наследника, и вообще членов царствующего дома: к высокотожественным дням относятся дни рождения и тезоименитства всех великих князей, княгинь и княжен⁷⁸. Точно так же всех их поминают на ектеньях и печатают на титулах богослужебных книг. Знаменательно, что в высокотожественные дни было запрещено отпевать покойников и служить панихиды (ср.: Филарет, 1885–1888, том дополн., с. 174, 517–518) — подобно тому как это запрещено делать в воскресные праздники, на Святой неделе, на Страстной неделе и т. п. (Никольский, 1907, с. 763). Характерно, что приравнивание подобных «царских» дней к церковным праздникам вызывало протест уже у патриарха Никона. Осуждая статью Уложения 1649 г., в которой дни рождения царя и членов его семьи объявлялись выходными днями наряду с церковными праздниками, Никон писал: «А яже о царѣ, да въ который день приспѣеть праздникъ, день рождѣнія государя царя и прочее, такожде и о царицѣ и о ихъ чадѣхъ. Которыя праздники? Которое таинство, развѣ что любострастно и челоуѣческо? и во всемъ приподобиль еси челоуѣковъ Богу, но и предпочтеннѣ Бога» (ЗОРСА, II, с. 431; ср.: РГБ, ф. 178, № 9427, л. 348 об.).

Итак, сакрализация распространяется на всю царскую семью, высокотожественные дни с их пышностью и награждениями складываются в особую систему религиозного почитания царя и царского дома. Это бросалось в глаза иностранцам — К. Массон пишет, например, в своих «Записках»: «Сверх пятидесяти двух воскресений русские справляют шестьдесят три праздника, из которых двадцать пять посвящены особому культу богини Екатерины и ее семейства» (Массон, II, с. 91)⁷⁹.

Распространение сакральности монарха на царствующий дом отражается как в духовном красноречии, так и в одической по-

эзии. Так, митрополит Платон в цитированной речи на прибытие Александра I в Москву (1801 г.) говорит, имея в виду царствующий дом, о «всей священной крови» императора (Снегирев, II, с. 115). Николев, обращаясь к Павлу I, возвещал: «Небесно все Твое семейство» (Николев, 1797, с. 9), а Петров в оде «На торжество мира» 1793 г. писал о внуках Екатерины:

Все недр Божественных порода;
И добродетелей собор.

(Петров, II, с. 126)

Державин в стихах «На отбытие великих князей Николая Павловича и Михаила Павловича из Петербурга к Армии» 1814 г. называет великих князей «породой богов» (Державин, III, с. 190), а в стихах «Шествие по Волхову Российской Амфитриты» (1810 г.), посвященных путешествию вел. кн. Екатерины Павловны из Твери в Петербург, ожидающее ее царское семейство описано следующими словами:

Вижу дом весь благодатный,
Братьев, сестр — божеств собор.

(Державин, III, с. 41)

Таким образом, сакрализация монарха становится фактом церковной жизни и религиозного быта русского народа. Сакрализация захватывает самые разнообразные сферы — государственное управление, национальное историческое самосознание, богослужение, церковное учительство (проповедь, преподавание Закона Божиего и т. п.) и, наконец, самое духовность. Более того, царское самодержавие начинает приобретать статус вероисповедного догмата. Почитание царя становится рядом с почитанием святых, и, таким образом, культ царя делается как бы необходимым условием религиозности. Красноречивое свидетельство этого находим в монархической брошюре «Власть самодержавная. . .», где подчеркивается именно догматический статус царского культа: «Истина самодержавия царей православных, то есть поставление и утверждение их на престолах царств от Самого Бога, так священна, что по духу учения и законоположений церковных, она возводится некоторым образом на

степень догмата веры, нарушение и отрицание которого сопровождается отлучением от церкви» (Власть самодержавная. . . , 1906, с. 19). В чине анафематствования, совершаемом в Неделю Православия, среди перечисления главных догматических ересей в императорский период было вставлено (под № 11): «Помышляющим, яко православные государи возводятся на престол не по особливому о них Божиему благоволению и при помазании дарования Св. Духа к прохождению сего великаго звания в них не изливаются: и тако дерзающим против них на бунт и измену — анафема»⁸⁰.

III. Гражданский культ монарха в системе барочной культуры

1. Культ монарха и проблемы вероисповедного сознания

1.1. В петровское царствование панегирическая литература переносится из дворца, где она была достоянием узкого придворного круга, на площадь и становится важнейшим элементом идеологического перевоспитания общества. Литература при этом органически соединяется со зрелищем (триумфом, фейерверком, маскарадом и т. п.), задача которого подчеркнуть неограниченный характер самодержавной власти. Подобные торжества в качестве средства массовой пропаганды являются необходимой частью культурного строительства новой императорской России, повторяясь из года в год в течение всего XVIII в., — панегирическое действо становится государственным мероприятием. По словам Г. А. Гуковского, «сферой приложения силы искусства и мысли был в первую очередь дворец, игравший роль и политического и культурного центра . . . и храма монархии, и театра, на котором разыгрывалось великолепное зрелище, смысл которого заключался в показе мощи, величия, неземного характера земной власти. . . Торжественная ода, похвальная речь („слово“) и были наиболее заметными видами официального литературного творчества; они жили не столько в книге, сколько в

церемониале официального торжества» (Гуковский, 1936, с. 13). Возвеличивание монарха осуществляется при этом прежде всего за счет религиозных моментов, вознося императора над людьми, панегиристы ставят его рядом с Богом. Эти религиозные моменты могут отсылать как к христианской, так и к античной языческой традиции, которые здесь свободно сочетаются, подчиняясь законам семантической многоплановости, присущей вообще барочной культуре (см.: Живов и Успенский, 1984, с. 221 и сл.).

В контексте барочной культуры с характерной для нее игрой смыслами и принципиальной метафоричностью (см. § 1-2.2) подобные панегирические торжества не свидетельствуют, вообще говоря, о реальной сакрализации монарха. Они предполагают иной механизм понимания, при котором вопрос о реальной действительности вообще оказывается незаконным. Панегирические торжества, таким образом, не должны поэтому иметь никакого сходства с церковными обрядами, для которых чужда игра смыслами и которые предполагают тем самым прямое, а не метафорическое понимание. Устроители первых панегирических торжеств как раз и подчеркивали это различие между такого рода церемониями и церковным действием.

В 1704 г. по случаю завоевания Ливонии устраивается триумфальный въезд Петра в Москву. Префект Московской славяно-греко-латинской академии Иосиф Туробойский, составивший описание этого триумфа, специально объясняет, что данная церемония не имеет религиозного значения, а есть особое гражданское торжество: «... сия не суть храм, или церковь во имя некоего от святых созданная, но политическая, сиесть гражданская похвала труждающимся о целости отечества своего...». Туробойский при этом подчеркивает метафоричность употребляемых образов и настаивает на необходимости и законности метафорического подхода к смыслу: «Известно тебе буди читателю любезный и сие, яко обычно есть мудрости рачителем, инем чуждым образом вещь вообразати. Тако мудролюбцы правду изобразуют мерилом, мудрость оком яснозрителным, мужество столпом, воздержание уздою, и прочая

безчисленная. Сие же не мни быти буйством неким и кичением дмящагося разума, ибо и в писаниих божественных тожде видим» (Гребенюк, 1979, с. 154–155). Таким образом создавался особый гражданский культ монарха, вписывающийся в барочную культуру Петровской эпохи.

Хотя, как мы видим, и раздаются голоса, призывающие подходить к этим текстам метафорически, есть основания думать, что они не всегда воспринимались таким образом. Об этом упоминает, в частности, тот же Туробойский, призывающий читателя не следовать «невегласам», т. е. невежественной (с его точки зрения) традиционной аудитории: «Ты убо, благочестивый читателю, написанным нами не дивися, ниже ревнуй невегласом, ничтоже ведущим, ничтоже нигде не видевшим, но яко желв под своею клетию неисходно пребывшым, и егда ново что у себе видят, удивляющымся и различния блудословия отрыгающым» (Гребенюк, 1979, с. 156). Надо полагать, что «невегласы» не следовали методам метафорической интерпретации и, понимая тексты буквально, видели в них кощунственное обожествление монарха. На фоне растущей сакрализации монарха такое восприятие действительно имело свои основания. Таким образом, размежевать религию и гражданский культ монарха оказалось невозможным. Напротив, панегирические тексты прочитывались буквально и служили дополнительным источником той же сакрализации.

Итак, мы видим, как при восприятии гражданского культа монарха, насаждаемого государственной политикой императорской России, сталкиваются два отношения к знаку — конвенциональное и неконвенциональное (см. выше, § 1-2.2). Неконвенциональное отношение к знаку порождает экспансию гражданского культа в религиозную сферу, и в этих условиях сакрализация монарха в тех или иных ее формах может входить в противоречие с религиозными представлениями. Сколь бы обязательной и общераспространенной ни была барочная традиция словесного обожествления монарха, культурный контекст (великорусский), в котором эта традиция существует, не дает возможности полностью отрешиться от возможности буквального истолкования

подобных выражений; и сама эта возможность — коль скоро она осознается — не может не приводить в недоумение и замешательство. Замечательно, что даже у представителей барочной культуры прослеживается целый ряд попыток избежать конфликта с христианским религиозным сознанием и исключить самую возможность соблазнительного истолкования.

Далее мы и рассмотрим, какие проблемы возникают в этой связи, как панегирическая традиция вступает в конфликт с вероисповедным сознанием и какие компромиссные решения достигаются для того, чтобы избежать этого конфликта. Мы ограничимся при этом одической поэзией XVIII в. Как мы уже знаем, торжественная ода является составной частью гражданского культа монарха. Выступая как часть светского торжества, она является функциональным эквивалентом панегирической проповеди в религиозных церемониях, и это определяет их постоянное взаимодействие (ср.: Живов, 1981, с. 65–70). Эта связь с проповедью делает особенно актуальными те проблемы, которые ода ставит перед религиозным сознанием.

1.2. Особенно показательным в этом плане творчество Ломоносова. Необходимо иметь в виду, что для Ломоносова вообще исключительно характерны панегирические славословия монарху с применением сакральных образов, в этом отношении он был в значительной степени создателем всей последующей одической традиции. Так, в Оде на день восшествия на престол Елизаветы 1746 г., Ломоносов сопоставляет дворцовый переворот 1741 г., приведший Елизавету к власти, с библейским сказанием о сотворении мира:

Уже народ наш оскорбленный
В печальнейшей нощи сидел.
Но Бог, смотря в концы вселенны,
В полночный край свой взор возвел,
Взглянул в Россию кротким оком
И, видя в мраке ту глубокою,
Со властью рек: «Да будет свет».
И бысть! О твари Обладатель!

Ты паки света нам Создатель,
Что взвел на трон Елисавет.

(Ломоносов, VIII, с. 140)

В Оде на день восшествия на престол Елизаветы 1752 г. Ломоносов столь же смело уподобляет рождение Петра рождеству Христову, обращая к матери Петра, царице Наталии Кирилловне, слова архангела Гавриила к Богородице:

И ты, в женах благословенна,
Чрез кою храбрый Алексей
Нам дал Монарха несравненна,
Что свет открыл России всей.

(Ломоносов, VIII, с. 504)⁸¹

В другом месте (Ода на день восшествия на престол Елизаветы 1748 г.) Ломоносов называет «в женах благословенной» саму Елизавету (VIII, с. 225).

В Оде на прибытие Елизаветы из Москвы в Петербург 1742 г. Ломоносов вкладывает в уста Бога Отца целую тираду, обращенную к императрице:

«Благословенна вечно буди, —
Вещает Ветхий Деньми к Ней, —
И все твои с тобою люди,
Что вверил власти Я Твоей.

.....
Мой образ чтят в Тебе народы
И от Меня влиянный дух. . . »

(Ломоносов, VIII, с. 84–85)

В Оде на прибытие Петра Федоровича 1742 г. Ломоносов говорит о Елизавете:

И вечность предстоит пред Нею,
Разгнувши книгу всех веков. . .

(Ломоносов, VIII, с. 66)

Как известно, «разгнутая книга» есть символ божественного откровения о будущем (ср.: Откр. X, 2, XX, 12).

И тем не менее можно утверждать, что наиболее явные случаи барочного отождествления царя и Бога вставляются Ломоносовым в двусмысленный контекст. В тех случаях, когда сакрализация монарха реализуется не в виде параллелизма стихотворных и библейских текстов, а в виде прямого наименования монарха словом «Бог» или однородными с ним словами, Ломоносов сознательно выводит соответствующие тексты за рамки христианской традиции. Элементы библейской образности, обуславливающие неприемлемую для христианского сознания сакрализацию монарха, погружаются в окружение образности языческой, и тем самым культ императора получает нейтральную языческую мотивировку, вполне уместную в рамках барочной культуры. Можно думать, что со стороны Ломоносова это вполне сознательный прием — языческий контекст снимает тот конфликт между барочными текстами и религиозным сознанием, о котором мы говорили выше. Так, в Оде на тезоименитство Петра Федоровича 1743 г. Ломоносов говорит о Петре I:

Он Бог, он Бог твой был, Россия,
Он члены взял в тебе плотския,
Сошед к тебе от горьних мест.

(Ломоносов, VIII, с. 109)

Для традиционного сознания эти слова сами по себе кощунственны, и характерно, что старообрядцы усматривали в этих строках лишнее свидетельство того, что Петр — антихрист (см.: Кельсиев, II, с. 256). Однако Ломоносов говорит здесь не от своего имени, а вкладывает цитированные слова в уста Марса, обращающегося к Минерве; таким образом, в данном случае имеет место, в сущности, уподобление языческому, а не христианскому Божеству (несмотря на все ассоциации с воплощением Христа, предполагаемые последними двумя строками).

Еще более характерен для Ломоносова другой прием снятия противоречия между сакрализацией монарха и христианством: избегая слова «Бог», Ломоносов регулярно называет императрицу «богиней». Таким образом, Ломоносов может называть Екатерину I (VIII, с. 773, 789), Анну Иоанновну (VIII, с. 30),

Елизавету (VIII, с. 96, 97, 127, 139, 144, 210, 215, 221, 224, 274, 279, 281, 288, 291, 367, 396, 398, 404, 561, 566, 640, 642, 645, 653, 691, 693, 744, 745, 755, 773), Екатерину II (VIII, с. 774, 777, 789, 793, 796, 799, 801, 810); ср. такое же наименование регентши Анны Леопольдовны (VIII, с. 41), царевны Анны Петровны (сестры Елизаветы — VIII, с. 633) и австрийской императрицы Марии-Терезии (VIII, с. 635). Такое наименование действительно выводило сакрализацию за пределы христианства и явно находилось у Ломоносова в прямом соответствии с названием императрицы именами языческих богинь — Минервы (Паллады) или Дианы (см.: Ломоносов, VIII, с. 74, 194, 394, 502, 532, 692, 744, 749, 780, 801, 810).

В других случаях Ломоносов может называть монарха — Петра или Елизавету — «Божеством». Ср. в благодарственной Оде Елизавете 1751 г. обращение к египетским пирамидам и стенам Семирамиды, которые противопоставляются зданиям, воздвигаемым императрицей в Царском Селе:

Вас созидали человеки, —
Здесь созидает божество.
(*Вариант*: Здесь зиждет само Божество).

И вслед за этим:

Великолепными верьхами
Восходят храмы к небесам;
Из них пресветлыми очами
Елисавет сияет к нам.

(Ломоносов, VIII, с. 399)

То, что речь здесь идет о божестве языческом, совершенно очевидно, поскольку слова эти вложены в уста нимфы, олицетворяющей реку Славену (Славянку), которая протекает в Царском Селе. Тем не менее данный прием (перевод в план языческой мифологии) не достигает результата — цитированные стихи Ломоносова вызвали решительный протест Тредиаковского, который не принимает такой эквивокации. В своем доношении академической канцелярии от 17 сентября 1750 г. Тредиаковский с негодованием ссылается на «ложную мысль» Ломоносова, «что еги-

петские пирамиды строены чрез многии веки человеками, а Царское село строит божество» (Пекарский, 1870–1873, II, с. 150).

Слово «Божество» Ломоносов применяет и к Петру, см. в Первой надписи к статуе Петра (1750 г.): «Земное божество Россия почитает» (VIII, с. 285). Первоначально было: «Домашне божество Россия почитает», — видимо, Ломоносов стремился избавиться от слишком явной ассоциации с языческими пенатами, сравнение с которыми умаляло бы статус императора; в новом варианте предполагается ассоциация с наименованием монарха «земным богом» (см. выше, § II-1.4).

Барочное использование библеизмов, обусловленное сакрализацией монарха, настолько привычно для Ломоносова, что он не всегда удачно справляется с задачей перевода сакральных терминов в план языческой мифологии. Отсюда возникают парадоксальные совмещения христианской и языческой терминологии. Так, в уже цитированной Оде на прибытие Елизаветы из Москвы в Петербург 1742 г. Ломоносов говорит о Боге Отце (употребляя специфическое ветхозаветное наименование «Ветхий деньми»), помещая Его на языческий Олимп:

Священный ужас мысль объемлет!
Отверз Олимп всеильный дверь.
Вся тварь со многим страхом внемлет,
Великих зря Монархов Дщерь,
От верных всех сердец избранну,
Рукою Вышняго венчанну,
Стоящу пред Его лицом,
Котору в свете Он Своем
Прославив щедро к Ней взирает,
Завет крепит и утешает.
«Благословенна вечно буди», —
Вещает Ветхий Деньми к Ней...

(Ломоносов, VIII, с. 84)⁸²

Как христианское Божество может оказаться на языческом Олимпе, так и богиня — персонаж несомненно языческий — может очутиться в библейском раю. Так, в Оде на бракосочетание

Петра Федоровича и Екатерины Алексеевны 1745 г. Ломоносов говорит:

Не сад ли вижу я священный,
В Едеме Вышнем насажденный,
Где первый узаконен брак?
В чертог Богиня в славе входит,
Любезнейших супругов вводит...

(Ломоносов, VIII, с. 127)

1.3. То, что мы наблюдаем у Ломоносова, представляется типичным для середины XVIII в. Действительно, ту же тактику и те же приемы мы находим и у Сумарокова при том, что его литературная установка радикально отличается от ломоносовской. Для Сумарокова, так же как и для Ломоносова, характерно применение к монарху сакральных образов. Например, в Слове на день рождения Павла Петровича 1761 г. Сумароков относит к Екатерине II слова, обращенные архангелом к Богородице: «Ликовствуй Екатерина; благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего!» (Сумароков, II, с. 241). Замечательно, что, так же как и Ломоносов (см. выше), Сумароков в Оде на победы Петра обращает те же слова и к матери Петра I:

Коль то время преблаженно,
Как Великий Петр рожден!
Чрево то благословенно,
Коим в свет Он изведен.

(Сумароков, II, с. 9)

В стихотворении «Российский Вифлеем» Сумароков говорит:

Российский Вифлеем: Коломенско село,
Которое на свет Петра произвело!

(Сумароков, VI, с. 302–303)

Как и Ломоносов, Сумароков вкладывает в уста Бога Отца («Вышнего») восхваление императрицы. В Оде на день рождения Екатерины 1764 г. Бог обращает к России следующие слова:

Внемли, что Вышний возвещает,
И что тебе глаголет Бог:
Судил явити я красою,

Екатерину, естеству.
 И напоил моей росою,
 Явить подобну Божеству:
 Сотрется Ею адска злоба,
 Встанет истинна из гроба,
 И возвратится райский век. . .

(Сумароков, II, с. 63)

Вместе с тем у Сумарокова мы находим тот же прием перевода сакральных терминов в область языческой мифологии, который мы наблюдали у Ломоносова. Подобно Ломоносову, Сумароков, избегая называть императрицу Богом, именует Екатерину II богиней (I, с. 272, 273; II, с. 43, 55, 79, 86, 93, 102, 229, 253); при этом он прямо называет Екатерину Палладой, Минервой, Фемидой (I, с. 279, 283; II, с. 8, 46, 62, 69, 95, 100, 108, 119, 229). Заметим кстати, что различия богов и царей по полу для Сумарокова не актуальны — он может называть Елизавету Зевесом (II, с. 21), а Петра — Палладой (II, с. 87). Встречаем мы у Сумарокова и оправдание библеизмов, достигаемое тем, что они вкладываются в уста языческому божеству. В Оде, посвященной восшествию на престол Екатерины (1762 г.), Сумароков видит в ней воскресшего Петра, но говорит при этом от имени Плутона:

Плутон кричит: встал из гроба
 Великий Петр, и пала злоба,
 Теряет ныне область ад. . .

(Сумароков, II, с. 41)

1.4. То, что мы отмечали у Ломоносова и Сумарокова, приобретает несколько иной характер у их эпигонов. При этом если для Ломоносова система представляется, как мы видели, достаточно четкой (Ломоносов сознательно избегает прямого наименования царя Богом или однокоренными словами без специальной мотивации, о которой мы говорили выше), то у эпигонов эта система разрушена — словесная сакрализация монарха не предполагает никакой мотивировки. Следует учитывать, что одический язык позднейших поэтов в значительной степени составлен из штампов, взятых именно у Ломоносова. Поэтому и в

случае наименования царя Богом поэты свободно цитируют или парафразируют Ломоносова, вырывая эти цитаты из оправдывающего их контекста. Так, если Ломоносов, как мы видели, называет Петра Богом («Он Бог, он Бог твой был Россия»), предусмотрительно вкладывая эти слова в уста языческого бога, то Н. П. Николев говорит то же самое о Екатерине, не прибегая ни к каким эквивокациям:

Она . . . Она твой Бог, Россия.

(Николев, II, с. 239)

В другом случае Николев может говорить о двух природах Екатерины — божественной и человеческой, — приравнивая ее тем самым к ипостаси Бога Слова:

Где Божество Екатерины
Со человечеством . . . одно!

(Николев, II, с. 236)

Точно так же и В. П. Петров свободно применяет к царю наименование Бога, причем в некоторых случаях можно усматривать реминисценцию ломоносовских текстов. Так, обращаясь к Екатерине, Петров пишет:

Ты Бог, Ты Бог, не человек. . .

(Петров, II, с. 159)

Ср. еще о Екатерине — «Она вся Бог!» (Петров, II, с. 128). О Петре Народная Любовь у Петрова говорит: «Сей Бог вдохнул мне силы новы» (I, с. 154). В сходных выражениях отзывается Петров и о Павле:

Стремится тако днесь душа ея [России] к Нему,
Ко воскресителю и Богу своему.

(Петров, II, с. 207)

Замечательно, что так же Петров называет и великого князя Александра Павловича (будущего императора), явно отражая в этом желание Екатерины видеть его наследником престола; ср. в Оде на рождение Александра 1777 г.: «Хотя младенец он, но бог» (Петров, I, с. 157). Еще красноречивей в оде, посвященной

заключению мира с Турцией (1793 г.), совпавшему по времени с бракосочетанием Александра и Елизаветы Алексеевны:

О юный и прекрасный Боже!
Взойди благословен на ложе:
Едем России, Твой чертог.

(Петров, II, с. 134)

У таких поэтов, как Петров или Николев, мы находим и наименование императрицы богиней (см.: Николев, II, с. 82, 112, 276, 277; Петров, I, с. 50, 89, 91, 151, 152; II, с. 123, 124, 132, 139, 149, 174; III, с. 227, 265, 340; ср. у Кострова — Поэты XVIII века, II, с. 130, 134, 136, 137, 140, 142, 147), а также Палладой, Минервой, Фемидой, Астреей и т. п. (ср.: Николев, II, с. 41, 42, 59, 92, 109, 121, 281; Петров, I, с. 5, 14, 18, 26, 58, 68, 76, 122, 205, 225; II, с. 45; III, с. 228, 263, 268, 328; ср.: Костров — Поэты XVIII века, II, с. 142, 147, 157). Однако в отличие от Ломоносова эти наименования не имеют характера сознательного приема, будучи простым поэтическим штампом.

Приведем еще характерный пример из стихотворения «Действие и слава зиждущаго духа», подписанного С. Б. (Собеседник любителей российского слова, ч. XII, СПб., 1784, с. 6). О Петре I здесь говорится:

Грядущий помнит род, что оный новый бог
Соделал во живых, и что впредь сделать мог.
Сей образ божеский мы зрим в Екатерине.
Он столь величествен в сей северной богине,
Что мощию своею объяв почти полсвет,
Преобращает все, и вид другой дает.

Здесь сочетаются самые разные элементы рассмотренной нами традиции: Петр называется богом, Екатерина — богиней, и в то же время в Екатерине усматривается образ бога — Петра, что так или иначе соотносится с наименованием царей образом Божиим (§ II-2.2) и вместе с тем отражает одическую традицию, согласно которой каждый следующий монарх воскрешает Петра I.

1.5. Особое место занимает Державин. Целый ряд текстов заставляет видеть в нем последователя Ломоносова, когда, при-

меня к монарху сакральную терминологию, поэт придает контексту явно внехристианский характер. Так, в цикле од, посвященных Екатерине-Фелице («Фелица», «Благодарность Фелице», «Видение мурзы»), Державин говорит о Екатерине как о Божестве, но вкладывает эти слова в уста татарского мурзы; ср., например, «Мой бог, мой ангел во плоти» (I, с. 166) или:

Тебе единой лишь пристойно,
Царевна, свет из тмы творить.

(Державин, I, с. 140)

Тот же прием Державин повторяет и в оде «К царевичу Хлору», обращенной к Александру I от лица индийского брамина (II, с. 405–412). Вслед за Ломоносовым Державин часто именуется императрицу богиней (I, с. 96, 101, 163; II, с. 585, 606, 659, 662, 693, 695, 696; III, с. 245, 260, 389)⁸³, Минервой, Астреей, Фемидой (I, с. 18, 52, 176, 424, 545, 740; III, с. 240, 251, 298, 371). Точно так же он называет Александра Аполлоном (II, с. 380–381; III, с. 522). В продолжение этой же линии он именуется Екатерину «богом любви» (I, с. 310), а Александра — «богом величия» (III, с. 179); ср. также об Александре: «Бог любви, всесильный Лель» (II, с. 378).

Вместе с тем, в других случаях мы наблюдаем у Державина непосредственное наименование монарха Богом без какой бы то ни было оправдывающей мотивации. Здесь Державин сходен с эпигонами Ломоносова. Так, он может называть Александра I «царем славы» (III, с. 216), т. е. так, как называется в литургических текстах Христос (возможно, не без влияния цитировавшейся выше речи митр. Платона; см. § II-1.5). О рождении Александра Державин пишет: «Знать, родился некий бог»; характерно, что он предпочитает этот текст более раннему варианту: «Знать, родился полубог» (I, с. 83). О Петре I он говорит:

Премудрых ум не постигает,
Не Бог ли в нем сходил с небес?

(Державин, I, с. 34)

О Екатерине читаем:

О коль, — толпа людей вешает, —
В владевшей нами Бог велик!

(Державин, III, с. 243)

Богами он именует великого князя Павла Петровича, его жену Наталию Алексеевну, великих князей Николая и Михаила Павловичей (III, с. 190, 261). Эти примеры говорят о том, что к концу XVIII в. название членов царствующего дома богами становится автоматическим⁸⁴; они свидетельствуют об этом тем более красноречиво, что Державин осознавал, как мы увидим ниже, встающие здесь проблемы вероисповедной совести.

Следуя одическим штампам, сложившимся к концу века, Державин демонстрирует и предельное смешение христианской и языческой терминологии. Так, о скончавшейся великой княгине Александре Павловне он пишет: «Почиет в Боге тут богиня. . .» (II, с. 585). О императрице Марии Федоровне он говорит: «Сирот и вдов богиня» (II, с. 606), где выражение «сирот и вдов» явно восходит к церковным текстам. Точно так же он может писать о «парнасском эдеме» (I, с. 52) и вкладывать в уста Фемиды заповеди блаженства (II, с. 522).

1.6. Рассмотренный материал показывает, с какими трудностями сталкивалась литература XVIII в. из-за противоречия между вероисповедным сознанием и поэтическими приемами сакрализации монарха. Уже то, что авторы старательно пытались — с большей или меньшей последовательностью в зависимости от эпохи — перевести эту сакрализацию в план языческой мифологии, свидетельствует о том, что попытки разрешить указанный конфликт были вполне сознательными. Но есть и еще более откровенные свидетельства того, насколько осознанно воспринималась эта проблема. Так, Сумароков в оде «На победы Государя Императора Петра Великаго» писал о Петре:

О премудро Божество!
От начала перьва века,
Таковаго Человека
Не видало Естество.

В этих строках содержится явное сопоставление Петра с Христом — Петр оказывается первым после Христа, и это явный

намек на его богоподобие. Однако тут же Сумароков считает необходимым сделать весьма существенную оговорку; непосредственно вслед за этим он говорит:

Не удобно в христианстве
 Почитать Богами тварь;
 Но когдаб еще в поганстве
 Таковой случился Царь,
 Только б слава разнеслася,
 Вся б вселенна потряслася,
 От Его пречудных дел:
 Слава б неумолкным рогом,
 Не Царем гласила, Богом,
 Мужа, что на трон возшел.

(Сумароков, II, с. 3–4)

В сущности, мы видим здесь тот же перевод в план языческой мифологии, причем интересно, что он здесь следует сразу же за шагом в сторону христианской сакрализации — путем эквивокции дан здесь в предельно эксплицитной форме. Та же мысль повторяется у Сумарокова в надписи «К образу Петра Великого Императора всея России», 1760 г., представляющей, впрочем, довольно точный перевод из Николая Мотониса⁸⁵:

Благодеянья, Петр! Твои в числе премногом:
 Когда бы в древний век,
 Каков был Ты, такой явился человек:
 Отцем ли б Ты народ, Великим ли б нарек?
 Ты назван был бы богом.

(Сумароков, 1760, с. 260; Сумароков, I, с. 260)⁸⁶

Между тем Ломоносов и Державин специально оправдывают сакрализацию монарха по отношению к Петру I, прямо утверждая, что здесь она не противоречит православной вере. Знаменательно, что Ломоносов и в этом случае вспоминает языческий культ, но в отличие от Сумарокова утверждает, что культ Петра уместен не только в язычестве, но и в христианстве. Так, он пишет в Четвертой надписи к статуе Петра Великого (1750 г.):

Зваянным образам, что в древни времена
 Героям ставили за славные походы,

Невежеством веков честь божеска дана,
 (*Вариант:* Была от Еллинов честь божеска дана),
 И чтили жертвой их последовавши роды,
 Что вера правая творить всегда претит.
 Но вам простительно, о поздые потомки,
 Когда, услышав вы дела Петровы громки,
 Поставите олтарь пред сей Геройский вид;
 (*Вариант:* Зваянный вид)⁸⁷
 Мы вас давно своим примером оправдали:
 Чудясь делам Его, превышшим смертных сил,
 Не верили, что Он один от смертных был,
 Но в жизнь Его уже за Бога почитали.

(Ломоносов, XVIII, с. 285–286)

Ср. у Державина в «Оде на великость» (1774 г.):

Когда богам не можно быть
 Никак со слабостями людскими,
 То должен человек сравнить
 Себя делами им своими.
 На что взноситься в звездный трон?
 Петра Великаго лишь зрети,
 Его кто может дух имети,
 Богам подобен будет он.

(Державин, III, с. 291–292)

В только что цитированных примерах обоснования авторов могут быть связаны с своего рода канонизацией Петра I, характерной для петербургской культуры⁸⁸. Однако проблема оправдания не сводится к личности Петра — так же как не сводится к этой личности и ширящаяся с годами сакрализация монарха. Тот же Державин пишет, обращаясь к Екатерине в оде «Провидение»:

О благодатная! коль может
 Творцу уподобляться тварь:
 Всех более имеют право
 Великие на то цари,
 Когда они с своих престолов
 Громами ужасают злобу,
 Блаженствами дождят благих,
 От смерти к животу возводят.

И ты, днесь сироту ущедря,
Еще подобна Божеству.

(Державин, I, с. 563–569)⁸⁹

Никакие, однако, частные оправдания не могли решить этой проблемы до конца. В этом плане особенно характерно, что Державин, чувствуя, видимо, неудовлетворительность традиционно приводимых обоснований, пришел к целой теории, примиряющей сакрализацию монарха и православное сознание⁹⁰. На этом фоне сознательного отношения к неудобствам сакрализации монарха поэтические выражения такой сакрализации чаще всего выступают как языковые штампы, навязанные поэзии внелитературными по своим истокам процессами.

2. Сохранение барочной традиции в духовной среде

С течением времени барочная традиция в России сходит на нет, и те тексты, которые раньше могли и должны были восприниматься в игровом плане, внутри барочной системы, все более начинают пониматься всерьез, буквально. Этот процесс прямо сказывается и на сакрализации монарха; тем самым утрата барочной традиции фактически приводит к еще большей сакрализации царя. Это усиление сакрализации вне барочной традиции особенно обозначилось во время Отечественной войны 1812 года, когда библейская символика была перенесена на Россию в невиданных ранее размерах, а происходящие события воспринимались как апокалиптическая борьба Христа и Антихриста.

Следует, однако, иметь в виду, что барочная традиция устойчиво сохраняется в духовной среде (ср.: Живов и Успенский, 1984, с. 230–234). Поэтому исчезновение барокко следует представлять себе не как абсолютную элиминацию барочной культуры, но как резкое сокращение сферы действия барочных текстов. Вообще, функционирование барочной культуры предполагает определенный тип образованности (риторика, античная мифология, знание целого ряда эталонных текстов) и относительно высокий уровень образования. В XVIII в. этот тип образованно-

сти в принципе распространяется и на светскую и на духовную среду, с XIX же века возникают явные социальные ограничения. Если светская культура отказывается от барокко, то духовное сословие, в силу свойственного ему консерватизма, в значительной степени сохраняет барочное отношение к текстам. Характерно, что именно в начале XIX в. осуществляется окончательный разрыв между светской и духовной словесностью, в частности ода, в своей поэтике прямо связанная с проповедью (см. выше, § III-1.1), перестает существовать как жанр; при этом в проповеди продолжает действовать барочный механизм⁹¹. Этот разрыв естественно связывается с размежеванием светского и духовного языка, происходящим в это же время, т. е. с размежеванием языка светской и духовной литературы и выделением «семинарского» языка как особого наречия.

Сословная ограниченность барокко, развивающаяся с конца XVIII в., заставляет самих представителей барочной культуры (духовенство) воспринимать язык барокко как сосуществующий с языками других культур. Раньше барочное понимание слова представлялось единственно возможным и само собой разумеющимся, в то время как другие понимания оказывались вне сферы культуры и потому просто игнорировались. Теперь же носители барочной традиции могут в принципе отдавать себе отчет в возможности иного культурного прочтения соответствующих текстов, поскольку небарочная система ценностей (в первую очередь светская дворянская культура) также приобретает определенный культурный престиж. В частности, внимание духовенства могут привлекать два вида рецепции барокко в небарочной среде — буквальное понимание барочных текстов, приводящее к полному обожению монарха, и традиция последовательного отрицания какой бы то ни было игры с сакральными образами. Вместе с тем усиление реальной, а не барочной (игровой) сакрализации монарха приводит и к усилению конфликта между сакрализацией монарха и христианским сознанием. Отсюда на фоне процесса сакрализации монарха, явно инспирированного духовенством, мы можем время от времени наблюдать у духовных властей стремление отчасти ограничить этот процесс.

Это стремление может реализоваться как в чисто семиотическом плане, так и по существу. Целый ряд примеров мы уже приводили выше. Так, митрополит Филарет (Дроздов) высказывает отрицательное отношение к традиции называния монарха «христом», явно опасаясь возможности отождествления императора с Царем Небесным (см. § II-1.3). Он же протестует против обхождения с крестным ходом статуи Петра I (Филарет, 1885–1888, IV, с. 332–333; Живов и Успенский, 1984, с. 229–230), равно как и против того, чтобы императорский герб изображался поддерживаемым архангелами Михаилом и Гавриилом, указывая при этом, что видит здесь «подчинение идеи святого идее гражданской» (Филарет, 1885–1888, IV, с. 75). Не менее показательны, что цитированное нами (§ II-1.3.1) обращение протоиерея Иоанна Леванды к императору Александру I, в котором он говорит, что видит в Александре ангела, Христа и Бога, через пятьдесят лет (в 1850 г.) опускается духовной цензурой при переиздании проповедей Леванды как «уклоняющееся от истины и приближающееся к лести» (Котович, 1909, с. 466). Духовная цензура запрещает последование служб на высокотожественные дни, предложенное Разумовским (о котором мы также говорили выше, § II-2.5), и от случая к случаю вычеркивает различные частные выражения, свидетельствующие об императорском культе (см.: Котович, 1909, с. 84, 441, 442, 465). Тот же митрополит Филарет 5 марта 1856 г. пишет архимандриту Антонию, наместнику Троице-Сергиевой лавры: «Почтенный профессор Шевырев не усомнился сравнить взрыв Севастополя с землетрясением во время страдания Христова. Какое смешение! А если употребить Еврейское слово: то надобно будет сказать: какой вавилон, не только на западе, но и у нас» (Филарет, III, с. 392). Весьма показательна и реакция Филарета на «Розыск о понтификсе» Феофана Прокоповича, с которым он впервые познакомился только в 1849 г. В донесении Синоду Филарет писал: «. . . книга . . . предполагает нечто необыкновенное в том самом, что понадобилось написать ее. Она ставит рядом понтификса языческого и архиерея христианского и рассуждает о понтификсе языческом точнее и проницательнее, нежели о архиерее христианском. Иногда

о понтификсе языческом говорит по-христиански, как, например, понтификс Траян *благословляет* (лист. 7); иногда о архиерее христианском говорит по-язычески, как, например, *могут государи епископами народа нарицатися*; потому что *преславный елинский стихотворец Омир Эктора троянского государя нарицает епископом* (лист. 13)» (Филарет, 1885–1888, III, с. 311). Так барочная мифология воспринимается в середине XIX в.

Все эти случаи относятся к сфере языка или вообще семиотики поведения. Они, однако, находят себе соответствие в попытках ограничить саму сакрализацию монарха как таковую. И в этом плане любопытна позиция митр. Филарета. Так, когда в 1835 г. Николай I назначает наследника Александра Николаевича (будущего Александра II) членом св. Синода, митр. Филарет (наряду с другими иерархами) протестует против этого назначения (Смолич, — see 1964, с. 164) и, встретив наследника, спрашивает его, когда он получил рукоположение, подчеркивая тем самым, что наследник является мирянином и не обладает никакой харизмой, дающей право на членство в Синоде (Никольс, 1979, с. 123 — это заставило наследника воздержаться от посещения заседаний Синода). После смерти Николая I, когда появляется некоторая возможность независимых от государства действий, Филарет добивается ограничения в праздновании высокотожественных и викториальных дней (Филарет, 1885–1888, V, с. 163–164; том дополн., с. 517–518). Равным образом в 1857 г. он направляет обер-прокурору Синода записку «О необходимости сокращения возношений высочайших имен августейшей фамилии при богослужениях», в которой указывает на греческую и старую русскую практику; предложенная Филаретом сокращенная форма возношения получает одобрение Александра II (Филарет, 1885–1888, том дополн., с. 444–450; ср.: Филарет, IV, с. 339–340). Аналогичные примеры можно найти и в деятельности других духовных лиц. Так, синодальные власти распоряжаются запечатать одиозный «Розыск о понтификсе» Феофана Прокоповича (Филарет, 1885–1888, III, с. 311). Духовная цензура иногда возражает против того, чтобы император (государственная власть) упоминался как законодатель в собственно церков-

ной области (Котович, 1909, с. 289, 353; ср.: Филарет, 1885–1888, IV, с. 28–29). Такие примеры можно было бы умножить.

Тем не менее все эти факты не вносят кардинальных изменений в существующее положение вещей. Так, митр. Филарет, который борется с теми или иными семиотическими проявлениями сакрализации монарха, все же остается представителем барочной культуры и при случае сам пользуется выражениями того же порядка. Последнее еще более характерно для других представителей духовенства. Таким образом, речь может идти лишь о частных возражениях против тех или иных барочных приемов внутри самой барочной традиции.

Точно так же отмеченные случаи ограничения сакрализации монарха со стороны духовных властей выступают на фоне дальнейшего развития сакрализации. Тот же митр. Филарет, которому, как мы видели, присуща относительная сдержанность и осторожность в этом отношении, в других случаях выступает защитником императорского культа. Так, он крайне отрицательно относится к тому, что императора не поминают за богослужением старообрядцы и униаты, и считает такое поминание одним из неперемennых условий для воссоединения униатов с православной церковью (Филарет, 1905, с. 22–24), старообрядцы же, на его взгляд, подлежат полицейскому преследованию (Филарет, 1885–1888, IV, с. 297–301, 469; III, с. 107–108, 512); понимание царя тем самым приобретает у Филарета вероучительный статус. Таким образом, даже в тех случаях, когда конфликт между сакрализацией монарха и ощущался, позиция духовных властей оставалась внутренне противоречивой и не могла быть иной при данной системе управления. Система церковного управления была явно неканонической, и вместе с тем у церковной иерархии не только не было возможности изменить ее, но такое изменение привело бы к подрыву самых основ существования этой иерархии, т. е. к самоуничтожению⁹².

Исключительно значимо в этом плане отношение духовенства к вопросу о клятве именем Божиим, входившей в присяжную императору присягу. Эта форма присяги, которая по политическим соображениям была введена Петром I и Феофаном

Прокоповичем (Феофан специально защищал ее в «Рассуждении о присяге и клятве» — Феофан Прокопович, IV, с. 243–265), являлась безусловно неканонической, прямо противореча евангельскому слову (Мф. V, 34); ср. возражения Маркелла Родышевского против такой клятвы (Верховской, II, с. 91 второй пагинации). Тем не менее духовенство в течение практически всего синодального периода защищало клятву именем Божиим. В частности, митр. Филарет излагает учение о клятве в своем «Пространном катехизисе»; это учение как неканоническое было опущено в греческом переводе катехизиса, вышедшем в Константинополе в 1850-х годах, — и крайне знаменательно, что Филарет выражает резкий протест против этого изменения, явно считая, что это учение входит в самое существо синодального строя (и, следовательно, греки этим опущением подвергают сомнению благодатность русской церкви) (см.: Филарет, 1905, с. 190). «Современное государственное положение Церкви в России, коренящееся в церковной реформе Петра, — писал в 1916 г. один из наиболее авторитетных историков русской Церкви синодального периода, — всегда обязывало и обязывает духовенство защищать и оправдывать не только наличный государственный строй независимо от его нравственных достоинств, но и вытекающие из него события и явления» (Верховской, I, с. 643). Эти слова относятся и к клятве именем Божиим, но не в меньшей степени и ко всем иным проявлениям императорского культа (сакрализации монарха).

Так или иначе, в духовенстве сохраняется барочная традиция — при полном ее исчезновении в светской среде, — и сохранение этой традиции поддерживается всей системой государственной жизни, в которую полностью включена и церковь. Поэтому различия между светской и духовной культурой могут проявляться в виде конфликта барочной и небарочной традиций. Примечательно, что представители светской культуры оказываются иногда более чувствительными к вероисповедным проблемам, обусловленным сакрализацией монарха, чем представители духовного сословия⁹³.

Иллюстрацией этого конфликта между барочной духовной

и небарочной светской культурой может служить переписка М. П. Погодина и знаменитого проповедника Иннокентия (Борисова). Поводом для нее послужила проповедь Иннокентия (напечатанная в декабрьском выпуске «Христианского чтения» за 1856 г.), произнесенная в Одесском кафедральном соборе под непосредственным впечатлением от коронации Александра II. Разговор императора с Иннокентием о Севастополе уподобляется здесь беседе Христа с Моисеем и Илией о Голгофе на Фаворской горе: «На утрие дня венчальнаго, когда все вокруг престола гласило славу Боговенчаннаго и вся Россия, в лице представителей своих, спешила с приветствиями пред лице Самодержца и Супруги Его, — приемля оное в ряду Иерархов и от меня, яко пастыря страны сей, о чем — думаете вы, — между прочим, благоволил Он провещать мне? О том, что это был *последний день* нашего южнаго Севастополя. . . Скажите сами, не подобно ли это тому, как Богочеловек, среди самой славы фаворской, беседовал некогда с Моисеем и Илиею о Голгофе (Лук. IX, 31), бывшей тогда для Него еще впереди, а теперь — для нас — уже пройденной?» (Иннокентий, 1856, с. 450 — многоточие оригинала)⁹⁴. Это уподобление возмутило Погодина и его окружение, которые увидели в нем богохульство. На подобные обвинения Иннокентий отвечал Погодину в письме от 17 января 1857 г.: «Странно и дивно, что вопиют у вас все о каком-то богохульстве: да в чем же оно? я и теперь не вижу. Этого богохульства не нашли здесь ни цензура, ни добрые люди — никто. Его не нашла Академия Петербургская, и напечатала в Христианском Чтении; его не нашел св. Синод, ибо проповедь до печати была и там. И вот, одна ваша Москва богохульствует!.. Да присмотритесь получше сами к тому, чем соблазняетесь, и вам покажется другое» (Барсуков, XV, с. 132). В ответ Погодин пишет Иннокентию 26 января 1857 г.: «Воля ваша — сравнение непозволительное, душу возмущающее! Не понимаю, как привычка может до такой степени ослепить высокоумнаго человека. Христос, Голгофа — может ли уподобляться Христу, Голгофе, кто, что? Поверите ли, что теперь даже кровь бросается у меня в голову. И что вы говорите о цензуре? Разве это

цензурное дело? Это дело внутреннего чувства, которое указывает меру. Но у вас действовала здесь привычка. Глинка с Богом за пани-брата, говорил Крылов, он Бога и в кумовья к себе пожалуй позовет! Только привычкою можно оправдать это выражение. Точно так и Филарет говорит иногда. У вас в этих случаях играют роль и передвигаются слова, но вы не вспоминаете в эти минуты, кто под словами разумеется. Кого Христу уподоблять можно вообще, а об частности, о данном случае и говорить нечего. . . Богохульным назвал я уподобление не в еретическом смысле, это прилагательное здесь значило только непозволительное, предосудительное. . . Чувство, чувство благочестивое оскорбляется вашим приравнением» (Барсов, 1885, с. 17)⁹⁵.

Эта переписка любопытна в ряде отношений. Во-первых, показательно, что светский человек более остро воспринимает конфессиональные проблемы, встающие при таком словоупотреблении, чем духовное лицо. Во-вторых, любопытно, что Погодин считает употребление такого рода характерным для представителей духовенства — таких, как Иннокентий Борисов или Филарет Дроздов. В-третьих, видно, как в духовной среде продолжают барочные традиции. Наконец, данное письмо показывает, что проблемы, возникающие с сакрализацией монарха, в принципе всегда были актуальны для православного сознания, поскольку такая сакрализация не могла быть органически с ним согласована.

IV. Итоги

Мы рассмотрели процесс сакрализации монарха в России в его разнообразных семиотических проявлениях. Понятно, что в этом процессе играли роль как политические, так и культурные факторы. Приведенный материал показывает, как трудно провести границу между первыми и вторыми. Политические коллизии предстают как культурный конфликт, и в то же время формирование новых культурных языков может иметь вполне ясную политическую подоплеку.

Сакрализация монарха в России на разных исторических этапах всякий раз связана — опосредствованно или непосредственно — с внешними культурными факторами. Внешние образцы могут либо давать импульс новому развитию, либо быть предметом сознательной ориентации. В обоих случаях, однако, внешняя культурная традиция проходит через призму традиционного культурного сознания. В результате прочтение текстов чужой традиции превращается в создание текстов принципиально новых.

Политические предпосылки сакрализации монарха складываются из двух тенденций. С одной стороны, это перенесение на московского царя функций византийского василевса, что может реализоваться как в концепции Москвы — третьего Рима, который противопоставляется Византии, так и в последующей византизации русской государственной и церковной жизни (начиная с царствования Алексея Михайловича). С другой стороны, это усвоение царем функций главы церкви (начиная с царствования Петра I). Само совмещение этих двух — в сущности, противоположных — тенденций становится возможным только в условиях барочной культуры, поскольку в рамках барокко авторитетные для культурного сознания тексты могут переосмыслиться в любом направлении.

Культурно-семиотические предпосылки сакрализации монарха состоят в прочтении новых текстов носителями традиционного культурного языка. Так, в частности, титул царя, усваиваемый русскому великому князю в результате перенесения на него функций византийского василевса (царя), приобретает в России отчетливо выраженные религиозные коннотации, поскольку для традиционного культурного сознания это слово ассоциируется прежде всего с Христом. Подобным же образом позднее сакрализация монарха может быть обусловлена прочтением барочных текстов небарочной аудиторией, т. е. буквальным истолкованием того, что первоначально имеет лишь условный, переносный, игровой смысл. Отсюда барочные тексты, относящиеся к царю, одними воспринимаются как кошуństwo, а другим дают толчок к реальному поклонению.

Сакрализация монарха распространялась на весь синодальный период, и в течение всего этого времени вступала в конфликт с традиционным религиозным сознанием. Этот конфликт в принципе был неустраним, поскольку сакрализация монарха входила в самый механизм государственного, и в частности синодального, устройства.

Примечания

¹ Знаменательно также и сообщение Г. Давида. Русские, писал он, полагают, что, «когда Бог умрет, его место займет или св. Николай, или царь» (Давид, 1965, с. 115; ср.: Успенский, 1982, с. 38 и сл.).

² С. Н. Булгаков пишет об эволюции своего отношения к царю, которая оказывается связанной с его возвращением к православию: «... каким-то внутренним актом, постижением, силу которого дало мне православие, изменилось мое отношение к царской власти, воля к ней. Я стал, по подлomu выражению улицы, царист. Я постиг, что царская власть в зерне своем есть высшая природа власти, не во имя свое, но во имя Божие... Я почувствовал, что и Царь несет свою власть, как крест Христов, и что повиновение Ему тоже может быть крестом Христовым и во имя Его. В душе моей, как яркая звезда, загорелась идея священной царской власти, и при свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской истории; там, где я раньше видел пустоту, ложь, азиатчину, загорелась божественная идея власти Божией милостью, а не народным произволением» (Булгаков, 1946, с. 81–82, ср. с. 86). Как можно видеть, религиозное почитание царя было не чуждо и представителям русского «религиозного ренессанса»; согласно их воззрениям, сакрализация монарха входит в самое существо православного учения и должна найти себе место при любом его обновлении.

³ О том, что самодержавие могло восприниматься как вероучительный, а не юридический факт, свидетельствуют и нападки на самодержавие в антирелигиозных (а не антимонархических) выступлениях в конце 1917 — начале 1918 гг. Так, в программе антирелигиозных лекций, прочитанных зимой 1917/18 г., среди нападок на церковное учение и таинства значился тезис: «Вымирание богов-царей: — воскресение Человечества» (Деяния, VI, 1, с. 30, 33). Это восприятие становится понятным на фоне таких высказываний, как, например, следующее утверждение проф. Н. С. Суворова (известного канониста): «... оплотом для Православной Церкви в России может быть только Императорская власть, с падением которой никакой святейший патри-

арх не спасет русской православной Церкви от распада» (Журналы и протоколы, I, с. 203).

⁴ Сопоставление верховной власти с Божьей, указывающее на ответственность монарха, присутствует и в 1-й главе Агапита, также цитируемой рядом русских авторов (см.: Шевченко, 1954). Так, в отрывке из послания великому князю Иосифа Волоцкого (1959, с. 183–184) читаем: «Занеже, государь, по подобию небесныа власти дал ти есть небесный царь скипетр земнаго царствиа силы да человеки научиши правду хранити, и еже на ны бесовское отженеши желание». С незначительными разночтениями та же цитата повторяется и в послании новгородского архиепископа Феодосия (ДАИ, I, № 41, с. 56).

Насколько устойчивой оказывается традиция, порожденная в духовной литературе Агапитом, можно видеть из того, что формулировки Агапита повторяются даже во второй половине XIX в. (хотя им может придаваться весьма далекий от Агапита смысл). Так, в Слове на день восшествия на престол (1865 г.) самарский священник И. Халколиванов говорил: «Царь, хотя и одного с нами естества, такой же имеет состав телесный; но Он, будучи Помазанник Божий, есть наместник Божий на земле, в отношении к тому народу, над коим вручена ему от Бога власть...» (Халколиванов, 1873, II, с. 183).

⁵ Именно такая экзегеза представлена в Толковых Псалтырях, содержащих обычно толкования на Псалтырь Афанасия Великого или Феодорита Киррского (см., в частности: Погорелов, 1910, с. 192–193). Сами эти толкования см.: Минь, XXVII, стлб. 364D–365B; Минь, PG, LXXX, стлб. 1528B–1529B.

В патристической литературе имеется и иная традиция экзегезы этого псалма, связанная с представлением о обоженности святых, которая преображает их в «богов по благодати» (см. об этих представлениях: Живов, 1982, с. 123; ср. еще наименование святых «богами» у Симеона Нового Богослова — Кривошеин, 1980, с. 37, 99, 106, 157, 166, 177, 188, 201 и т. д.). Интересно отметить, что патриарх Герман Константинопольский (начало VIII в.) в послании епископу Фоме Клавдиопольскому пишет: «... мы не допускаем кого-либо из святых мужей называть богом, хотя... Бог и дал это наименование угодившим Ему, как это написано в священной книге псалмов [Пс. LXXXI, 1, 6]» (Манси, XIII, стлб. 121–124). Можно предположить, что в Византии две указанные экзегетические традиции противостояли друг другу и были характерны для разных идеологических направлений. В России вторая экзегетическая традиция отклика почти не нашла. Наименование святых «богами» в России встречается, но обусловлено, как правило, другими причинами: здесь могут именоваться «богами» иконы, поэтому соответственно и святые могут называться таким же

образом (например, «Никола — бурлацкий бог» и т. п.; см.: Успенский, 1982, с. 10, 118–119).

⁶ К «Слову Василия Великого» непосредственно примыкает текстологически с ним связанное «Слово Иуса Сирахова на немилостивые князи, иже неправду судят», вошедшее в состав ряда Кормчих и Пролога (см., например, Кормчих: РГАДА, ф. 181, № 576; ГПБ, QП, № 46; Пролог. М., 1643, 29 мая). По мнению В. Вальденберга (1916, с. 129), это сочинение послужило источником для «Слова Василия Великого». Монарх не называется здесь «богом», однако говорится, что «всяк бо правдивыи црь или кнзь агтльский и сценнический чинъ имать» (РГАДА, ф. 181, № 576, л. 454 об.–455); слово *правдивыи* означает здесь «праведный», «живущий по правде, в соответствии с Божественными установлениями». Для нас существенно, что и в данном случае имеется в виду тот же контекст, что и выше, т. е. речь идет об ответственности монарха перед Богом (прежде всего за праведный суд), которая и обуславливает специфические связи между ними. Характерно, что оба «Слова» в одинаковом плане используются Иосифом Волоцким (см. «Четвертое послание об епитимиях» — Смирнов, 1913, Прилож., с. 230–231).

⁷ М. Чернявский (1961, с. 32), рассматривая древнерусский период, утверждает, что «basically, in Russian popular tradition and in Russian political theology, all princes were seen as saints, through actions or in their being, mediators between God and their people in life and in death, and in that sense true images of Christ». Это утверждение в большей степени основывается на немотивированности (с точки зрения христианского канона святости) почитания в качестве святых многочисленных русских князей. Если согласиться, что князь более или менее автоматически признавался святым, это означало бы, что он выступал как необходимый посредник между Богом и человеком и обладал тем самым — согласно древнерусским религиозно-политическим воззрениям — особой харизмой. Такое предположение, однако, не выдерживает критики. Действительно, те источники, на основании которых мы можем судить о почитании князей в качестве святых, относятся, как правило, к более позднему времени (не ранее конца XVI в. — Голубинский, 1903, с. 309 и сл.) и могут свидетельствовать скорее о ретроспективной сакрализации князей, т. е. о распространении на них развивающегося в данный период в России культа монарха. Таким образом, такие источники не демонстрируют религиозно-политических воззрений древнейшего периода, но отражают позднейшие процессы общественного сознания.

⁸ Непосредственная связь московских правителей с императорским Римом утверждается в известной династической легенде о происхождении Рюрика от Пруса, брата императора Августа (Дмитриева,

1955). Эта легенда возникает приблизительно в то же время, что и концепция «Москва — третий Рим», и может рассматриваться как ее светское (политико-династическое) дополнение. Хотя указанная легенда и использовалась в XVI в. во внешнеполитических сношениях (как свидетельство законности царского титула), а, возможно, также и во внутриполитической борьбе, ее значение для религиозно-политического сознания эпохи оставалось периферийным — никакого сравнения со значимостью римского преемства для Византии здесь быть не могло.

⁹ О воззрениях Ивана Грозного на особый сакральный статус царя свидетельствует высказанное им мнение о том, что лишь над усыпальницей царя (так же как над усыпальницей святого) может быть поставлена церковь. В Послании в Кирилло-Белозерский монастырь Иван протестует против постройки церкви над гробницей князя Воротынского, который не является царем и не почитается в качестве святого: «... гордыни есть и величания образ, еже подобно царьстей власти церковию и гробницею и покровом почитатися» (Иван Грозный, 1951, с. 173). О сакральном характере эпитета *грозный* см.: Панченко и Успенский, 1983, с. 70–71.

¹⁰ Значимыми являются, конечно, лишь прижизненные изображения монархов. Посмертные изображения такого рода представляют собой достаточно обычное явление.

¹¹ Эти византийские представления отразились, возможно, в упоминавшемся выше (см. примеч. 6) «Слове Иисуса Сирахова», где говорится об «ангельском и священническом чине» праведного царя.

В Византии это харизматическое восприятие императора проявлялось в ряде церемоний императорского дворца, в отношении императора к духовным лицам, в связанных с императором церковных обрядах, в его титуловании и т. п. Хотя в самой Византии разными лицами и в разные периоды указанные внешние знаки императорской харизмы могли трактоваться по-разному, однако основная масса доступных русским сведений (как книжного, так и устного характера) убеждала их в том, что глава православной империи наделен особыми духовными полномочиями и привилегиями.

Любопытно отметить, что ряд внешних признаков императорской харизмы образовался не в результате переноса на императора церковных церемоний, а в результате противоположного процесса — развитие церковного обряда в IV–V вв. в большой степени состояло в переносе в церковь церемоний и обычаев императорского дворца (см.: Брейе и Батиффоль, 1920; Грабар, 1936). Однако память об этом была достаточно рано утрачена и в самой Византии, и тем более она была неактуальна для Руси.

¹² При всем том необходимо отметить, что идеи, о которых шла речь, не складывались в систему воззрений, объединявших все рус-

ское общество. Эта идеология остается лишь одним из направлений религиозно-политической мысли. Особенно ярко она проявляется в царствование Ивана Грозного, но соединяется здесь с целым рядом индивидуальных моментов и приводит к расколу русского общества, со всей определенностью выразившемуся в Смутное время. Понятно, что эта последняя эпоха вообще не благоприятствует развитию теократических воззрений, и показательно, что в конце ее побеждает идея выборного царя; ср. ограничительные условия для выбора в русские цари польского королевича Владислава, сформулированные русскими посланцами в 1610 г.

¹³ После Собора 1666/67 г. судебные функции были отобраны у Монастырского приказа и возвращены духовным властям; это было, видимо, платой царя за согласие духовенства низложить патриарха Никона. После смерти Алексея Михайловича, 19 декабря 1677 г., Монастырский приказ был закрыт; следует думать, что молодой царь (Федор Алексеевич) действовал здесь под давлением духовенства. 24 января 1701 г. после смерти патриарха Адриана Петр I вновь учреждает Монастырский приказ, и это было одной из первых вех в его борьбе с независимостью церковного управления.

¹⁴ Наряду с представлениями о харизматическом статусе императора в патристической литературе могут быть найдены весьма резкие указания василевсу на его статус мирянина, например, у Амвросия Медиоланского или Максима Исповедника. См.: Минь, PL, XVI, стлб. 1041, 1038–1039, 1061; Минь, PG, LXXXII, стлб. 1232–1237 (Theodoretī Eccl. Historia V, 17); Минь, PG, XC, стлб. 92, 116–117, 145–148.

¹⁵ Так, отвечая боярину С. Стрешневу, Никон пишет (27-й вопрос-ответ): «Глѣши, совопросниче, одинъ которой называетъ мучителемъ велможнѣйшаго цря нашег[о] и смѣетъ нарицати несправедливаго обидителя и хищника, что тому подобаетъ по свѣтымъ правиломъ. Отвѣтъ: Для чего безимян'но пишеш, одинъ который называетъ мучителемъ велможнѣйшаго цря. Ащели о нас глѣши, не мы едины то исповѣдаем, но вся тварь з'болѣзнуеть и совоздыхаетъ с нами о лютыхъ нашихъ скор'бѣхъ, нажеже преда явлено ест[ь]. . . А яже что неправедно ест[ь] и немилост[ь] црева, в'сѣмъ явно ест. . . » (РГБ, ф. 178, № 9427, л. 454).

¹⁶ Характерным примером югозападнорусского панегирического стиля, который должен восприниматься как кощунственный великорусской аудиторией, может служить панегирик митрополиту Петру Могиле. Автор этого сочинения задается вопросом, почему рождение Могилы случилось не в один день с Рождеством Христовым (Могила родился 21 декабря), а несколько раньше. Решается этот вопрос так: «Петр Могила должен был бы родиться в один день с Христом, но самые светила своим рукоплесканием не могли удовлетворить обоих

вместе. Земля не в состоянии была дивиться двум великим чудам природы. Небеса не пожелали иметь двойной радости; они разделили ее на несколько дней и определили Петру родиться прежде Христа, чтобы, испытавши и одобривши свои гимны на первом, пропеть их второму; определили, однако, так, что Петр должен был родиться незадолго до Рождества Христова, дабы Петр и Христос могли принять небесные, приличные каждому рукоплескания» (Голубев, I, с. 7, примеч. 19).

¹⁷ Та же мысль, но без столь подробной аргументации, повторяется у Феофана в «Розыске о понтификсе»: «Законъ бо хрїстанскїи въ писанїахъ священныхъ паче всѣхъ прочїхъ законовъ челоувѣчскїхъ подаеть сілу высочайшимъ властемъ, весма ихъ нерушимыхъ, не прикасаемыхъ, и нікомуже, кромѣ Божїа, суду не подлежащихъ показуеть. І потому и именами преславными и превосходительными украшаетъ ихъ, Хрїстами божїими и Богами ихъ нарицаая» (Феофан Прокопович, 1721, с. 37). Здесь же дается любопытное лингвистическое обоснование приращения к царю сакральных имен (там же, с. 23–24).

О том, что цари «Божїа тїтлы причастницы быти сподобилися, и се не отъ челоувѣческаго ласкательства, но отъ самага Бога правду судящаго и не зрящаго на лица», Феофан говорит и в Слове на коронацию Екатерины I 1726 г., ссылаясь на тот же 81-й псалом (Феофан Прокопович, II, с. 176–178).

¹⁸ Такую же возможность двойного прочтения, обусловленную коллизией двух традиций, дает и изобразительное искусство Петровской эпохи. Весьма показательна в этом отношении гравюра Алексея Зубова 1717 г., на которой «в середине изображен царь в латах и порфире, над ним слово Бог с сиянием» (Пекарский, II, с. 386). Слово «Бог» представляет здесь невидимого Бога; этот прием восходит к иконографии голландской «Библии Пискатора» (см.: Ретковская, 1963, с. 258), но русским зрителем, воспитанным на иконных изображениях (при том что светская живопись появилась совсем недавно), эта надпись должна была восприниматься как титул, т. е. как наименование изображенного под ним лица.

¹⁹ Примеров реакции такого рода очень много; ср. еще сочинение Ивана Павлова, напечатанное Пекарским (1872, с. 114–132) в его статье «Страдалец по своей воле за двоеперстное крестное знамение».

²⁰ Любопытно отметить, что южные славяне (прежде всего жившие в греческих культурных центрах) и в этом вопросе — как и во множестве иных — куда более непосредственно примыкали к византийской традиции, нежели русские. Так, в сербском типике Лавры преп. Саввы Освященного (в Иерусалиме) в многолетии читаем: «Многа лѣта створи Бѣ блговѣр'номуу и Бѣгмъ дръжав'номуу и стому цроу нашему Стефану» (имеется в виду сербский король Стефан Урош III,

живший во время написания данного типика, ум. в 1371 г.; см.: Дмитриевский, III, с. 464–465, 469).

²¹ Важно подчеркнуть, что возглас «Святая святым» и фраза «Господи святыи, боговенчанний царю...» в чине венчания на царство непосредственно связаны. См.: Шпаков, 1912, Прилож. II, с. 120–121.

²² Это специфическое восприятие получает нарочитое богословское обоснование: «Согласно учению [русских] православных богословов, миропомазание, соединяемое с коронацией, являет из себя особое таинство: царь не посвящается в духовную иерархию, как это бывало с императорами византийскими, и не принимает на себя власти священнодействия и учительства, но получает силу и премудрость для осуществления высшей правительственной власти как в государстве, так и в церкви» (Брокгауз и Ефрон, XXXI, с. 320–321; ср.: Катаев, 1847). Митрополит Евгений (Болховитинов) в речи на коронации императора Павла назвал обряд венчания и помазания на царство «богоблагодатным таинством» (Лесков, 1881, с. 284). Эта точка зрения, впрочем, была не совсем чужда и Византии, где некоторые видели в коронации τὸ τῆς βασιλείας μυστήριον (см.: Попов, 1896, с. 68). Каковы бы ни были частные отличия от Византии, само придание помазничеству исключительного значения имеет явно византийские корни. В Византии была развита доктрина о том, что помазание на царство не только сообщает императору благодатные дары, но и освобождает его от грехов (см.: там же, с. 67).

²³ В качестве грецизма слово *христос* в значении «помазанник» употребляет Максим Грек. Это слово в качестве глоссы к помазанний несколько раз встречается в правленной Максимом рукописи Следованной Псалтыри (рукопись конца XV в. — РГБ, Троицк. 315, л. 134 об., 161, 181, глоссы к Пс. CIV, 15; Пс. CXXXI, 10; к 4-й песни пророка Аввакума, ст. 13). В составленной Максимом сводке псалтырных исправлений находим следующий комментарий к данному употреблению: «И вознесетъ рогъ гдѣ своего. Тол[кование]: по-еллински *христи*, по-росийски *помазании* глѣтся...» (РГБ, Троицк. 201, л. 481). Само собой разумеется, что для Максима это было чисто филологическое исправление, не имевшее никакого политического смысла (заметим, что Максим правил Следованную Псалтырь в 1540-е годы, когда в России еще не было помазанного на царство царя).

²⁴ В современном послании церковнославянском переводе это место читается так: «... яко бо Богъ есть на небеси и во всѣхъ, се тожде есть на земли по Бозѣ въ тѣхъ, иже суть подъ властію его, Царское достоинство и высота, и яко вѣры къ Богу отринувыйся отъ лику правобѣрныхъ отлученъ бываетъ: подобнымъ обычаемъ не сохранившій вѣры о достоинствѣ Царевѣ, но лукавно и лживо являеть ему себе, недостоинъ намъ видится Христоименитый зовомъ быти, зане пома-

заникъ Божій есть, имѣяй вънець и діадиму и силу въ собѣ» (СГГид, там же). Другой современный перевод, напечатанный Гиббенетом, передает текст еще менее точно (Гиббенет, II, с. 672–673).

²⁵ Этимология слова *христос* была вполне очевидна и для носителей консервативных взглядов, т. е. для той «невежественной» массы, которую стремились просветить Феофан Прокопович и его единомышленники. Протопоп Аввакум писал в толковании на 44-й псалом (экзегезу данного псалма по тому же поводу см. у Феофана — Феофан Прокопович, 1774, с. 23–25): «Христось . . . свыше отъ Отца помазанъ Духомъ Святымъ и исполнь благодати и истинны. Сего ради именовася Христось, или помазанецъ, или царь. . .» (Аввакум, 1927, стлб. 459). Замечательно, что именно с помазанием связывает Аввакум царское достоинство Христа, однако из этого он делает вывод о том, что Христос может называться «царем», но отнюдь не о том, что царь может называться «христом». Здесь ясно проявляется то различие в отношении к словесному знаку, о котором мы говорили выше (см. § I-2.2).

²⁶ Эта мысль также находит себе византийский источник. Феофан мог заимствовать ее из «Церковной истории» Евсевия, которую он, несомненно, хорошо знал. Евсевий пишет: «И царей также, по внушению Божию, помазывали Пророки и соделывали их чрез то прообразователями Христа: потому что и они носили на себе образ царской и верховной власти единого и истинного Христа, царствующего над всеми Слова Божия. . . Ибо все они имеют отношение к истинному Христу, Божественному и небесному Слову» (Hist. Eccl. I, 3. — Минь, РГ, XX, стлб. 72BC; Евсевий, I, с. 15).

²⁷ Выражение «Христос Господень» в применении к царю является обычным. Не следует думать, однако, что это название специфично именно для царя как помазанника Божия — в литургических текстах «Христом Господним» может называться и Иисус Христос (см., например, стихиру на Сретение: «Чьто вида старыць съмеонъ въплашети нынѣ отъпоущаеши раба своего владыко христа господьна видѣхъ на роукоу дѣвицю» — Стихирарь праздничный, сер. XII в., ГПБ, Соф. 384, л. 41).

²⁸ В 1757 г. сибирский священник Петр Хомяков был обвинен в богохульстве, поскольку «при многослучившихся гостях неведомо с чего и к каковому случаю между протчими разговоры употребил такую речь: „Дай Бог Христу здоровья, мы же, грешники, во Христе Бозе получаем спасение и грехов отпущение“». Во время следствия Хомяков объяснил, что, говоря о Христе, он имел в виду не Иисуса Христа, а императрицу Елизавету Петровну: «В разговорах между протчим употреблял речь, дай Бог Христу здоровья в такой силе, дабы дал Господь Бог миропомазаннице нашей Всемилостивейшей го-

сударыне Императрице Елисавет Петровне благополучное здравствование». Следователи, видимо, оказались удовлетворены этим ответом (Зольникова, 1981, с. 163).

²⁹ В этом же слове Симон Тодорский уподобляет приезд Петра Федоровича из Голштинии в Россию возвращению Христа из Египта в Израиль: «Тогда рече Богъ внутренымъ въ сердце великодушныя Елисаветы вдохновеніемъ: Востани Матерь, поими отроча, поими возлюбленнаго твоего Племянника, въ землю израилеву, изомроша бо, иніи же изгнашася ищущи душу отрочате» (Симон Тодорский, 1743, с. 16). Проповедник перефразирует здесь Евангелие от Матфея, II, 20.

³⁰ Цитированная молитва написана Ефремом Сирым и заимствована издателями «Службы Пресвятой Богородице. . .» из русского перевода его сочинений (Ефрем, VIII, с. 113; ср. латинский перевод: Ефрем, 1842, VIII, с. 287), что Филарет упустил из виду. Что имел в виду Ефрем, для нас сейчас не так важно, как восприятие данного текста на русской почве.

³¹ Показательно, что М. Бакунин, говоря о царе как идеале русского народа, называет императора «русским Христом» (Бакунин, 1917, с. 42). Здесь явно имеет место контаминация наименования царя «христом» и выражения «русский Бог» как обозначения национальной идеи.

³² Это употребление основывается, надо думать, на широко распространенном в Византии того времени учении об обожении человека, который — при условии святой жизни — делается богом по благодати (о проистекающем отсюда назывании святых богами в византийской литературе см. примеч. 5). В «Советах и рассказах Кекавмена» содержится и упрощенное отражение этого учения: «Впрочем, я считаю, что все люди: и василевсы, и архонты, и хлеб себе добывающие — дети одного человека — Адама. . . Ведь человек, как существо разумное, если хочет, милостью божией (по Божьей благодати — $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$) сам становится богом» (Кекавмен, 1972, с. 287; ср.: Васильевский, 1881, с. 345). Считалось, видимо, что на располагающем властью человеке лежит особая ответственность за употребление данной ему власти, так что для него праведное поведение, делающее его «богом по благодати», становится уже как бы обязательством. В начале рассматриваемого сочинения содержится наставление, в котором, в частности, к богатому обращены такие слова: «Помогай во всем нуждающемуся, так как богатый является богом бедного, ибо творит ему благодеяния» (Кекавмен, 1972, с. 121; ср.: Васильевский, 1881, с. 254). Впрочем, в византийской литературе можно найти и примеры наименования царя богом, являющиеся непосредственным выражением его обоготворения. Так, писатель конца IV в. Вегетий, говоря о клятве «Богом и Христом и святым Духом, а также императором», указыва-

ет, что императора должно почитать «как видимого и телесного Бога» (*tamquam praesenti et corporali Deo* — Вегетий, 1885, с. 38).

³³ Возможно, что косвенным отражением этого фразеологизма является наименование царя «Человеком Богом» в «Трубах словес проповедных» Лазаря Барановича. Говоря о рождении сына у Алексея Михайловича он пишет: «... Радость Алексію Црю Члвѣку Бѣжому, яко породить Члвѣка Бѣга» (Лазарь Баранович, 1674, л. 16). Можно предположить, что при этом обыгрывается противопоставление богочеловека (как обычного обозначения Христа) и человекобога (как наименования будущего царя); это противопоставление может рассматриваться в том же плане, что и оппозиция небесного царя и тленного царя, бога небесного и бога земного и т. п.

³⁴ Имеется в виду, что у столпов отечества, т. е. вельмож, единственная цель — народная польза, к каким бы средствам они ни прибегали для ее достижения: к широковещательным и грозным приказам или к тайным совещаниям о благоустройстве с земными богами, т. е. царями.

³⁵ Данное стихотворение представляет собой переложение 81-го псалма. Тем более характерно, что Державин, отклоняясь от текста псалма, именует властителей не «богами» (как в псалме), но «земными богами».

³⁶ Ср. еще употребление этого фразеологизма в отношении царя в ироническом или отрицательном смысле у В. Г. Белинского в «Письме к Гоголю» 1847 г. (Белинский, III, с. 711), а также у А. К. Толстого в «Песне о Потоке-Богатыре» (А. Толстой, I, с. 298, 299).

³⁷ Отголосок данной традиции находим и в письме А. А. Бестужева к Я. Н. Толстому от 3 марта 1824 г.: «Герцогиня виртембергская вчера умерла в моем дежурстве, и я видел, какое действие произвело это на людей, которые считают себя богами...» (Русская старина, 1889, ноябрь, с. 375–377).

³⁸ Наименование «земной бог» может переходить с царя на прочих начальствующих лиц, которые выступают в качестве маленьких царей, царьков в своей области. Так, в пародийной «Челобитной к Богу от крымских солдат» говорится:

Адам трудился и служил только для одного Бога,
Для чего ж у нас явилось земных божков много...

И далее:

Спаси от земных божков власти
И не попусти в свирепство их впасти.

(Гуковский, 1933, с. 126)

Ср. в этой связи характерный отзыв старообрядца-бегуна о помещиках (1851 г.): «Долго ли еще будут оставаться эти боги?» (Чистов, 1967, с. 244). В обоих случаях множественное число (*божки, боги*), по-видимому, указывает на ассоциацию с языческими идолами. Выражение «земной бог» может означать, таким образом, носителя неограниченной власти. Показателен эпизод, сообщаемый М. А. Дмитриевым. Помещик, майор Ивашев в Сызранском уезде наткнулся на шатры, в которых казанский архиерей служил вечерню. Шатры упали, он тоже упал, архиерей выбежал, увидел лежащего человека и, не разбирая, велел его высечь. Ивашев поскакал в деревню (Ивашевку) и предупредил, «что едет архиерей, и пресердитый, так что его высек! По утру все Ивашевския барыни собрались чем свет к околице встречать владыку; и при въезде его упали ниц, с воплем, сквозь который было слышно: „Батюшка, земной бог! не погуби!“» (Дмитриев, 1869, с. 127).

³⁹ Приведем это характерное место: «Туюжъ сладкогласную песнь при отходе своем поет и тебе пресветлейший, неодоленный монархо. Ныне отпускаеши раба твоего, владыко, по глаголу твоему с миром. Видесте очи мои спасение твое, еже еси уготовал пред лицом всех людей; нещадячи царскаго своего здравия, всеми сокровищами неоцененнаго на защищение благочестия святаго и всех нас. Видесте очи мои спасение, еже еси уготовал — азовские, кизирмские, татарские и прочих фортец прекрепкия стены разоряючи. Видесте очи мои спасение, еже еси уготовал, всю вселенную, аки солнце проходячи и царским своим лицом просвещаючи. Сих всех видением наслаждая, глаголет преставльшийся и приидох: ныне отпускаеши раба твоего».

⁴⁰ Следует иметь в виду, что к петровскому времени в Великороссии были приняты лишь два акафиста — Божией Матери и Иисусу Сладчайшему. Появление (в Великороссии) многочисленных акафистов святым относится к синодальному периоду.

⁴¹ Для типологических параллелей с Византией можно напомнить об аналогичном протесте императора Феодосия, который в письме к Кесарию отказывался принимать почести, приличествующие одному Богу (Гаске, 1879, с. 43).

⁴² Отметим в этой связи дневниковую запись А. В. Никитенки от 3 января 1834 г. по поводу цензурированной им книги В. Н. Олина «Картина восьмилетия России с 1825–1834 г.» (СПб., 1833), содержащей прославление николаевского царствования: «В безвыходном положении оказывается цензор в таких случаях: по духу — таких книг запрещать нельзя, а пропускать их как-то неловко. К счастью, государь на этот раз сам разъяснил вопрос. Я пропустил эту книжку, однако, вычеркнув из нее некоторые места, например то место, где автор называл Николая I богом. Государю все-таки не понравились неумеренные

похвалы, и он поручил министру объяснить цензорам, чтобы впредь подобные сочинения не пропускались. Спасибо ему!» (Никитенко, I, с. 131–132).

⁴³ Протестантский подход к монарху (Landsherr) как верховной инстанции в духовном правлении на данной территории проявляется при Петре, в частности, в том, что царь оказывается и во главе протестантских общин в России (см.: Смолич, 1964, с. 131–132).

⁴⁴ См. учение Эпанагога о том, что император и патриарх относятся между собой как душа и тело: Эпанагога, III, 8 (Цахарие, 1852, с. 68); ср.: Сокольский, 1894, с. 29, 31–33, 37–38, 43–45.

⁴⁵ В этом плане характерны предшествовавшие избранию московского патриарха проекты перенесения вселенской константинопольской кафедры во Владимир, куда и должен был переехать патриарх Иеремия (см.: Каптерев, 1914, с. 43; Шпаков, 1912, с. 291–295; Шпаков, 1912, Прилож. I, с. 117–121).

⁴⁶ Насколько это восприятие укоренилось в культурном сознании, видно из того, что, когда в 1915 г. присоединение Константинополя к России казалось реальным, в Петрограде шли разговоры о том, чтобы упразднить кафедру константинопольского патриарха и поставить в Константинополе митрополита, подчиненного Синоду (см.: Деяния, II, 2, с. 342).

⁴⁷ Феофан явно намекает здесь на католическую ситуацию, когда духовенство образует «государство в государстве», и приписывает эту ситуацию России, оправдывая тем самым предпринимаемую в России реформуляцию. Ср. изобличение этого казуистического приема Феофана у Маркелла Родышевского (Верховской, II, с. 131, 133 второй пагинации). Слова же Феофана о том, что народ считает, что патриарх есть «второй Государь», по-видимому, относятся к патр. Никону, который — так же как и царь — назывался Великим государем (ср. этот титул: ПСЗ, I, № 124, с. 333; высказывание Никона по этому поводу см.: ЗОРСА, II, с. 515). Существенно при этом, что Никон усвоил ряд положений католического учения о светской и духовной власти, и это обстоятельство отмечалось уже его современниками (ср.: Гиббенет, II, с. 78). Феофан намеренно приписывает те же папистские притязания преемникам Никона по патриаршей кафедре.

⁴⁸ Первые сообщения о Соборе относятся к 1692 г. (см.: Гордон, II, с. 360; ср.: Витрам, I, с. 106 и сл.).

⁴⁹ См. присягу членов Духовной Коллегии и затем Синода (Верховской, II, с. 11 первой пагинации); эта присяга была отменена только в 1901 г. (там же, с. 8). Достоинно внимания, что слова о «Крайнем Судии» были собственноручно внесены в текст присяги Феофаном Прокоповичем. Позднее Арсений Мацеевич, уже будучи членом

Синода, отказывался приносить эту присягу именно на том основании, что крайним судьей церкви может быть только Христос (Попов, 1912, с. 97, 140, 390, 430).

⁵⁰ Как уже упоминалось (§ I-2.1), при Алексее Михайловиче в ставленых грамотах епископов появляется формула, говорящая, что поставление совершено «повелением государя царя»; это, однако, не вносило изменений в традиционную практику поставления епископов, т. е. царь лишь утверждал решения духовных властей. Совершенно иначе обстоит дело в XVIII в., когда осуществляемый императором выбор становится частью официальной процедуры.

⁵¹ Такая практика создает иллюзию относительной церковной независимости, однако даже и она последовательно не соблюдается. Так, в 1819 г. Александр I повелевает архимандриту Иннокентию (Смирнову) быть епископом оренбургским. Характерно, что эти действия вызывают оппозицию петербургского митрополита Михаила (Десницкого), который в присутствии членов Синода обратил внимание министра духовных дел и народного просвещения кн. А. Н. Голицына на то, «что в первый раз, без избрания Синодального, назначался Епископ прямо от Императора, вопреки церковного порядка» (Старина и новизна. СПб., 1911, XV, с. 182–183; Чистович, 1894, с. 200).

⁵² Ср. исключительно точные формулировки декабриста М. А. Фон-Визина: «Упразднением патриаршества и учреждением синода Петр, безусловно подчинил и церковь своему произволу. Ему была по сердцу так называемая территориальная система реформации, в силу которой всякий владетельный государь признавался природным епископом и главою церкви своей земли. Петр хотя формально и не провозглашал себя главою православной церкви грекороссийской, но по формуле установленной им присяги для членов синода и архиереев при их возведении в сан он существенно сделался ее главою: синод вошел в чреду прочих административных учреждений и стал, безусловно, зависеть от произвола царя. Светский и чисто военный чиновник под странным названием обер-прокурора святейшего правительствующего синода именем государя полновластно действует в этом церковном соборе и полновластно управляет духовенством» (Общественное движение. . . , 1905, I, с. 112; ср.: Фон-Визин, 1859, с. 22–23).

⁵³ Это представление Петра об объеме своей самодержавной власти ясно проявляется в Указе об учреждении Синода (25 января 1721 г.): «. . . возимъли мы страхъ, да не явимся неблагодарни вышнему, аще толикая от него получивъ благопоспѣшества въ исправленіи какъ воинскаго такъ и гражданскаго чина, пренебрежемъ исправленіе и чина духовнаго» (Верховской, II, с. 6 первой пагинации) — совершенно ясно, что Петр никак не отделяет свою деятельность в церковном управлении от своей деятельности в управлении гражданском. Этот единый

характер его деятельности по церковному и гражданскому управлению отражается и в том, что оба рода деятельности еще до учреждения Синода фактически входят в функции Сената (см.: Смолич, 1964, с. 81–83), который по указу от 2 марта 1711 г. получил всю полноту царской власти (см.: ПСЗ, IV, № 2328, с. 634–635). Ясно, что, даже если Петр и верил в особый харизматический статус царской власти, Сенату он мог передать лишь полноту правления, но не харизму; следовательно, не с харизмой связываются для Петра функции главы церкви.

⁵⁴ В переписке с австрийским императором Иосифом II Екатерина называет себя главою греческой церкви, а Иосифа — главою церкви западноевропейской (Верховской, I, с. LVI); таким образом, христианский мир оказывается поделен на две части: во главе одной стоит проживающий в Вене император Священной Римской империи, во главе другой — проживающая в Петербурге «глава греческой церкви».

⁵⁵ Ср. в «Проекте основных законов Российской Империи» Г. А. Розенкампа (1804 г.): «Император есть верховный правитель всего государства и глава Церкви» (Смолич, 1964, с. 144). В «Государственной уставной грамоте Российской Империи» Н. Н. Новосильцева (1819 г.) статья 20 гласит: «Как верховная глава православной греко-российской церкви, государь возводит во все достоинства духовной иерархии» (Шильдер, IV, с. 501). Соответственно А. С. Шишков, обращаясь к императору в письме от 22 мая 1824 г., называет его «глава Церкви и Отечества» (Шишков, 1868, с. 4).

⁵⁶ Павел исполнял обязанности духовника в качестве магистра Мальтийского ордена; тот же Головкин сообщает: «Командор Литта публично покался в своих грехах, и великий магистр принял это покаяние со слезами умиления» (Головкин, 1912, с. 188).

⁵⁷ Свидетельство о том, что Павел служил литургию, можно найти у С. Н. Марина в его «Пародии на оду Ломоносова, выбранную из Иова», в которой Марин на место монолога Бога у Ломоносова помещает монолог Павла I:

Не ясна-ль в том моя щедрота,
Велел что головы рубить?
Пришла-ль когда тебе охота
Кадилом в церкви покадить,
Священной ризою одету,
В себе представить шута свету
Служа обедню за попа?
Неужель мысль сия глупа?

(Марин, 1948, с. 176–177)

⁵⁸ Такое восприятие могло возникнуть уже в середине века. Так, Ломоносов в «Слове похвальном Петру Великому», 1755 г., пишет о Петре: «... не слушатель токмо предстоял божественной службе, но сам чиновначальник» (Ломоносов, VIII, с. 606).

⁵⁹ Тот же кн. Жевахов пишет в своих воспоминаниях, что император Николай «в 1905 г. просил у митрополита петербургского Антония Вадковского благословения отречься от престола в пользу сына и принять иночество» (там же). Возможно, эти два сообщения связаны; если это так, то можно предположить, что в уме Николая был образ патриарха Филарета, правившего государством совместно со своим сыном, царем Михаилом Федоровичем. Во всяком случае, из двух своих функций — главы государства и главы церкви — Николай предпочитал сохранить вторую.

Любопытно сопоставить этот эпизод с донесением французского посланника в России де Ла Ви о ходивших в Петербурге слухах, что Петр хочет объявить патриархом царевича Алексея (Сб. РИО, XXXIV, с. 321 — де Ла Ви считает эти слухи недостоверными по той причине, что тогда царю пришлось бы целовать руку своему сыну и называть его «отцом»).

⁶⁰ Старая практика состояла в том, что цари целовали руку благословляющему священнослужителю, а священнослужители целовали руку царю — по-видимому, со времени Алексея Михайловича; см. свидетельства Павла Алеппского (III, с. 95 и сл.; IV, с. 170) и протопопа Аввакума (1927, стлб. 44, 194); ср.: Каптерев, 1895, с. 135–136; Ротар, 1901, с. 20. О такой же практике говорит и патриарх Никон в «Возражении или разорении»: «Бояринъ [С. Стрешнев] ... говорилъ патриарху: даешъ де руку свою цѣловать всякимъ людемъ по царски, и то де худо дѣлаешъ. И патриархъ говорилъ: кто тебѣ про то велѣлъ говорить, государь ли царь или ты самъ о себѣ? И бояринъ сказалъ: мнѣ велѣлъ государь говорить. И патриархъ: да почто царь самъ поповы руки цѣлуетъ, которые нами посвящены, и ко благословенію приходя, и самъ главу свою преклоняетъ; мы тому чюдимся, почто царь архіереомъ и ереомъ нудить, руки своя цѣловать, не суть [т. е.: не есть] архіерей, ни и іерей; аще и ему государю, за премногую его гордость мнитса священство менши царства, познаетъ тогда различіе царства и священства, егда познани будемъ отъ нелицемѣрнаго Судіи, Христа и Бога нашего» (ЗОРСА, II, с. 492–493). Еще Петр I целовал руку Стефану Яворскому в 1711 г. (Юль, 1900, с. 293).

Позднее этот обычай прекращается, и можно полагать, что это связано с реорганизацией церковного управления, когда царь становится во главе церкви. Между тем священнослужители продолжают целовать руку царю. Такой порядок лишь временно прекращается в царствование Александра I, который в 1801 г. отдает специальное распо-

ряжение, чтобы священнослужители, благословляя, не целовали руки монарха и высочайших особ (Русская старина, 1883, год XIV, декабрь, с. 730).

⁶¹ Показательно в этой связи, что в народном представлении тот факт, что Петр возглавил церковь, заместив собой патриарха, может непосредственно связываться с его обожением. Так, в старообрядческом сочинении, известном под названием «Тюменский странник», рассказывается, что Петр I, обривши бороду, убил патриарха патриаршим жезлом и «вшел в грановитую палату, вынув свой булатный меч и ударив по столу оным булатным мечем: аз вам царь, патриарх, Бог вам — трижды возглашал» (Пятницкий, 1912, с. 110). Этот рассказ восходит к анекдоту о Петре, дошедшему в записи А. К. Нартова: «Его императорское величество, присутствуя в собрании с архиереями, приметив некоторых усильное желание к избранию патриарха, о чем неоднократно от духовенства предлагаемо было, вынув одною рукою из кармана к такому случаю приготовленный Духовный Регламент и отдав, сказал им грозно: „Вы просите патриарха; вот вам духовный патриарх, а противомыслящим сему (выдернув другою рукою из ножен кортик и ударя оным по столу) вот булатный патриарх!“ Потом встав пошел вон. После сего оставлено прошение о избрании патриарха и учрежден святейший синод» (Нартов, 1891, с. 71; ср.: Штелин, 1787, с. 352–354). Характерно, что в старообрядческой переработке Петру приписывается не только претензия на достоинство патриарха, но и претензия на достоинство Бога.

⁶² Такое восприятие имеет очень давние корни. Уже в раннем христианстве епископ для своей церкви есть образ самого Христа. Игнатий Антиохийский епископов уподобляет Христу, а пресвитеров, помогающих ему в управлении церковью, — апостолам (Шмеман, 1954, с. 50–51). Это учение развивалось и позднейшими византийскими отцами церкви. В позднейшей греческой традиции уточняется и то, за счет чего епископ является образом Бога — в отличие от всякого человека, который есть «образ и подобие» Божие в силу творения (ср.: Быт. I, 26), и в отличие от священника, который являет Христа во время литургии. Так, Паисий Лигарид пишет: «Епископ во образе Христа, когда он в своей епархии, но не тогда, когда они [епископы] собираются вокруг своего главы Патриарха, которому они подчинены» (Зызыкин, II, с. 188). Тем самым несение епископом образа Христа прямо связывается с его управлением церковью, в котором епископ выступает как посредник между Богом и людьми — как пишет, доводя эту функцию епископа до космических масштабов, патриарх Никон: «Между Бога и человеческого естества стоит архиерей» (РГБ, ф. 178, № 9427, л. 206).

Точно так же и для Руси с древнейшего времени характерна традиция называния епископа образом Бога. Так, в русском дополнении

к грамоте Луки ХризOVERга (XII в.) говорится: «... иже чувствуеши святителя, чувствуеши Христа: образъ бо Христовъ имать и на Христовѣ сѣдалищи сѣдять» (РИБ, VI, стлб. 76). Митрополит Кирилл II (XIII в.) в послании новгородцам писал: «... и се мы апостольстїи наслѣдники, и образъ Христовъ имуще и власть Его дръжаше» (ПСРЛ, X, с. 149). Иосиф Волоцкий в Послании о соблюдении соборного приговора 1504 г. поучает: «... божественная правила повелевают ко царю же и ко архиерею убо повиновение телесное и урок дани и прочая подобающая, душевное же ни; архиерею же и душевное купно и телесное, яко приемъником апостольским сущим и образ господень имущим» (Казакова и Лурье, 1955, с. 509). Эта традиция вполне актуальна в России и в конце XVII в. Так, архиепископ Афанасий Холмогорский говорит в «Увете духовном» о «архиереяхъ образъ спасителя Хрѣта Іѣса носящихъ» (Афанасий Холмогорский, 1682, л. 246) и, доказывая необходимость повиновения церкви, указывает: «В' нейже вси архиереи, образъ хрѣтовъ носящи: Вси блгочестивїи црїи, прѣтолы правосудїемъ красящи» (там же, л. 14 об. — отметим четкое различие здесь статуса архиереев и царей).

⁶³ Последний отрывок из Никона является точной цитатой 2-й главы III титула Эпанагоги: Πατριάρχης ἐστὶν εἰκὼν ζῶσα χριστοῦ καὶ ἔμφυχος, δι' ἔργων καὶ λόγων χαρακτηρίζουσα τὴν ἀλήθειαν (Цахарие, 1852, с. 67). II и III титулы Эпанагоги входили в Jus Graeco-Romanicum Леунклавия, специально по желанию Никона переведенное Елифаньем Славинецким (см.: Энгельман, 1857, с. 27; Сокольский, 1894, с. 50; Вернадский, 1928, с. 127, 139).

⁶⁴ Замечательно, что это выражение духовная цензура сочла неуместным, указав, что «Православный Царь верует, что у Церкви Православной есть только невидимая Глава и нет видимой» (там же). Поскольку определение царя как «главы церкви» было официально узаконено, возражение могло вызывать словосочетание «видимая глава церкви», т. е. слишком откровенное соотнесение царя с Христом. Такая цензурная правка является следствием тех колебаний в позиции духовных властей в отношении сакрализации царя, о которых мы будем специально говорить ниже (см. § III-2).

⁶⁵ Косвенное указание на возможность восприятия царя как иконы может быть усмотрено во «Временнике» Ивана Тимофеева, который говорит о Лжедмитрии: «Еще ему внѣ сущу предѣлъ Рускія земли, самохотнѣ повинушася вси, идолу сущу, яко царю, поклоншася» (РИБ, XIII, стлб. 367). Точно так же и о втором Лжедмитрии он пишет: «Аще и вѣдуше его прибѣгшеи тамо ложна царя, яко кумиру, поклоняхуся» (там же, стлб. 413). По всей видимости, здесь предполагается противопоставление праведного царя как иконы самозванцу — как лжеиконе, т. е. идолу или кумиру (ср. § I-1.2).

⁶⁶ Если царь для Державина — живая икона бога, то неправедный царь, т. е. ложный царь, оказывается не иконой, а идолом, кумиром. Так, в «Оде на знатность» 1774 г. Державин говорит, что без достоинств князи всей вселенной суть только статуи (т. е. идолы):

Внемлите, князи всей вселенной:
Статуи, без достоинств, вы!

(Державин, III, с. 295)

Точно так же в «Эпистоле И. И. Шувалову», 1777 г. Державин пишет:

О! жалкий полубог, кто носит тщетно сан:
Пред троном тот никто, на троне истукан.

(Державин, I, с. 55)

⁶⁷ Отметим еще, что в «Мнении преосв. Иннокентия и Гавриила и иеромонаха Платона о Наказе императрицы Екатерины II» 1766 г. говорится: «... признаваясь по той искренности, какою мы всевидящему Богу и Его на земли образ носящей Монархине обязаны, не можем не изъясниться, что оное сочинение в роде Законодательства есть совершеннейшее» (Снегирев, II, с. 117). Еще раньше Третьяковский в письме на высочайшее имя (от 12 ноября 1740 г.), обращаясь к Иоанну Антоновичу, говорит о «всещедром боге, которого здесь на земле в. и. в. нам истинный образ и совершенное подобие» (Письма рус. писателей, 1980, с. 49).

⁶⁸ Интересно отметить, что Л. Н. Толстой, отбирая наиболее яркий материал для истории русского общества времен Отечественной войны, цитирует в «Войне и мире» и это послание митр. Платона (Л. Толстой, VII, с. 8 — его читает кн. Василий в салоне у Анны Павловны Шерер).

⁶⁹ Известен, впрочем, случай, когда архиерей велел встречать себя в Вербное Воскресение «с иконами и кандилами и со свечами и с ветми», говоря: «Христа встречайте». Характерно, что немедленно вслед за этим (в 1659 г.) на этого епископа была подана челобитная, и духовные власти осудили подобное поведение (Румянцев, 1916, Прилож., с. 24, 41, 78, ср. с. 30, 44, 50, 66, 81).

⁷⁰ Этот рассказ представляется достоверным, поскольку точно указывается, каким образом он дошел до Петра Алексея, именно через сенатора Ивана Ивановича Козлова, сына Ивана Поликарповича Козлова, прокурора Адмиралтейской коллегии при Петре, бывшего очевидцем этой сцены.

⁷¹ Данное понимание отношений светской и духовной верховной власти особенно рельефно выступает как радикальная отмена предшествующих воззрений и как свидетельство неправомерного возвышения

светской власти, освобождающей себя от видимых знаков царского благочестия, если учесть, что по допетровским воззрениям сан конюшего, добровольно принимаемый царем, как раз и говорит о должном почтении, воздаваемом монархом духовному началу. Так, в повествовании о вене Константиновом, входящем в приложение к Кормчей 1653 г. (Никоновская Кормчая), рассказывается, как император Константин Великий дает папе Сильвестру царские одежды и венец. От последнего папа Сильвестр отказывается «не восхотѣ же от злата носити вѣнецъ». Тогда император Константин повелевает: «Мы же вѣнецъ вмѣсто сего лицем бѣлѣйшим свѣтлое воскрсеніе гдѣне назнаменоваше на сѣщеннѣйшую его главу своими руками положихом, и брозды коня его своима рукама держаще, чести ради блженнаго петра, конюшьским саном ему себе дахом, повелѣваем же того чина и обычая всѣм иже по нем стлѣмъ всегда творити в' пояздѣх своих, по подобію цртва нашего» (цит. по старообрядческой перепечатке. Варшава, 1785, вторая пагинация, л. 8 об.-9). Это место из повествования о вене Константиновом цитируется с незначительными разночтениями и в послании митр. Макария Ивану Грозному (см.: Лет. Рус. Лит., V. Смесь, с. 130); соответственно, Иван Грозный, по свидетельству анонимного английского автора, служившего при царском дворе в Москве в 1557–1558 гг., «признает митрополита высшим себя, потому что говорит: „Митрополит духовный наместник Бога, я же царь только временный“», — это проявляется, по мнению автора, в частности, в том, что царь «водит митрополичью лошадь на Вербное Воскресение» (Середонин, 1884, с. 22–23). Этот пассаж цитирует и патриарх Никон в своем «Возражении или разорении» (26-й ответ — РГБ, ф. 178, № 9427, л. 243), описывая те отношения, которые должны иметь место между царем и патриархом. Таким образом, отказываясь от «Вербной церемонии», Петр I отказывался — по тогдашним воззрениям — воздавать патриарху ту честь, которую положил воздавать святителям первый христианский император, св. и равноапостольный Константин Великий. Скорее всего, Петр был знаком с повестью о вене Константиновом, так же как и со связанной с нею повестью о белом клубуке, и видел в этих легендах посягательство на прерогативы императорской власти. С отталкиванием от этих легенд — в которых император Константин возлагает на папу Сильвестра белый клубук — может быть связано то обстоятельство, что Петр лишил митрополитов права носить белый клубук (Смолич, 1964, с. 401). Аналогичная мотивировка имеет силу и для отмены хождения на осляти, поскольку и белый клубук митрополитов, и то, что царь выступает в роли конюшего, свидетельствует о смирении монарха перед духовным началом.

⁷² «Dieser Patriarch hat unter andern am grünen Donnerstag einen Einzug in die Stadt Moscau, nach dem Exempel unsers Heylandes, auf einem Esel zu halten pflagen, da ihm denn der Czaar und Regent von

Russland den Esel am Zaum führen, und dabey zu Fusze gehen müssen, um dadurch das grosse Ansehen und die Autorität des Patriarchen anzudeuten . . . Denn, nachdem der letzte Patriarch verstorben, hat Ihre Majest. auch die am Grünen-Donnerstage gewöhnliche Ceremonien nicht mehr gelten lassen, keinen Patriarchen an seine Stelle aufs neue eingesetzt, sondern nach der Art Protestirender Fürsten, sich selbst vor den obersten Bischoff seines Landes erklärt» (Верховской, I, с. VIII–IX). Автор цитируемого сочинения ошибочно относит хождение на осляти к Великому четвергу, а не к Вербному воскресению.

⁷³ Об обряде хождения на осляти как церемонии, унижительной для царского достоинства, пишет затем и Екатерина II в своем «Антидоте». Екатерина, так же как и Петр I, согласно рассказу П. Алексева, связывает низложение Никона с этим обрядом как свидетельством его «безмерных притязаний» (Осмнадцатый век. М., 1869, IV, с. 384).

⁷⁴ Именно подражание царскому поведению, т.е. своеобразную «игру в царя», можно усмотреть в рассказе Н. Макарова об одном чухломском помещике: «Из множества его цинических и кощунских выходок расскажу об одной, известной тогда в Чухломском уезде под названием „Въезд в Иерусалим“. Собрал он однажды своих крепостных крестьян и дворовых обоого пола и даже детей, расставил их в два ряда между своей усадьбой и ближайшею деревней на протяжении нескольких сот шагов. Приказал им взять в руки по вербной ветке, а сам, усевшись верхом на кляче, проезжал шагом из деревни в усадьбу двумя рядами своих подданных, которые махали на него вербными ветками» (Макаров, 1881–1882, I, с. 28).

⁷⁵ Впрочем, нам известен случай, когда подобное же обращение к царю исходит от иерусалимского патриарха. Патриарх Хрисанф в письме Петру 28 сентября 1707 г., описывая надежду восточных христиан на освобождение их русским царем от турок, говорит: «. . . чтоб приняли в земли свои православныи свободителя их и воспели б и воскликнули вси вкупе: Благословен грядный во имя Господне царь Израилев» (Письма и бумаги Петра, V, с. 632). Не приходится думать, что разобранная выше русская традиция восходит к подобным греческим текстам, они могли лишь играть подсобную роль.

⁷⁶ Следует иметь в виду, что в библейской типологии Моисей на Синае прообразует Христа на Фаворе (см., например, Канон Преображению, песнь 8). Отождествление царского престола с Синаем (подразумевающее, видимо, боговдохновенность законодательной деятельности монарха — см. об этом специально: Живов, 1988, примеч. 82) также имеет свою традицию. Так, В. Петров говорил Екатерине:

Во место смотрим мы зеркала
Во Твой, Монархиня, закон.

Под солнцем все почти владыки
Суть, мерой некоей, велики;
Ты Бог меж них; Синай Твой трон!
(Петров, I, с. 167)

Те же выражения встречаем и в его оде «Торжественное венчание и миропомазание на царство Его Имп. Величества Павла Перваго»:

Душа Его доброт есть рай;
Престол Синай,
Даюшь без грому
Закон детьми кипящу дому...
(Петров, II, с. 229)

Характерно, что в той же оде Павел сопоставляется и с Моисеем, сходящим с Синая (II, с. 244). Тот же комплекс ассоциаций можно в менее явном виде найти и у Державина (см., например, I, с. 274–275).

⁷⁷ Высокоторжественные (царские) дни появляются уже при Петре, видимо, под протестантским влиянием, и сразу же возбуждаются дела о священнослужителях, не отметивших эти дни торжественным богослужением; см., например, дело архимандрита Александра Лампадчика 1719 г. (Есипов, I, с. 134; Голикова, 1957, с. 154) и другие подобные дела (Зольникова, 1981, с. 152 и сл., с. 167).

⁷⁸ Этому не препятствует даже вероисповедная принадлежность члена царствующего дома. Так, при регентстве Анны Леопольдовны церковными празднествами были день рождения и тезоименитство герцога Антона-Ульриха, супруга правительницы, который был протестантом. Следует иметь в виду, что у протестантов отсутствует почитание святых и, следовательно, отсутствуют тезоименитства, поэтому для герцога Антона-Ульриха, когда он стал отцом императора, пришлось специально найти православного патрона — св. Антония Римлянина. Вместе с тем, когда Антон-Ульрих умер в ссылке в Холмогорах, ему в соответствии с православными правилами было отказано в церковном погребении (Внутренний быт... I, с. 81, 550, 554). Сопоставляя эти два факта, мы видим, что православная церковь, подавленная императорским культом, вынуждена была торжественно отмечать дни рождения и тезоименитства человека, который по православным канонам являлся еретиком.

⁷⁹ Массон замечает, что в эти дни при дворе скорее поют *Te Deum*, нежели *Te Deum* (там же). Эта острота восходит, можно думать, к письмам Вольтера к Екатерине. В одном из них он пишет: «Je supplie Votre Majesté impériale de lui ordonner ... d'assister à mon *Te Deum*, où plutôt à mon *Te Deum*...» (17 октября 1769 г. — Вольтер, XLVI, с. 476). В другом письме (от 30 октября 1769 г.) он также обыгрывает

первые слова «Te Deum. . .»; поздравляя Екатерину с победой под Хотинном, он пишет: «. . . je chantais: *Te Catharinam laudamus, te dominam confitemur*. L'ange Gabriel m'avait donc instruit de la déroute entière de l'armée ottomane, de la prise de Choczin. . .» (Вольтер, XLVI, с. 481). Таким образом, Вольтер предлагает вместо обычных молитвенных выражений: «Тебя, Бога, хвалим» и «Тебя, Господа, исповедуем» — петь: «Тебя, Екатерина, хвалим» и «Тебя, госпожу, исповедуем».

⁸⁰ Любопытно отметить, что с петровского времени враги царя могут восприниматься как враги Христа, подлежащие отлучению от церкви. Так, именно на этом основании от церкви были отлучены Мазепа (ПСЗ, IV, № 2213), Степан Глебов (ПСПиР, I, № 179), Пугачев (ПСЗ, XX, № 14233). Точно так же в царствование Екатерины I были преданы торжественной анафеме противники «Устава о наследствии российского престола» (Морозов, 1880, с. 305).

⁸¹ Ср. еще о Петре у Ломоносова в «Слове похвальном»: «Ежели человека, Богу подобнаго, по нашему понятию, найти надобно, кроме Петра Великаго не обретаю» (VIII, с. 611).

⁸² См. о последующей одической традиции вещания через отверзтую небесную дверь (Грещицева, 1911, с. 116–118). Эта традиция отражается затем и в проповеди (ср.: Августин, 1856, с. 30, 115).

Характерен протест против соединения греческого Олимпа с библейским образом Ветхого деньми в анонимном «Замечании о языке Славянском и о Русском светском наречии» (Русский вестник, 1811, № 7, с. 64), автором которого был, вероятно, С. Н. Глинка: «У Ломоносова в той же Оде, в которой *Олимп отверз священну дверь*, видим и *ветхаго деньми*. . . Мне кажется, что такая противоположность затмевает ясность и чистоту слога» (ср.: Живов и Успенский, 1984, с. 274).

⁸³ В одном случае Державин обращается к Екатерине с знаменательным вопросом: «Кто ты? богиня или жрица?» (I, с. 165).

⁸⁴ Ср. в этой связи пародийное обыгрывание данного названия в написанном в начале XIX в. стихотворении «Сновидение, бывшее мне в ночь на 4-ое июля 1794 года»:

Праздник был весьма великой,
 Что нет силы описать:
 Просвещенной, даже дикой
 В боги рад ее [Екатерину-Фелицу] включить!
 (Гуковский и Орлов, 1933, с. 83)

⁸⁵ Соответствующие строки Мотониса звучат так:

Te bene tam meritum non Magnum Petre vocassent,
Nec patriae Patrem saecula prisca, Deum.

(Мотонис, 1760, с. 259)

⁸⁶ Иначе выходит из положения А. А. Ржевский в оде Петру Великому 1761 г., где также проводится сопоставление Петра с Христом (Ржевский описывает, как Россия пребывала «во тме», но Бог послал ей «спасителя» в лице Петра — здесь содержится явная реминисценция пришествия Христа, как оно излагается в Евангелии от Иоанна, I, 5). Далее следует знаменательная оговорка:

Хоть Богом счесть тебя не можно,
Но послан был ты к нам, неложно,
От воли вышняя святой!

(Поэты XVIII века, I, с. 245, 247)

Как видим, Ржевский прибегает к другому приему, однако сама проблема осознается им столь же отчетливо.

⁸⁷ Источником этого семантического хода (язычники почитали бы Петра как бога) является, видимо, «Слово на похвалу блаженных памяти Петра» Феофана Прокоповича (1725 г.); ср. у Феофана: «И естыли бы таковой отрокъ у Римлянъ оныхъ древнихъ, языческимъ суевѣріемъ ослѣпленныхъ явился, вси бы воистинну вѣровали, что онъ отъ Марса рожденъ естъ» (Феофан Прокопович, II, с. 140). О том, что это слово Феофана породило определенную традицию, свидетельствует одна из проповедей Симона Тодорского (1745 г.): «Мощно воистинну и о Великой Екатеринѣ то рещи, еже иногда о Великомъ Петрѣ речено бысть, яко аще бы Монархія сія родилася была во время языческаго безбожнаго многобожія, по своему суевѣрію возмнѣли бы нѣкую отъ богинь своихъ во плоти челоувѣчестѣй явившуюся» (Симон Тодорский, 1745, с. 10). У Ломоносова этот семантический ход используется не единожды; ср. в «Оде на прибытие Елисаветы Петровны из Москвы в Санктпетербург», 1742 г.:

Когда бы древни веки знали
Твою щедроту с красотой,
Тогда бы жертвой почитали
Прекрасный в храме образ Твой.

(Ломоносов, VIII, с. 101)

⁸⁸ Можно привести целый ряд фактов, свидетельствующих об особом культе Петра и фактическом почитании его как святого. Так, известны случаи религиозного почитания портрета Петра как иконы с возжиганием свечи, коленопреклонением и молитвенным обращением

(см. рассказ об инвалиде Кириллове — Голиков, 1807, с. 532–535). Симон Тодорский в Слове на день рождения вел. кн. Петра Федоровича, 1743 г. называет Петра I «всепресветлейшим праведником» (Воскресенский, 1894, с. 77). Платон Левшин, будущий московский митрополит, в своем знаменитом Слове на Чесменскую победу, произнесенном в Петропавловском соборе над гробом Петра I, говорит о «блаженных мошах» Петра и его «Божественном духе» (Снегирев, I, с. 137, 139). П. И. Челищев, путешествовавший по русскому Северу в 1791 г., поставил в Холмогорах на том месте, где выходил на берег Петр, большой деревянный крест с надписью: «Изуй Сапог твой! Место бо идеже стоиши, коснулась нога Петра Великаго, Отца Отечества: и потому свято» (Челищев, 1886, с. 121 и рисунок к этой странице); обожение Петра подчеркивается здесь тем фактом, что надпись является цитатой из Библии — именно эти слова говорит Господь Моисею, призывая его к благоговению перед местом, освященным Божественным присутствием (Исх. III, 5; Деян. VII, 33; ср.: Нав. V, 15). П. А. Вяземский в своем дневнике под 31 июля 1830 г. приводит слова некоего капитана Суцова, командира корабля «Император Александр»: «Что был Христос для христиан, Петр Великий был для Русских» (Вяземский, IX, с. 135). Не менее показательна резолюция Николая I от 22 декабря 1831 г. о трагедии М. П. Погодина «Петр I»: «Лице императора Петра Великого должно быть для каждого русского предметом благоговения и любви; выводить оное на сцену было бы почти нарушение святыни, и посему совершенно неприлично. Не дозволять печатать» (Русская старина, 1903, № 2, с. 315–316; Старина и новизна, VII, 1904, с. 161–162); итак, Петр I не может быть изображен на сцене, так же как не может быть изображена икона или выведено духовное лицо. Это религиозное почитание Петра составляет один из глубинных мотивов пушкинского «Медного всадника»: бунт Евгения против Петра предстает как ниспровержение святыни, его безумие — как безумие богоборца. Для Евгения Петр становится из бога, «строителя чудотворного» — «кумиром на бронзовом коне», «горделивым истуканом». Все эти выражения достаточно значимы, и характерно, что они все были отмечены Николаем I как недопустимые в отношении изображения Петра (Зенгер, 1934, с. 522). В рамках гражданского культа формируется и особое религиозное отношение к фальконетовской статуе Петра (см. об этом: Живов и Успенский, 1984, с. 228–230). Ср. полемически связанную с данным контекстом надпись А. Ф. Мерзлякова «К монументу Петра Великого в Петербурге»:

На пламенном коне, как некий бог, летит:
 Объемлют взоры все, и длань повелевает;
 Вражды, коварства змей, растоптан, умирает;
 Бездушная скала приемлет жизнь и вид,

И росс бы совершен был новых дней в начале,
Но смерть рекла Петру: «Стой! Ты не бог, — не дале!».

(Мерзляков, 1958, с. 259–260)

⁸⁹ Подобные же оправдания мы можем встретить и в разбиравшихся выше стихах Петрова и Николева. Так, Петров в письме «На подносимую Ея Величеству высокую титулу, Великия Екатерины, премудрыя матери отечества 1767 года» писал:

Но что гласит Она? премудр есть Бог един,
Я ль имя Божие и честь себе присвою?
Да умудрит меня, да действует Он мною.

(Петров, III, с. 13–14)

Николев писал о той же Екатерине:

Не Бог... но человек на троне,
В святейшем смысле человек,
Рожденный ближним к обороне,
Рожденный ошастливить век,
.....
Не Бог... но в Нем же зрим Творца.

(Николев, II, с. 29)

Относительно эпигонов, однако, возникает вопрос, были ли эти оправдания свидетельствами сознательного отношения к проблеме сакрализации, или они были лишь развитием традиции подобных же оправданий у Ломоносова и Сумарокова и, таким образом, лишь одним из более изысканных способов восхваления монарха.

⁹⁰ Замечательно, что эта теория восходит во многом к толкованию 81-го псалма и в значительной степени напоминает вообще древнерусские учения о власти. Видимо, именно из древнерусской письменности Державин усваивает идею противопоставления праведного и неправедного царя, идею ограниченности праведной власти нравственным законом, идею справедливого суда как необходимого основания правого царского пути (см.: Державин, VII, с. 630; Державин, VI, с. 415; Державин, II, с. 220–222; Державин, III, с. 58, 663). Однако с этими идеями Державин сопрягает и свои собственные концепции. Столь характерную для послепетровской России сакрализацию монарха Державин не отбрасывает, но делает ее следствием праведности царя — сакрализация была бы непростительна, если бы относилась к любому монарху без разбора; она, однако, оправданна, когда обращена к царю, правящему согласно с законом и заповедями, когда царь есть образ Божий. Можно думать, что именно в рамках подобного построения Державин разрешал конфликт между обожествлением монарха и христианским

религиозным сознанием, который столь характерен для всей русской культуры XVIII в.

⁹¹ Правда, в XIX в. и в отношении к этому жанру наблюдаются попытки ограничить влияние барокко. Раздаются голоса, призывающие к тому, чтобы проповедь была не столько красноречива, сколько назидательна (см., например, об архимандрите Иннокентии Смирнове — Жмакин, 1885, с. 67). Из проповеди в значительной степени исчезает античная мифология, и вообще обращается внимание на ее неуместность в духовной литературе (см., например, Филарет, III, с. 62–63, 109; Филарет, 1883, с. 110). Имеются и другие проявления этой тенденции, которые, однако, лишь ограничивают продолжающую действовать барочную традицию.

⁹² Характерно, что, когда румынский господарь Александр Куза произвел реформу церковного управления, подобную той, которую в свое время осуществил Петр I (см.: Курганов, 1899, с. 170–171, 216–223, 336–346), что привело к разрыву румынской церкви с константинопольским патриархом, — митр. Филарет, как и весь русский Синод, был вынужден, осуждая румын, оправдывать вместе с тем каноничность управления русской церковью и противопоставлять ее церкви румынской. При том что румынский господарь прямо ссылался на пример Петра I и юридический статус современного русского Синода (Курганов, 1899, с. 451, 457–458), аргументация членов Синода (включая Филарета) выглядела казуистической самозащитой, попыткой скрыть от себя и от общества конфликт между христианским сознанием и растущей сакрализацией монарха, сопряженной с усиливающимся подчинением церкви государству (Курганов, 1899, с. 493–496, 496–506; Филарет, 1885–1888, V, с. 807–808, 834–839). Любопытно, что при всех стараниях представить положение вещей в России как соответствующее церковным нормам в отзыве русского Синода проскальзывает признание явно неканонического порядка учреждения этого органа Петром I (Курганов, 1899, с. 459). Столь же характерно для этой казуистики и высказывание Филарета о том, что духовную коллегию, «которую у протестанта перенял Петр», «провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод» (Филарет, 1885–1888, IV, с. 145 — под «протестантом» имеется в виду Г.-Ф. Лейбниц, выдвинувший проект коллегиального устройства, распространяющегося и на управление церковными делами).

⁹³ Ср. явный протест против сакрализации монарха у Алексея Толстого в «Песне о Потоке-Богатыре»:

От земнаго нас бога, Господь, упаси!
Нам Писанием велено строго
Признавать лишь небеснаго Бога!

(А. Толстой, I, с. 299)

Правда, Толстой говорит здесь о Московской Руси и характерным образом приписывает сакрализацию царя татарскому влиянию.

⁹⁴ Выражение «последний день» намекает на книгу Иннокентия «Последние дни земной жизни Иисуса Христа», т. е. означает именно Голгофу.

⁹⁵ Письмо Погодина опубликовано также — с некоторыми несущественными отличиями от цитированного текста — Барсуковым (XV, с. 134–137); публикация Барсукова кажется менее точной. Приводимые Погодиным слова Крылова о Глинке следует сопоставить с аналогичным высказыванием Пушкина в письме к Плетневу от 7 января 1831 г.: «Бедный Глинка работает как батрак, а проку все нет. Кажется мне, он с горя рехнулся. Кого вздумал просить к себе в кумовья! вообрази, в какое положение приведет он и священника и дьячка, и куму и бабу, да и самого кума — которого заставят же отрекаться от дьявола, плевать, дуть, сочетаться и прочие творить проделки. Нашокин уверяет, что всех избаловал покойник царь, который у всех крестил ребят. Я до сих пор от дерзости Глинкиной опомниться не могу» (Пушкин, XIV, с. 141). Имеется в виду стихотворение Ф. Н. Глинки «Бедность и утешение», где есть такая фраза: «Бог даст детей?.. — Ну что ж? — пусть он наш будет *кум!*» (Глинка, 1957, с. 408). Любопытно, что и в данном случае косвенным образом обнаруживается ассоциация Бога и монарха; именно то обстоятельство, что император Александр крестил детей, определяет (по мнению П. В. Нашокина) возможность восприятия Бога в соответствующей роли.

Роль дуальных моделей в динамике русской культуры

(до конца XVIII века)*

0. В самом широком смысле культура может пониматься как ненаследственная память коллектива, выражающаяся в определенной системе запретов и предписаний¹. Такое понимание никак не исключает, однако, аксиологического подхода к культуре: действительно, для самого коллектива культура всякий раз предстает как определенная система ценностей. Различие между названными подходами может быть сведено к разнице между внешней точкой зрения постороннего наблюдения и внутренней точкой зрения самого носителя культуры: аксиологический подход неизбежно предполагает учет именно внутренней точки зрения, т. е. самосознания культуры. Исследователи культуры и в этом случае занимают, естественно, отчужденную позицию постороннего наблюдателя: позиция внутреннего наблюдения выступает как предмет исследования. История культуры в этом смысле — это не только динамика тех или иных запретов и предписаний, но и динамика самосознания культуры, в той или иной мере объясняющая соответствующее изменение нормативных установок (т. е. предписаний и запретов).

Итак, культура — система коллективной памяти и коллективного сознания — одновременно неизбежно является некоторой единой для данного коллектива ценностной структурой. Потребность самоописания, связанная с необходимостью на определенном этапе ценностно и структурно упорядочить себя как целое, активно воздействует на культуру как описываемый феномен. Создавая для себя самой собственную модель, культура активно воздействует на процесс самоорганизации, организует

* В соавторстве с Ю. М. Лотманом

себя иерархически, канонизирует и исключает те или иные тексты. Модель эта в дальнейшем делается фактом истории культуры и, как правило, воздействует на представления потомства и концепции историков. Речь, однако, должна идти не о том, чтобы автоматически переносить модели самоописания культуры прошлого в текст исторического исследования, но о том, чтобы превратить их в специальный объект исследования как некоторый тип механизма культуры.

Наблюдения над историей русской культуры в рассматриваемый отрезок времени убеждают в отчетливом ее членении на динамически сменяющие друг друга этапы², причем каждый новый период — будь то крещение Руси или реформы Петра I — ориентирован на решительный отрыв от предшествующего. Однако одновременно исследователь наталкивается на ряды повторяющихся или весьма сходных событий, историко-психологических ситуаций или текстов. Регулярность подобных повторов не позволяет отмахнуться от них как от не имеющих глубинных оснований случайностей. Вместе с тем, нельзя отнести их и на счет реликтовых обломков предшествовавших культурных периодов: этому противоречит их устойчивость и активность в системе современных им культур. Анализ убеждает, что новые исторические структуры в русской культуре изучаемого периода неизменно включают в себя механизмы, воспроизводящие заново культуру прошлого. Чем динамичнее система, тем активнее механизмы памяти, обеспечивающие гомостатичность целого.

Специфической чертой русской культуры исследуемой эпохи в интересующем нас аспекте является ее принципиальная полярность, выражающаяся в дуальной природе ее структуры. Основные культурные ценности (идеологические, политические, религиозные) в системе русского средневековья располагаются в двуполусном ценностном поле, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны. Приведем некоторое частное рассуждение, из которого будет ясно, что имеется в виду. Загробный мир католического западного христианства разделен на три пространства: рай, чистилище, ад. Соответ-

ственно, земная жизнь мыслится как допускающая три типа поведения: безусловно грешное, безусловно святое и нейтральное, допускающее загробное спасение после некоторого очистительного испытания. Тем самым в реальной жизни западного средневековья оказывается возможной широкая полоса нейтрального поведения, нейтральных общественных институтов, которые не являются ни «святыми», ни «грешными», ни «государственными», ни «антигосударственными», ни хорошими, ни плохими. Эта нейтральная сфера становится структурным резервом, из которого развивается система завтрашнего дня. Поскольку преемственность здесь очевидна, нет необходимости ни ее структурно подчеркивать, ни сознательно и искусственно восстанавливать.

Система русского средневековья строилась на подчеркнутой дуальности. Если продолжить наш пример, то ей было свойственно членение загробного мира на рай и ад. Промежуточных нейтральных сфер не предусматривалось. Соответственно и в земной жизни поведение могло быть или грешным, или святым. Это распространялось и на внецерковные понятия: так, светская власть могла трактоваться как божественная или дьявольская, но никогда — как нейтральная по отношению к этим понятиям³.

Наличие нейтральной сферы в западном средневековье приводило к тому, что возникала некоторая субъективная непрерывность между отрицаемым сегодняшним и ожидаемым завтрашним днем. Идеалы антифеодалных мыслителей черпались из определенных сфер окружающей реальности — внецерковной государственности, бюргерской семьи — и переносились в идеальное пространство общественных теорий, где подвергались героической и моралистической трансформации. Нейтральная сфера жизни становилась нормой, а высоко семиотизированные сферы верха и низа средневековой культуры вытеснялись в область культурных аномалий.

В русской культуре соответствующего периода господствовала иная ценностная ориентация. Дуальность и отсутствие нейтральной аксиологической сферы приводило к тому, что новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена

всего. В этом смысле показательно, что обычное для западной культуры противопоставление положительного семейного мира отрицательному царству средневекового зла совершенно нерелевантно в русской культуре. Поэтому в момент распада средневекового сознания важная для западной ренессансной живописи трактовка образа Богородицы сквозь призму поэзии частного существования, семейного быта в русском искусстве отклика не нашла⁴.

Таким образом, динамический процесс приобретает в этих условиях принципиально иной характер: изменение протекает как радикальное отталкивание от предыдущего этапа. Естественным результатом этого было то, что новое возникало не из структурно «неиспользованного» резерва, а являлось результатом трансформации старого, так сказать, выворачивания его наизнанку. Отсюда, в свою очередь, повторные смены могли фактически приводить к регенерации архаических форм.

Возможность поступательного развития при таком последовательном и циклически повторяющемся «отрицании отрицания» определяется тем, что на каждом новом этапе, вследствие меняющейся исторической обстановки и, в частности, внешних культурных влияний, приобретает новая перспектива культурного развития, актуализирующая тот или иной семантический параметр. В результате одни и те же понятия могут наполняться на каждом этапе новым содержанием в зависимости от того, какова исходная точка развития.

Эти глубинные структуры развития и позволяют, собственно, говорить о единстве русской культуры на разных этапах ее истории. Именно в изменениях обнаруживается неизменное.

Сказанное в большой степени объясняет то обстоятельство, что для России — в разные исторические эпохи — не характерен консерватизм и, напротив, характерны реакционные и прогрессивные тенденции.

1. Одним из наиболее устойчивых противопоставлений, строящих русскую культуру на всем ее протяжении между крещением Руси и реформами Петра I, является оппозиция «старина ↔ новизна». Она оказывается столь активной и значительной, что

с субъективной позиции носителей культуры на разных этапах вбирает в себя или подчиняет себе другие важнейшие противопоставления типа: «Россия ↔ Запад», «христианство ↔ язычество», «правильная вера ↔ ложная вера», «знание ↔ невежество», «социальный верх ↔ социальный низ» и проч.

Разнице между субъективным переживанием этих понятий в сознании участников исторического процесса и смыслом, который они объективно обретают в целостном контексте культуры, сложной диалектике взаимопереходов и относительности их и будет в значительной мере посвящена данная работа.

1.1. Решающей вехой в самосознании Древней Руси явилось крещение. Именно в связи с этим событием мы встречаем впервые в источниках определение Русской земли как «новой», а русских — как «новых людей». В «Повести временных лет» Владимир в молитве, произнесенной после крещения, говорит: «Христе Боже, створивый небо и землю! призри на новыя люди сия»⁵. Иларион в «Слове о Законе и Благодати» называет Русскую землю: «новые мехи», в которые влило новое учение⁶. В данном случае для нас несущественно, что эпитет «новый» восходил, при характеристике новокрещенных народов, к определенной внешней традиции, поскольку в дальнейшем он приобрел в русской истории значительно более своеобразное и широкое значение.

Исполнено глубокого смысла то, каким образом совершается эта замена «старого» «новым». Как убедительно показал Е. Аничков, христианизации Руси предшествовала попытка создания искусственного языческого пантеона⁷: по-видимому, для создания «новой» христианской Руси психологически было необходимо создать консолидированный и в значительной мере условный образ «старой».

Сама же христианизация протекала как демонстративная мена местами старой (языческой) и новой (христианской) религии. Внешним, но весьма значительным проявлением этого было пространственное перемещение святынь в процессе крещения: идол Перуна был свержен с киевских гор на Подол, т. е. на то место, где тогда находилась христианская церковь св. Ильи

(христианский двойник Перуна), а христианская церковь была построена наверху, на месте прежнего языческого капища⁸. Итак, происходит радикальная мена «верха» и «низа». Владимир (как затем и Петр) как бы переворачивает сложившуюся систему отношений, меняя плюсы на минусы, он не просто принимает новую систему ценностей, заменяя старое новым, но вписывает старое в новое — с отрицательным знаком.

Крещение Руси имело характер широкой культурно-политической перемены и связано было с вхождением ее в ареал воздействия Византии. Тем более заметны весьма ранние тенденции к отталкиванию от византийского влияния и стремление поставить греков и их империю иерархически ниже Русской земли. Показательно, что это стремление порождает квалификацию Византии как «старого» государства и противопоставление ее «новой» Руси. Уже Иларион, торжествуя по поводу приобщения Руси к всемирному христианству, уничижительно отзывается о старокрещенной Византии, приравнивая ее ветхому завету и Агари, управляемым принудительным законом, и противопоставляя Руси — Сарре и благодати нового завета⁹. В дальнейшем эти тенденции приобретают особенно отчетливое выражение в период господства концепции «Москва — третий Рим», когда после падения Константинополя Россия осознает себя в качестве единственного оплота православия и усиливаются мессианские настроения. Необходимо иметь в виду, что крушение Византийской империи приблизительно совпало по времени со свержением русскими татарского ига. Итак, если в самой Византии имело место торжество мусульманства над православием, то на Руси совершилось обратное: торжество православия над мусульманством. Византия и Русь как бы поменялись местами, в результате чего Русь оказалась в центре православного — а тем самым и христианского мира¹⁰.

Еще прежде на Руси пользовались популярностью слова черноризца Храбра, утверждавшего приоритет святости славянского языка перед греческим, поскольку греческий язык создан язычниками, а церковнославянский — святыми апостолами. В оригинальной статье о сотворении русской грамоты, внесенной

в состав Толковой Палеи, но дошедшей и в других списках, русская грамота, наряду с русской верой, признается богооткровенной, независимой от греческого посредства. Здесь говорится: «Се же буди вѣдомо всѣми языки и всѣми людми, яко русский языкъ ни откуду же пріа вѣры сеа святыа, и грамота русскаа ни кым же явлена, но токмо самѣмъ богомъ въседръжителемъ, отцемъ, и сыномъ и святымъ духомъ. Владимиру духъ святыи въдохнулъ вѣру пріати, а крещеніе от грекъ и прочіи нарядъ церковныи. А грамота русскаа явилася, богомъ дана, въ Корсуни русину, от нея же научися философъ Константинъ, и оттуда сложивъ и написавъ книги русскимъ языкомъ [по другому списку — «гласаамъ»]. . . Тѣи же мужъ русинъ живяше благовѣрно, постом и добродѣтелию въ чистѣи вѣрѣ, единъ уединився, и тѣи единъ от русскаго языка явися прежде крестіанъ, и невѣдом никымъ же, откуду есть»¹¹.

1.2. Устойчивое осознание русской земли как «новой» парадоксально сочетается с активизацией весьма архаических культурных моделей. Само понятие «нового» оказывается реализацией представлений, корни которых уходят в глубочайшую старину. При этом можно отметить две модели построения «новой культуры»:

1) Сохраняется глубинная структура, сложившаяся в предшествующий период, однако она подвергается решительному переименованию при сохранении всех основных старых структурных контуров. В этом случае создаются новые тексты при сохранении архаического культурного каркаса.

2) Меняется самая глубинная структура культуры. Однако и меняясь, она обнаруживает зависимость от существовавшей ранее культурной модели, поскольку строится как «выворачивание ее наизнанку», перестановка существовавшего с переменной знаков.

Наглядным примером этого являются пути проникновения дохристианских языческих представлений в культурную систему христианства. Языческие боги имеют двойственную судьбу: с одной стороны, они могут отождествляться с бесами, занимая таким образом отрицательное, но вполне узаконенное положение.

ние в системе новой религии. С другой стороны, они же могут объединяться с функционально замещающими их христианскими святыми. Как бесы они могут даже сохранить свое имя, как святые — только функцию. Так, Волос ~ Велес превращается в беса «волосатика», лешего и проч. и одновременно трансформируется в св. Власия, св. Николая и св. Георгия¹². Мокошь продолжает жить как одноименная нечистая сила (ср. диалектное *мокошь* в значении «нечисть»¹³; интересно, что в современных диалектах соответствующее слово имеет значение «непотребная женщина»¹⁴, ср. в городском жаргоне XVIII–XIX вв. *венера* в том же значении) и, вместе с тем, явно объединяется с Параскевой-Пятницей¹⁵ и даже с Богородицей¹⁶.

Совершенно аналогично и места, на которых были расположены языческие капища, могли иметь двойную судьбу: могла сохраниться функция святости с заменой языческого божества христианским святым (фактически — с переименованием божества), но могло произойти и противоположное: сохранение природы божества (порой, включая наименование), но с переменной функции на диаметрально противоположную: место могло становиться «нечистым», обиталищем бесов. Интересен пример того, как обе эти точки зрения, существуя в различных культурных аудиториях, могли перекрещиваться, создавая как бы двойное «прочтение» одному и тому же культурному факту. С одной стороны, известен обычай, утвержденный на Руси авторитетом Владимира Святого, строить христианские церкви на месте языческих капищ. С другой, показательна легенда «О вере и великом Василии Кессарийском», описывающая, как церковь во время обедни была поражена громом, т. к. она была построена на «мольбище идольском» и за алтарем оставались береза и камень¹⁷. Точно так же в Новгороде на том месте, где стоял брошенный в Волхов идол Перуна, был поставлен монастырь (так называемый «Перунский монастырь»), и вместе с тем еще в XVI в. на этом месте ежегодно происходили языческие оргии¹⁸.

Конечно, место бывшего капища могло восприниматься как преемственно святое прихожанами, для клира же такое строительство воспринималось как освящение нечистого места и из-

гнание беса из его собственного предела¹⁹. Однако существенно, что в обоих случаях место воспринималось как безразличное к оппозиции «святое — нечистое» и противостояло нейтральным территориям. Возможность мены членов этой оппозиции подтверждалась превращением святого в нечистое: известно, что брошенные церкви — излюбленное местопребывание нечистой силы (ср. «Вий» Гоголя).

Для судеб языческих капищ в христианском мире интересными примерами являются постройки типа бани, овина или кузницы. Есть основания полагать, что переживание этих мест как «нечистых» связано с их особенной сакральной отмеченностью в дохристианском быту восточных славян, т. е. с их специальной ролью родовых (домашних) храмов. Иными словами, языческие капища продолжали сохранять свою культовую функцию и в христианский период — хотя и с отрицательным знаком. Показательно, в частности, устойчивое представление о том, что власть в бане принадлежит не крестной, а нечистой силе (в христианском сознании это осмысливается таким образом, что крестная сила как бы отворачивается от этого места, как и от других «нечистых» мест: действительность нечистой силы связывается вообще с Божьим попусшением). Соответственно, те колдуны, которые никогда не посещают церкви, в праздники, когда народ идет в церковь, уходят в баню²⁰, точно так же баня выступает как традиционное место гадания, волхования, магического врачевания и, конечно, произнесения заговоров; культовая роль бани достаточно отчетливо выступает и в свадебном обряде, где банные ритуалы по существу не менее обязательны, чем церковное венчание: одно дополняет другое. Вполне естественно, ввиду всего сказанного, что в русском фольклоре к бане может применяться название *божена*, означающее, собственно, «храм»²¹. Не менее характерно и распространенное представление о том, что в баню приходят молиться нечистой силе (по существу, произносимые в бане заговоры и могут рассматриваться как своего рода молитвы), как это выражено, например, в следующей белорусской песне:

Сярёд сяла Воўчковскаго,
То то! [припев со стуком и топотом]
Туту стояла лазня дубовая:
Ту, ту, ту! [припев со стуком]
А ходили дѣтjюшки богу помолиться,
Стоўб обнимали, печь цаловали,
Перяд Сопухой крыжом ляжали,
Яны думали: Прячистая,
Анож Сопуха — Нячистая!²²

Таким образом, в быту православной Руси могли сохраняться дохристианские формы поведения в качестве узаконенного анти-поведения. В определенных местах и в определенное время христианин вынужден был вести себя «неправильно», с точки зрения норм христианского поведения. Правильное поведение в неправильном месте и в неправильное время воспринималось бы как кошунственное, т. е. греховное. Так, например, во время святок или в некоторые другие моменты календарного обрядового цикла, а также во время посещения «нечистых» мест, как в пределах русской земли, так и при вступлении в «басурманские» земли, следовало реализовать особое поведение, нормы которого были противоположны «правильному»²³. Практически это приводило к консервации норм языческого поведения.

Новая (христианская) культура в значительной степени конституировала себя, противопоставляя старой — и таким образом старая языческая культура в качестве анти-культуры выступала как необходимое условие культуры как таковой. Тем самым, та «новая культура», которая мыслила себя как отрицание и полное уничтожение «старой», практически являлась мощным средством сохранения этой последней, включая в себя как унаследованные тексты, так и сохраненные формы поведения при зеркальной перевернутости функций.

В итоге бытовое православие является неоценимым источником для реконструкции восточнославянского языческого культа.

1.3. Существенным моментом при самоопределении того или иного явления культуры неизбежно делается полемика с враж-

дебными ей идеологиями, поскольку в процессе такой полемики происходит формулировка собственной позиции и показательная трансформация позиции противника. Христианизация Руси повлекла за собой не только необходимость для «новой веры» определиться по отношению к язычеству, но и вовлекла русских людей в полемику между восточным и западным христианством. Возникла необходимость занять определенное место в этом коренном идеологическом споре эпохи. Язычество и «латинство» были явлениями принципиально различного порядка. Разница эта ясно осознавалась древнерусскими книжниками, которые могли даже утверждать, что латинские еретики хуже язычников «зане неможно блюстися ихъ, а поганыхъ мощно. Латина Евангеліе и Апостолы имѣють и ины святыя, и во церковь ходять; но и вѣра ихъ и законъ нечистъ; всю землю осквернили суть»²⁴. Иными словами, «латинство», в отличие от язычества, воспринималось как кощунственное пародирование подлинного христианства — внешне ему подобное, но наполненное иным содержанием — так сказать, православие наизнанку. Язычество и католицизм противопоставляются при этом как отсутствие информации (энтропия) — ложной информации.

Но в то же время возможно и принципиально другое понимание язычества, когда оно трактуется как ложная вера. В этом случае язычество и католицизм объединяются в перспективе православного сознания в их антитетической противопоставленности истинной вере. И язычники и «латина» выступают для православного христианина Киевской Руси как носители «чужой» веры, они полемически отождествляются, и им начинают приписываться некоторые общие признаки. Отсюда возникает синкретический образ «чужой веры» вообще. Древнерусские книжники могут говорить о «Хорсе-жидовине» и «еллинском старце Перуне»²⁵. Поскольку язычество мыслилось как не-православие, то и не-православие стало мыслиться как язычество.

Это приводило к интересным последствиям. Мы видели, как православие приняло в себя в виде узаконенных форм анти-поведения определенные нормы дохристианского быта. Те-

перь происходило обратное: формы анти-поведения приписывались «латинам», образ которых конструировался из православных представлений о «нечистом» мире и запрещенных действиях. В результате западному христианству приписывались наряду с другими «нечестиями», и реальные черты поведения русского язычества. Это обстоятельство делает полемические сочинения «на латины» источником, который нельзя игнорировать при реконструкции восточнославянского язычества.

Так, древнерусский обличитель латин, исходя из известного ему русского выражения «мать сыра земля», которое в ушах его отчетливо звучало язычеством, уверенно приписывал подобные представления католикам: «Землю глаголють материю». А из этого исходного положения он тут же безошибочно реконструировал и весь текст мифа: «... аще имъ есть земля мати, то отецъ имъ есть небо»²⁶. Пример этот исключительно показателен и для механизма реконструкции «латинства» в сознании древнерусского человека, и как свидетельство того, что антиязыческая направленность древнерусского христианства подразумевала включение в это последнее механизмов самостоятельного порождения правильных языческих текстов, т. е. включение язычества в актуальную культурную память древнерусского христианства. Итак, если язычество понимается как чужая вера, то католицизм, в свою очередь, приобретает фактически признаки старой веры.

Для отождествления католицизма и язычества характерно также утверждение, что «латины» ходят в церковь в «половчатыхъ ризахъ» и в «угорятъ клобуцъ»²⁷. Вне зависимости от исторической достоверности этого сообщения, знаменательно само приравнивание языческой половецкой и католической венгерской одежды.

Примечательный пример такого же рода находим в обличении католиков в Минеях митрополита Макария: «В первую же ночь лежить с невѣстою попъ въ олтари за трапезою, положивъ на коврѣ, и прекръститъ женскую срамоту и цѣлуеть въ срамоту. И речеть: то ми еси была мати, а нынѣ ми еси жена. И тако съ нею лежить, и сквернѣ уже изшедши изъ невѣсты на коверъ

и измывъ и ижжемъ той коверъ, и тою скверною кропать люди по церкви»²⁸. Излишне говорить о том, что никаких реальных параллелей к описанному обряду у католиков не было. Не менее очевидно, что свидетельство это, наряду с фантастическими деталями, содержит данные о глубоко архаических обычаях, уходящих корнями в самую далекую старину. Хотя нельзя исключить и того, что в сознании автора данного сочинения задержались воспоминания о каких-то архаических обрядах этого рода, однако естественнее думать, что соответствующие представления порождались и самостоятельно механизмом запретов. В этом случае можно считать, что христианство Киевской Руси включало в себя механизмы порождения — в полемических целях — языческих текстов, т.е. включало в себя структурную память о культурном опыте прошедших времен.

«Новизна» не только сложно инкорпорировала в себя «старину», но и являлась ее генератором, субъективно осознавая себя ее антиподом.

1.3.1. И много позже, на самых разных этапах исторического развития, полемическая или негативная ориентация может приводить к порождению языческих текстов и даже к регенерации языческих ритуалов. В ряде случаев это обусловлено антиклерикальными тенденциями²⁹. Так, Степан Разин, демонстративно отказываясь от церковной обрядности, заставлял венчающихся с пляской обходить вокруг дерева, т.е. по существу возродил соответствующий языческий обряд³⁰ (память о котором сохранялась в фольклорных текстах, в пословицах и т.п.). Равным образом после революции «бывали случаи, когда молодые, желая обойтись без церковного венчания, боялись сказать об этом старикам. Они уезжали из своей деревни как будто бы в соседнее село — за несколько верст — в церковь, но, не доезжая туда, останавливались в лесу, слезали с повозки и „абхадили с зажженными свечьми вакруг ели“»³¹.

Не исключено, что подобным же образом может быть понято и поведение стригольников, у которых наблюдаются вообще явные черты языческого поведения (в частности, моления на распутьях³², культ Матери Земли³³ и т.п.). Можно предполо-

жить, что при этом имеет место не сохранение традиции языческого поведения, а именно регенерация поведения такого рода, обусловленная отказом от церковной организации.

Возрождение языческих обрядов может наблюдаться у сектантов и в некоторых крайних толках старообрядцев-беспоповцев. Так, у беспоповцев безбрачных согласий отказ от церковного венчания привел к складыванию умыкания невесты, практиковавшегося до самого последнего времени. При этом в обычай «свадьбы уходом» может входить венчание около дерева или озера³⁴. Не менее показательны, что некоторые старообрядческие секты хоронят своих покойников в лесу, т. е. там, где обыкновенно хоронятся так называемые «заложные» (нечистые) покойники³⁵; вместе с тем, этот обычай совпадает со славянским языческим обычаем хоронить в лесу или в поле, о котором сообщал еще Козьма Пражский³⁶.

Подобные обряды наблюдаются в тех старообрядческих согласиях, которые считают, что пришествие Антихриста уже совершилось: поскольку миру Антихриста приписывается заведомая перевернутость, постольку отталкивание от этого мира может фактически приводить к возвращению к языческим формам. Однако возрождение (или продолжение) языческого погребения может наблюдаться не только в старообрядческой среде. Любопытный пример такого рода находим в мемуарах В. С. Печерина, который описывает, как священник отказался хоронить самоубийцу на кладбище: «Вот так его и зарыли в одном из курганов», — пишет Печерин³⁷. Альтернативой захоронения в освященной земле кладбища является могила в кургане, который мыслится как некоторое языческое («нечистое») пространство³⁸. Точно так же и в других случаях захоронения «заложных» покойников могло иметь место, в сущности, языческое поведение³⁹.

2. Позднее русское средневековье, в отличие от раннего периода, в значительной мере шло под лозунгом «старины». Именно с понятием «старого» и «исконного» стали ассоциироваться наиболее высокие аксиологические критерии. Однако историк, безусловно доверившийся этой субъективной ориентации на ста-

рину, рисковал бы сделаться жертвой уже знакомого нам смещения понятий.

2.1. Широко распространившееся в различных слоях населения в XVII в. недовольство всем укладом русской жизни, практически выражавшееся в ряде народных движений, облекалось в формы требований возврата к старине. При этом понимание «старины» порой бывало весьма своеобразным. Значительное распространение получила концепция, согласно которой резко противопоставлялся прекрасный Божий мир ужасному нестроению мира человеческого. Естественным следствием этого было требование возврата к исконному природному порядку. Так, характерно, что в «Сборнике Кирши Данилова» (состав датируется XVII в., запись, вероятно, началом XVIII в.) трижды повторяется торжественный запев, утверждающий широту, простор и благолепие природного мира: «Высота ли, высота поднебесная. . . ». Однако функция этого запева показательно трансформируется во всех трех текстах. В первом — «Про Саловья Будимеровича» он фигурирует в гармонии с основным содержанием былины и дает картину эпического простора⁴⁰. Во втором — былине «Агафонушка» — он травестийно вывернут наизнанку:

Высока ли высота потолочная,
Глубока глубота подпольная,
А и широко раздолье — перед печью шесток,
Чистое поле — по подлавечью,
А и синее море — в лохани вода. . .⁴¹

«Простор» в эпическом былинном мире пародийно противопоставляется «тесноте» в реальной окружающей жизни. А теснота для XVII в. — прозрачная метафора социального зла. Она в определенной мере основана на противопоставлении захвата земель в центральных областях России помещиками простору «ничьих» земель и вод в неведомых далеких окраинных краях. Это вызывает третье употребление запева — обобщенное противопоставление добра в природе и зла, царящего в человеческом обществе, — гармонии и красоты в первой и распада всех связей во втором:

Высока ли высота поднебесная,
 Глубока глубота акиян-море,
 Широко раздолье по всей земли,
 Глубоки омоты Непровския,
 Чуден крест Леванидовской,
 Долги плеса Чевылецкия,
 Высокия горы Сорочинския,
 Темны леса Брынския,
 Черны грязи Смоленския,
 А и быстрыя реки понизовския.
 При царе Давыде Евсеевиче,
 При старце Макарье Захарьевиче,
 Было беззаконство великое:
 Старицы по кельям — родильницы,
 Чернецы по дарогам — разбойницы,
 Сын с отцом на суд идет,
 Брат на брата с боем идет,
 Брат сестру за себя емлет⁴².

Идеи такого рода были близки и протопопу Аввакуму: «. . . Горы высокія, утесы каменные и зѣло высокія, — дватцеть тысящъ верстѣ и болши волочился, а не видалѣ нигдѣ такихъ горѣ. На верху ихъ полатки и повалуши, врата и столпы, и ограда, — все богодѣланное. Чеснокъ на нихъ и лукъ ростетѣ болши романовскаго и слатокъ добрѣ. Тамъ же ростутѣ и конопли богорасленные, а во дворахъ травы красны и цвѣтны, и благовонны зѣло. Птиц зѣло много, гусей и лебедей, — по морю яко снѣгъ, плаваеѣтѣ. Рыба в немъ — осетры и таймени, стерледи, омули, и сига, и прочихъ родовъ много; и зѣло жирна гораздо, — на сковородѣ жарить нельзя осетрины: все жиръ будетѣ. Вода прѣсная, а нерпы и зайцы великіе в немъ; во акіанѣ, на Мезени живучи, такихъ не видалѣ. А все то у Христа надѣлано челоѣка ради. . . А челоѣкѣ, суетѣ которой уподобитѣя, дніе его, яко снѣ, переходяѣтѣ; скачетѣ, яко козелѣ; раздуваеѣтѣя, яко пузырѣ; гнѣваеѣтѣя, яко рысь; съестѣ хошетѣ, яко змія; ржетѣ зря на чюжую красоту, яко жребя; лукавствуетѣ, яко бѣсь»⁴³. Представление о божественном и прекрасном природном порядке ясно выражено и в рассказе Аввакума о том, как он молился

о здравии кур: «Богу вся надобно: и скотинка, и птичка во славу Его»⁴⁴.

Показательно, что мысль, отвергающая весь реальный общественный порядок во имя природного и объективно таящая в себе глубочайшее отрицание, предсказывающее идеи Руссо и Л. Толстого, субъективно переживалась как проповедь старины. Новизной здесь оказывалась вся человеческая история, а «старинной» — исконный божественный порядок.

Образ «старины» был глубоко антиисторичен и ориентирован на разрыв с реальной исторической традицией⁴⁵.

2.2. Представление о том, что движение вперед есть возврат к утраченной правде (движение в будущее есть движение в прошлое) распространилось настолько широко, что захватывало противоположные общественные группировки. Так, стремление никониан «исправить» церковные тексты опиралось на представление об исконно правильном — греческом — порядке. Дальнейшая же история представлялась в виде постепенной порчи и следующего за ней возрождения.

Для старообрядцев характерна инверсия исторического времени. Вместо диахронии: «старое, языческое» и «новое, христианское» — в их сознании возникает противопоставление диахронии другого типа: «старое, христианское» и «новое, языческое», где «языческое» равнозначно «сатанинскому». Обращенность времени у старообрядцев, выражавшаяся в том, что язычество в их сознании располагалось после христианства, а не до, бесспорно, вытекала из общего эсхатологизма их мышления, ориентированного на конец, а не на начало исторического движения⁴⁶. В свою очередь, поскольку зло мыслилось как занесенное на Русь извне, результат общения с еретиками, постольку язычество и еретичество объединялось в единый образ еретического Запада. Характерно неразличение Аввакумом внутреннего членения западного мира: «соблудиша римстїи людїе и весь Западъ»⁴⁷; «мы же, правовѣрніи, сіе блядское мудрованіе Римскаго костела и выблядковъ его, поляковъ и Кїевскихъ уніать, еще же и нашихъ никонїанъ, за вся ихъ нововводныя коби ере-

тическія анафемѣ трижды предаемъ»⁴⁸; «все пофряжьскому, сирѣчь понѣметцкому»⁴⁹.

Таким образом, проблема «старое ↔ новое» трансформируется в антитезу: «Русская земля ↔ Запад». Поскольку правильное, Божье, исконно, а греховное, дьявольское есть результат порчи, т. е. новизна, — Запад мыслится как «новая» земля. Положительные понятия: благочестие, православие получают эпитет «древние», а все греховное воспринимается как «нововведенное». В связи с этим полемика с дохристианскими представлениями — древним язычеством — теряет актуальность: она полностью исчезает из литературы, заменяясь выступлениями, с одной стороны, против никониан, с другой, — против староверов. Зато обличение Запада приобретает особую актуальность. За Западом окончательно закрепляется представление не только как об исконно «новой» земле, но и как о «вывернутом», «левом» пространстве⁵⁰, т. е. пространстве дьявольском.

Для понимания резко отрицательного отношения к никоновским реформам в широких слоях русского общества необходимо иметь в виду, что в целом ряде случаев новые обряды могли рассматриваться как перевернутое отображение старых. Так, хождение посолонь заменяется хождением против солнца, в литургийном действе правая и левая сторона поменялись местами и проч. Поскольку «вывернутый», «левый» мир в условиях русского двоеверия воспринимался как антихристианский, то никоновские реформы могли смыкаться в культурном сознании с языческими или колдовскими обрядами (ср. хождение против солнца и действие левой рукой в разнообразных магических ритуалах). Одновременно в той мере, в какой никоновские реформы ассоциировались с латинством, сама западная культура могла восприниматься как колдовская.

Вместе с тем, с новообрядческой точки зрения подобные представления, являвшиеся результатом «прочтения» реформ в свете предшествующего культурного опыта, должны были трактоваться как «невежество». Таким образом, невежество именовалась связь с накопленной предшествующим культурным развитием памятью, а разрыв с ней воспринимался как «просвеще-

ние». «Помнить» — означало быть невеждой, «забыть» — просветиться. Интересно отметить, что полстолетия спустя Петр I совершал многочисленные действия, относительно которых он не мог не знать, что они должны были восприниматься как знаки святотатства или даже печать Антихриста. Однако он умышленно игнорировал такое прочтение как невежественное⁵¹.

Существенно отметить, что первоначально, в момент церковного раскола, позиции обеих спорящих сторон оказывались достаточно сходными: оба лагеря бросали друг другу упреки в одном и том же — нарушении православия. Это приводило к тому, что на платформе старообрядчества мог стоять эмоциональный новатор Аввакум, между тем, как взгляды Никона, в перспективе иосифлянства, оказываются достаточно традиционными. Для каждой партии противоположная группировка — язычники в широком смысле слова, хотя в одном случае подчеркивалось «невежество» (ср. традиционное наименование язычников в полемической христианской литературе: «невегласи»), а в другом — «демонизм».

В дальнейшем старообрядческая позиция законсервировалась в стабильно-традиционных формах, тогда как новообрядческая идеология была открыта для новых культурных влияний. Это обстоятельство обуславливало все более и более широкое проникновение в новообрядческую церковную культуру ренессансно-барочного мировоззрения⁵². Данные процессы весьма заметны в живописи (ср., в частности, известный трактат Иосифа Владимирова), в архитектуре⁵³. Особенно знаменательна в этом смысле полемика о хомовом и наречном пении, с одной стороны, и о единогласном и многогласном пении, с другой, которая возникает в середине XVII в.⁵⁴. Весьма характерно, в частности, что сторонники пения «на речь» ведут полемику одновременно и с хомонией, и с многогласием, т.е. эти два явления, вообще говоря совершенно различные, органически объединяются в новом культурном сознании; одновременно ведется борьба и со всевозможными глоссолалическими вставками, сохранившимися в церковном пении (типа *аненаек* или *табуе*). Причины этого станут понятны, если иметь в виду, что как

хомовое, так и многогласное пение (чтение) существенным образом не ориентированы на восприятие человеческой аудиторией. Словесное содержание при таком исполнении может быть непонятно, что свидетельствует об ориентированности его на точку зрения Высшего Адресата: принципиальную важность получает сам момент произнесения на сакральном языке. Церковная служба, так сказать, понимается как коммуникация с Богом, а не с человеком, и, соответственно, единственно важным представляется объективный смысл произносимого текста, в принципе абстрагированный от субъективного его восприятия. Между тем, противоположный способ исполнения может быть сопоставлен с тенденцией перевода сакральных текстов на общенародный язык и ориентирован именно на понятность человеческой аудитории. С позиции новой ренессансной культуры как хомовое, так и многогласное пение не могли восприниматься иначе, как невразумительное и невежественное. Однако с исторической точки зрения они представляются плодом длительной и изощренной культурной традиции.

В связи с этим можно отметить, что с точки зрения одной из конфликтующих сторон «знание» заключалось в овладении длительной и детально разработанной традицией, а «невежество» — в отказе от нее. С позиции другой — «знание» мыслилось как забвение традиции во имя краткого и рационального, «ясного как солнце» сознания, а «невежество» усматривалось в следовании всем извивам традиционного мышления. Снова обе стороны едины в исходной классификации, расходясь лишь в оценках⁵⁵.

3. XVIII век пришел под знаменем новизны. «Новое» отождествлялось с хорошим, ценным, достойным подражания, «старое» же мыслилось плохим, подлежащим слому и уничтожению. Россию люди петровской эпохи представляли себе то в образе «отродившегося в новый вид» существа, то новорожденного младенца. В «Слове похвальном о баталии Полтавской» Феофан Прокопович призывал «Россию отрожденную, возмощую, и совершенно возрастшую»⁵⁶. Представление о полном и коренном преобразовании России под властью Петра I Феофан

Прокопович выразил известными словами: «Август он Римский Император, яко превеликую о себе похвалу, умирая проглагола: *Кирпичный, рече, Рим обретох, а мраморный оставляю*. Нашему же Пресветлейшему Монарху тщета была бы а не похвала сие пригласити; исповести бо воистинну подобает, деревяную он обрете Россию, а сотвори златую» (из «Слова похвального в день рождения . . . Петра Петровича») ⁵⁷. Петр I, намечая в 1724 г. «сенс» торжественного стихотворения, который стихотворцам лишь «пространно развести надлежит», нашел другой образ — слепоты и прозрения. По словам Петра, противники России поклялись держать ее в слепоте, «чтобы нас не допускать до света разума во всех делах, а наипаче в воинских». Но Бог сотворил чудо: они сами ослепли и не заметили чудесного преобразования России, «яко бы закрыто было сие пред их очесами» ⁵⁸.

Все эти образы сводятся к одному — мгновенному, чудесному и полному преобразению России под властью императора Петра. Синтетическую формулу нашел Кантемир:

Мудры не спускает с рук указы Петровы,
Коими стали мы вдруг народ уже новый. . . ⁵⁹

Образ «новой России» и «нового народа» сделался своеобразным мифом, который возник уже в начале XVIII столетия и был завещан последующему культурному сознанию. Представление о том, что культура XVIII в. составляет совершенно новый этал, отделенный от предшествующего развития, настолько глубоко укоренилось, что, по сути дела, не подвергалось сомнению; споры могли вестись о том, произошел ли разрыв со стариной в конце или середине XVII в., имел ли он мгновенный или постепенный характер и, наконец, как надлежит к нему относиться в перспективе последующей русской истории: как к событию положительному, обеспечившему быстрый культурный прогресс России, или как к явлению отрицательному, повлекшему за собой утрату национальной самобытности. Однако самый факт принимается всеми почти в том виде, в каком его сформулировала сама исследуемая эпоха. Считается, что культура XVIII века имела последовательно светский, государственный и антицер-

ковный характер и этим противостояла допетровскому периоду. Одновременно этот же процесс предстает перед нами в облике последовательной европеизации русской культуры.

Между тем, ближайшее рассмотрение убеждает в том, что новая (послепетровская) культура значительно более традиционна, чем это принято думать. Новая культура строилась не столько по моделям «западной» (хотя субъективно переживалась именно как «западная»), сколько по «перевернутому» структурному плану старой культуры. Именно здесь происходило явное отделение подлежащего изменению более поверхностного культурного слоя от всех глубинных форм, которые в новых ипостасях сознания выступали лишь с большей яркостью.

Кошунственный, антицерковный характер новой культуры демонстрировался ею с подчеркнутым усердием⁶⁰. Тем более интересно, что создание новой культуры обнаруживает константные модели церковно-средневекового типа (эти последние, конечно, — лишь проявление устойчивых моделей, организующих историю русской культуры на всем ее протяжении, включая, как можно полагать, и дохристианский, и христианский периоды).

3.1. Известно определяющее значение для культуры XVIII в. слов *просвещение* и *просветитель*, которые легли в основу самых коренных представлений «века Разума». Однако слова эти не были неологизмами — их знала допетровская Русь. «Просвещати . . . значит: крестить, сподобить св. Крещения»⁶¹. Именно в этом значении употребляет слово *просветитель* церковное песнопение, обращенное к Владимиру Святому: «Правовѣрю наставнице и всея Руси просвѣтителю, крещениемъ просвѣтилъ еси всѣхъ насъ»⁶². «Просветителем» назвал Иосиф Волоцкий свое сочинение против еретиков. Однако это же выражение стало применяться еще при жизни Петра I к нему как к создателю светской европеизированной культуры. В этом смысле создание новой, разрушающей традиционное православие культуры осмыслялось как второе крещение Руси. В этом отношении интересна трагикомедия Феофана Прокоповича «Владимир». Сопоставление петровской реформы и апостольского про-

свещения Руси не было индивидуальным изобретением Прокоповича. В «Журнале или поденной записке . . . Петра Великого» читаем: «Тогдаж [1699 г.] учинил Российский орден святого апостола Андрея, того ради, понеже народ Российский первое начало Христианские веры от него восприял»⁶³.

В «трагедокомедии» Ф. Прокоповича Владимир — просветитель Руси — выступает в очевидной роли alter ego Петра I. Реформа христианизации Руси (=«просвещения») должна вызвать у зрителей ассоциации с петровской реформой. Одновременно противники Петра из рядов православных иерархов изображаются в комедии в виде языческих колдунов, стремящихся с помощью бесов остановить просвещение Руси. Происходит исключительно показательная подмена ролей при сохранении общего идейного сценария. То, что под жрецами Жериволом, Пиаром и Куроядом следует подразумевать именно церковных противников Петра, явствует из прямых текстовых параллелей. В «трагедокомедии», когда Владимир заявляет о своем желании «закон изменить», Жеривол заявляет, что для этого нет необходимости:

Непотребна измѣна, идѣже ни мало
Зла не обрѣтается. В нашем же уставѣ
кий порок ест?⁶⁴

Ср. из «Слова при начати Святейшего Правительствующего Синода в присутствии его имп. величества Петра Первого» (1721): «Но о окаянных времен наших! суть и мнози суть, котории всепагубным безпечалием учения, проповеди, наставления Христианская, то есть, единый свет стезям нашим, отвергати не стыдятся, к чему де нам учителя, к чему проповедники? . . . у нас, слава богу! все хорошо, и не требуют здравии врача, но болящии . . . Какой бо у нас мир? какое здравие наше? До того пришло, что всяк, хотя бы пребеззаконейший, думает себе быти честна и паче прочих святейша, как френетик: то наше здравие . . . До того пришло, и в тая мы времена родилися, когда слепии слепых водят, самии грубейшии невежди богословствуют, и догматы смеха достойныя пишут»⁶⁵.

Сторонник православия отождествляется с суевером, который «как френетик» «во предании бабим баснем скоро веруется», рационализм же осмысливается как «прямая вера», а государь, поборник западного просвещения, приобретает черты равноапостольного князя Владимира.

3.2. Не менее показательны и то, что черты бытового вольнодумства, переходящего в то практическое безбожие, которое в среде русского дворянства встречается значительно чаще, чем теоретический философский атеизм, — часто приобретают характер не отказа от веры, а перехода в другую веру. Внимание часто концентрируется не на аргументах, а на самом факте «получения» безверия и личности того, кто его «передал». В нем не убеждают, а к нему приобщаются. Вспомним известную запись Фонвизиним слов Г. Теплова о споре его с атеистом: «Отрицающий кричал: „Нечего пустяки молоть; а Бога нет!“ Я вступился и спросил его: „Да кто тебе сказывал, что Бога нет?“ — „Петр Петрович Чебышев вчера на Гостином дворе“, — отвечал он. „Нашел и место!“ — сказал я»⁶⁶. Сам же Фонвизин в беседе с Тепловым так изъяснял свой метод решения вопроса о бытии Божиим: «Я начинаю, — отвечал я, — с рассмотрения, какие люди отвергают бытие Божие и стоят ли они какой-нибудь доверенности»⁶⁷. То, что перед нами не переход к философским воззрениям от религиозных, а замена одной веры другой, доказывается тем, что центр внимания перенесен на вопрос о том, от кого можно получить истинную веру, кем передано данное убеждение и — что очень показательно — в правильном ли месте оно получено.

То, что историки культуры, изучающие сознание русского заурядного дворянина XVIII в., принимают за внешний европеизированный лоск, под тонкой корой которого они обнаруживают допетровский бытовой кряж, может иметь и иную природу.

Допетровская культура не изгнала из сознания православного христианина мир языческих представлений. Они сохранились в облике нижнего — бесовского — этажа мифологии, который признавался как существующий, хотя и имеющий ограниченное и подчиненное значение. Таким образом, человек в опре-

деленных ситуациях должен был осуществлять внехристианское поведение. Правда, христианское поведение было открытым и демонстративным, а языческое (как, например, обращение к колдуну или знахарю, широко практиковавшееся не только в крестьянской среде, но и в дворянском поместном быту XVIII в.) — тайным, скрытым и как бы не существующим.

«Век Просвещения» не отменил, а перевернул эту конструкцию. Энергичная борьба, проводимая светской государственностью и образованием с церковной монополией в области культуры, неожиданно преломлялась в массовом дворянском сознании в формах регенерации язычества. Двоеверие сохранялось, но в обращенной форме: публичная, официальная жизнь, «модная» этика, светское бытовое поведение быстро напитывались оживающими дохристианскими или восточными чертами («языческими», с православной точки зрения, — показательно это сохранение перспективы, при изменении сущности воззрений). Православие же сохранялось в «закрытой», потаенной стороне жизни — от вериг под батистовыми рубашками деятелей петровской эпохи (ярким примером может служить Михаил Аврамов, см.: Пекарский, I, с. 498–514; Пекарский, II, с. 658–660; Пыпин, III, с. 356) до покаяний и ночных молитв после маскарадов и балов у Потемкина⁶⁸. Отодвигаясь в сугубо интимную и почти потаенную сферу, оно даже выигрывало (не случайно, в возрастном отношении ему предоставлялись детство и старость)⁶⁹.

3.3. Субъективная «европеизация» быта не имела ничего общего с реальным сближением с западным укладом жизни, и, одновременно, определенно тяготела к конституированию таких антихристианских форм, которые были решительно невозможны в быту христианского Запада⁷⁰. Это видно на примере такого явления, как крепостные гаремы, — институт, совершенно невозможный (в демонстративно-открытой форме) в допетровском быту и сделавшийся заурядным в XVIII в. Крепостные гаремы не были наследием старины — их породил XVIII век, причем владелец гарема, как правило, был «просветитель» и западник, борец с «закостенелым невежеством».

Так, в записках Я. М. Неверова описывается быт в доме по-

мещика П. А. Кошкарлова, к моменту мемуаров (речь идет о начале 1820-х гг.) уже старика, сохранявшего в своем доме формы быта, сложившиеся, видимо, в 1780-е гг.: «... у Петра Алексеевича был гарем. Действительно, быт женской прислуги в его доме имел чисто гаремное устройство... 12–15 молодых и красивых девушек занимали целую половину дома и предназначались только для прислуги Кошкарлова [кроме постоянной — церковно-невенчанной — морганической жены помещика, солдатки Натальи Ивановны, от которой у него были дочь и семь сыновей, и постоянной любовницы Феоктисты Семеновны — „девушки средних лет, весьма красивой, бойкой и развитой, мать которой была начальницей гарема Кошкарлова“, как замечает Неверов]; вот они-то и составляли то, что я назвал гаремом. Весь барский дом разделялся на две половины — мужскую и женскую... Собственно женская половина барского дома начиналась гостиной, которая, собственно, была нейтральной комнатой, потому что в ней обыкновенно на одном диване сидел Кошкарлов, а на другом, напротив, Наталья Ивановна, и особое место имела Феоктиста Семеновна. Здесь же обыкновенно проводили время все прочие члены семьи и гости, и здесь стояло фортепиано. У дверей гостиной, ведущих в зал, стоял, обыкновенно, дежурный лакей, а у противоположных дверей, ведущих в спальню Кошкарлова, — дежурная девушка, и как лакей не мог переступить порога спальни, так и девушка не могла перешагнуть через порог зала... Не только дежурный лакей или кто-нибудь из мужской прислуги, но даже мужские члены семьи или гости не могли пройти далее дверей, охраняемых дежурной девушкой... Обыкновенно вечером, после ужина, дежурная девушка, по его приказанию, объявляла громко дежурному лакею: „барину угодно почивать“, что было знаком для всей семьи расходиться по своим комнатам; удалялась, раскланявшись, Наталья Ивановна, а за нею и все мы, а лакеи вносили тотчас в гостиную из мужской половины простую деревянную кровать и, поставив ее посредине комнаты, тотчас удалялись, а дверь из гостиной в зал запиралась, и девушки из спальни выносили пуховик, одеяло и прочие принадлежности для постели Кош-

карова, который в это время совершал вечернюю молитву по молитвеннику, причем дежурная держала свечу, а в это время все прочие девушки вносили свои койки и располагали их вокруг кровати Кошкарова, так как все непременно должны были, кроме Матрены Ивановны — начальницы гарема, — спать в одной с Кошкаровым комнате. . . Раз в неделю Кошкаров отправлялся в баню, и его туда должны были сопровождать все обитательницы его гарема, и нередко те из них, которые еще не успели, по недавнему нахождению в этой среде, усвоить все ее взгляды, и в бане старались спрятаться из стыдливости, — возвращались оттуда битыми»⁷¹.

Следует подчеркнуть, что этот гаремный быт воспринимался именно как европеизированный и по этому признаку отличался от той крестьянской жизни, от которой девушки отрывались и которая сохраняла определенные черты допетровского уклада. «Все без исключения девушки были не только грамотные, но и очень развитые и начитанные, и в распоряжении их состояла довольно большая библиотека, состоявшая, конечно, почти исключительно из беллетристических произведений. Для девушки грамотность была обязательна, иначе она не могла исполнять своих обязанностей чтицы при Кошкарове, партнерки в вист и проч., а потому каждая вновь поступившая тотчас же начинала учиться чтению и письму». Со слов одной из девушек, Неверов ребенком «наизусть выучил „Бахчисарайский фонтан“ и впоследствии завел у себя целую тетрадь стихотворений Пушкина же и Жуковского». «Одевались же все, конечно, не в национальное, но в общеевропейское платье». Показательно, что в случае проступка девушки возвращались в свои семьи, а наказанием им служило «воспрещение носить так называемое барское (европейское) платье»⁷². Таким образом, включение девушки в гарем означало переводение ее в «европейский» статус, а исключение — возвращение к исходному «необразованному» (крестьянскому) бытию и допетровской одежде.

Конечно, отождествление светского (=«европейского») и языческого (любого внехристианского) было неосознанным и держалось, в основном, в той малообразованной среде, которая

была лишена прямого контакта с Европой. Однако эта среда была весьма многочисленна и активно воздействовала на дворянскую культуру как таковую. Неосознанный же характер представлений лишь подчеркивал их связь не с индивидуальным уровнем образованности, а с глубинными культурообразующими моделями. Аракчеев, совершавший перед завтраком возлияния чашки кофе к подножию стоявшего в его саду бюста Павла I и приказывавший всегда ставить во время обеда прибор для покойного императора, вероятно, не имел представления о тех языческих обрядах, которые напоминали его действия⁷³. Обожествляя петербургских императоров, он, конечно, и не слышал об эллинистической идее эпифании божества в земном царе. Дело обстояло иначе: в двоеверной системе русской культуры были заложены глубинные механизмы, порождающие как языческие, так и христианские тексты. Удар по какой-либо из частей этого двуединства с неизбежностью приводил к бурному развитию противоположной тенденции.

Двуступенчатая структура культуры оказалась значительно устойчивее, чем любые конкретные ее реализации. Это особенно ясно проявилось в характере русской языковой ситуации.

3.4. Одной из основ русской культуры допетровской эпохи было специфическое двуступенчатое соотношение церковнославянского и русского разговорного языков. Один из характерных признаков новой культуры видят в секуляризации языковой ситуации: введении гражданского алфавита, изменениях в структуре литературного языка и проч. «Резкий удар средневековому фетишизму в сфере церковнославянского языка был нанесен реформой азбуки (1708). Это было ярким выражением упадка гегемонии церковной идеологии»⁷⁴.

Однако можно заметить, что в данном случае двуступенчатая структура (наличие внутри социума языка, отмеченного высокой престижностью, и языка, лишенного этого признака) сохраняется, хотя и изменяются ее элементы. Приведем один лишь пример: в 1694 году Петр I в память спасения на море водрузил в Пертоминском монастыре на берегу Белого моря собственноручно сделанный им деревянный крест с голландской надписью,

гласящей, что этот крест сделан «капитаном Питером» («Dat Kruys maken kartein Piter van a Cht. 1694», т. е.: «Этот крест сделал капитан Питер в лето Христово 1694»)⁷⁵.

Очевидно, что надпись на кресте, уже по месту своего нахождения, могла быть только церковнославянской и, напротив того, с точки зрения средневекового сознания, возможность помещения на кресте надписи на «еретическом» языке решительно исключалась. Однако Петр I сделал такую надпись, продемонстрировав, что в его сознании голландский язык функционально заменил церковнославянский. Позднее это место замещалось немецким и французским языками⁷⁶.

3.5. Преемственность определенных сторон сознания XVIII в. по отношению к традиционным формам допетровской общественной мысли проявлялась отнюдь не в противопоставлении «европеизированной» поверхности жизни ее «азиатской» толще, хотя именно такое понимание соотношения старого и нового в послепетровской культуре высказывалось неоднократно: «Читая эти регламенты, инструкции и указы, вы не можете отделаться от впечатления глубоких изменений в строе русской жизни, осуществляемых благожелательными заботами попечительной власти. Как будто вся русская жизнь сдвигается на ваших глазах с своих оснований и из-за обломков разрушенной старины вырастает новая европеизированная Россия. Под впечатлением этой внушительной картины вы обращаетесь затем к изучению этой европеизированной России, но по таким документам, в которых записывались не преобразовательные мечты, а обыденные факты текущей жизни. И скоро от вашего миража не остается и следа. С полувыцветших страниц этих документов, из-под внешней оболочки нового канцелярского жаргона на вас глядит старая московская Русь, благополучно переступившая за порог XVIII ст. и удобно разместившаяся в новых рамках петербургской империи»⁷⁷.

Отнюдь не ради парадокса можно сказать, что именно вызванный «европеизацией» (т. е. тем, что субъективно воспринималось как европеизация) сдвиг усилил архаические черты в русской культуре. *Mutatis mutandis*, он обнажил некоторые ар-

хаические семиотические модели, которые, хотя и присутствовали в русской средневековой культуре, в том виде, в каком она сложилась с XIV–XV вв., но, вероятно, восходили к значительно более древнему пласту. В этом отношении, вопреки бытующему поверхностному представлению, XVIII век был глубоко органичен русской культуре как таковой.

Исключительно демонстративным свидетельством связи послепетровской культуры XVIII столетия с допетровской является переживание географического пространства в «новой» культуре. Несмотря на складывание научно-реалистического представления о земной поверхности как о некотором пространстве, расположенном под различными широтами и долготами, отличающимися этнической природой жителей, условиями их жизни, произведениями природы и предметами торговли, но не организуемом делением на «поганые», грешные и «святые», благостные земли, пребывание в которых сулит погибель или ведет к спасению⁷⁸, в сознании людей XVIII в. — в особенности рядовой массы русского дворянства — прочно живет иное представление. Собственно географическое знание есть, с этой позиции, подчиненное и техническое. Хотя в главе 43 «Предъизвещения» к «Истории Российской», носящей специальное заглавие «О географии вообще и о русской», Татищев и утверждал, что «шляхетству нужна географии»⁷⁹, однако, видимо, было более распространено другое мнение, как известно, сформулированное Простаковой: «Это таки и наука-то не дворянская»⁸⁰. Зато исключительно упорно держалось представление средневекового типа, приписывавшее географическому пространству религиозно-этические или вообще оценочные признаки.

Не только в народной среде, но и в дворянской массе держалось еще представление о Западе как погибельной, грешной земле. На таком идеологическом фоне особенно ярко выступали представления о Западе как царстве просвещения, источнике, откуда на Россию должен пролиться свет Разума. Если в средневековом сознании святые земли (Восток) были источником, откуда «искра благочестия доиде и до Росийского царствия»⁸¹, то XVIII век начался с демонстративного утверждения, что но-

вый просветитель русской земли должен совершить паломничество на Запад — с «Великого посольства» Петра I. В дальнейшем поездка в Париж русского дворянина XVIII в. приобретает характер своеобразного путешествия к святым местам. Не случайно противники западнического курса видят именно в таких путешествиях главный источник зол. Приобщение к просвещению для одних, к петиметрству для других достигается простым перемещением в пространстве, по модели приобщения к святыне во время паломничества⁸².

При этом Запад осознавался как «новый» по отношению к «старой» Руси. Однако здесь существенно отметить, что создаваемая Петром «новая Россия» мыслилась как более молодая не только по отношению к московской Руси, но и в сопоставлении с западным миром (здесь повторяется схема Илариона с заменой Византии на Запад). Однако, если в этом случае «молодость» и «новизна» означали приобщенность к западной цивилизации, то для архаистов типа Грибоедова, или в дальнейшем славянофилов, «молодость» России осознавалась как качество, связанное с свободой от духовной общности с Западом. Грибоедов в плане трагедии о 1812-м годе предлагал вложить в уста представителя Запада — Наполеона «размышление о юном, первообразном сем народе, об особенностях его одежды, зданий, веры, нравов. Сам себе преданный, — что бы он мог произвести»⁸³.

3.6. Вторая половина XVIII в. развивалась под знаком идей, обнаруживающих параллелизм с культурными моделями позднего русского средневековья. Снова мы сталкиваемся со стремлением отказаться от Культуры во имя Природы. Вновь решительный разрыв с прошлым облекся в форму обращения к исконным «природным» формам социального бытия. Принципиальный антиисторизм облекается в формы обращения к искусственно сконструированной утопии прошлого.

«Придумывание памяти» — реконструкция утопии прошлого — создавало возможности неожиданных отождествлений. Так для Радищева оказывается не имеющей значения разница между языческой античной, языческой русской и православной христианской стариной. Все они укладываются в идеальную

картину сочетания исконного народного суверенитета и мира героев — народных вождей («Песни петые на состязаниях в честь древним славянским божествам»), тираноборцев, античных стоиков (образ Катона Утического, проходящий сквозь все творчество Радищева) или христианских мучеников (житие Филарета Милостивого). Изображая современного «мужа тверда» — Ф. В. Ушакова, Радищев может совместить в нем черты Катона и христианского мученика (не случайно повесть названа им «Житие»).

Для совершенно иных идеологических позиций Павла I будет характерно смешение в единой утопической картине идеального рыцарского прошлого католицизма и православия. Павел свободно объединяет в обновленном (само обновление трактуется как восстановление исконной старины) им мальтийском рыцарском ордене отряды католического и православного рыцарства! Трудно представить себе более яркий пример того, как исторический нигилизм может облекаться с субъективной точки зрения в одежды восстановления старины⁸⁴.

Не менее характерны возможности для одних писателей — отождествления славянской и скандинавской мифологии⁸⁵, для других — резкого их противопоставления⁸⁶. Показательна возможность выбора для себя подходящей старины (ср. полемику с Державиным Н. А. Львова, отказавшегося заменять греческую мифологию в поэзии скандинавской и предпочитавшего ей славянскую, как «исконную»⁸⁷).

Если к этому добавить широкое распространение эсхатологических настроений (от социального эсхатологизма русских почитателей Мабли и Руссо до космического — С. Боброва), мысль о том, что итоги русской средневековой культуры и культуры XVIII в. на разных историко-структурных витках обнаруживают типологический параллелизм, не покажется лишенной оснований.

Актуальная для конца XVIII в. проблема поисков исконных основ национальной культуры решается, таким образом, путем разнообразных, порой взаимно несовместимых, с позиций предшествующей исторической традиции, отождествлений (ср. так-

же несколько более поздние утверждения Галенковского и Гнедича об исконном тождестве древнегреческого и русского национальных характеров, с одной стороны, и мнение Шишкова относительно тождества церковнославянской и русской письменных культур, с другой). Однако все эти отождествления реализовывались на фоне резкого противопоставления реконструируемой национальной культуры реальному дворянскому быту, светской «петиметрской» культуре, воспринимаемой как наносная, чужая и «западная». Хотя эта последняя была явным созданием XVIII в., ее оценивали как «дряхлую», а противостоящая ей реконструкция парадоксально мыслилась, как одновременно «исконная» и «молодая», не испорченная цивилизацией. Совершенно очевидно, что понятия «молодости» и «старости» получали при этом не реально-хронологический (исторический), а условный смысл.

Нет никакой надобности доказывать, что XVIII век в русской культуре не был элементарным повторением средневекового цикла — различия в самой природе этих этапов слишком глубоки и очевидны. В культуре XVIII в., конечно, имела место и реальная европеизация. Однако она редко совпадала с тем, что сами носители культуры считали европеизацией. В равной мере, как мы видели, историческая традиция часто выступала именно там, где субъективно подразумевался разрыв с традицией, а новаторство порой проявлялось в форме фанатической привязанности к искусственно сконструированным «традициям». Если учесть, что вся эта работа мысли опиралась на накопленный культурой исторический опыт, то в его прямом, то в «вывернутом» истолковании, то получится сложная и интересная картина.

* * *

Сущность культуры такова, что прошлое в ней, в отличие от естественного течения времени, не «уходит в прошлое», т. е. не исчезает. Фиксируясь в памяти культуры, оно получает постоянное, хотя и потенциальное бытие. Память же культуры строится не только как склад текстов, но и как определенный механизм порождения. Культура, соединенная с прошлым памятью, поро-

ждает не только свое будущее, но и свое прошлое, в этом смысле представляя механизм противодействия естественному времени.

Живая культура не может представлять собой повторения прошлого — она неизменно рождает структурно и функционально новые системы и тексты. Но она не может не содержать в себе памяти о прошлом. Соотношение потенциально присутствующих в каждой культуре образов ее прошлого и будущего и степень воздействия их друг на друга составляют существенную типологическую характеристику, которую следует учитывать при сопоставлении различных культур.

Специфика русской культуры рассмотренной эпохи, в частности, проявлялась в том, что связь с прошлым объективно наиболее резко ощущалась тогда, когда субъективно господствовала ориентация на полный с ним разрыв, и, напротив, ориентация на прошлое связывалась с вычеркиванием из памяти реальной традиции и обращением к химерическим конструктам прошлого.

Примечания

¹ См.: Лотман и Успенский, 1971, с. 147.

² Мы не касаемся здесь спорного вопроса исторической периодизации с точки зрения современного исследователя — нас интересует то членение, которое было очевидным для самих носителей культуры.

³ Лотман и Успенский, 1975, с. 173 (наст. изд., т. II).

⁴ Ср. в этой связи: Веселовский, 1866, с. 174. По словам Веселовского, «византийский богослов счел бы кощунством такое наивное перенесение феодальных понятий и *cougs d'atout* в небесные жилища, какое нередко в западных легендах. . . У *Giacomino* [итальянский поэт XIII в.] в небе заведен феодальный порядок, Богоматерь — рыцарская дама, у которой свой двор, и она дарит поклонникам богатых коней».

⁵ См.: ПСРЛ, I, 1, 1926, стлб. 118.

⁶ См.: Мюллер, 1962, с. 87.

⁷ См.: Аничков, 1914.

⁸ Владимировы кумиры были поставлены на горе над Днепром, т. е. вверху, а церковь св. Ильи находилась на Подоле, т. е. внизу. Затем Владимир демонстративно ниспровергает идолов в Днепр

и закладывает христианскую церковь св. Василия (своего патрона) на горе — «на холмѣ, иде же стояше кумирь Перунъ и прочии» (см.: Повесть временных лет, 1950, I, с. 81, ср. также с. 56). Если церковь св. Ильи стояла «над Ручаем», то идол Перуна был сташен вниз по теперешнему Крещатику и Подольскому спуску именно на Ручай, и потом в Днепр (см.: Аничков, 1914, с. 106).

⁹ Жданов, 1904, с. 70–80. Об антигреческих настроениях в ранней летописи см.: Ефимов, 1912, с. 28.

¹⁰ См.: Каптерев, 1914. Ср. также: Приселков, 1918, с. 315.

¹¹ См.: Бодянский, 1863, с. 31. Ср.: Никольский, 1930, с. 80, примеч. 2; Мареш, 1963, с. 174.

¹² См.: Успенский, 1982.

¹³ См.: Герасимов, 1910, с. 3, 56 (*мокошá* — нечистый дух).

¹⁴ См.: Иванова, 1969, с. 267 (*мокося* — женщина легкого поведения).

¹⁵ См.: Иванов и Топоров, 1965, с. 90, 150, 190; Топоров, 1975, с. 20.

¹⁶ См.: Топоров, 1975, с. 19–20, а также Чичеров, 1957, с. 55–62.

¹⁷ См.: О борьбе христианства. . . , 1865, с. 226; Щапов, I, с. 41; Ключевский, I, с. 306–307; Орлов, 1913, с. 53–54.

¹⁸ См.: Олеарий, 1906, с. 128–129.

¹⁹ Согласно летописи, непосредственно после крещения Руси Владимир обращается с молитвой к Господу: «. . . помози, Господи, на супротивнаго врага, да, надѣяся на тя и на твою державу, побѣжду козни его. И се рекъ, повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ: иде же стояху кумири» (см.: Повесть временных лет, 1950, I, с. 81). Итак, соответствующие действия прямо связываются с борьбой с бесовскими силами. И в другом месте летописец восторженно восклицает: «Куда же древле погании жъряху бѣсомъ на горахъ, туда же нынѣ църквы святыя стоятъ златовърхыя каменозданыя и монастыреве, испълнени чърноризьць, беспрестани славящихъ Бога въ молитвахъ, въ бѣдѣнии, въ постѣ и въ слъзахъ, ихъ же ради молитвъ миръ стоить» (см.: Шахматов, 1908, с. 264).

²⁰ См.: Никитина, 1928, с. 311–312. Ср. песни о Гришке Отрепьеве, где именно по этому признаку Гришка определяется как колдун.

²¹ См.: Ефименко, I, с. 104. Ср.: Вахрос, 1966, с. 199–200.

²² См.: Бессонов, 1871, с. 29. — Слово *детюшки* означает здесь «детинки», т. е. «молодые парни».

²³ См.: Успенский, Дуалистический характер. . . — наст. изд., с. 381 и сл.

²⁴ «Вопрошение князя Изяслава, сына Ярослава, внука Володимира», см.: Попов, 1875, с. 79 (цитируется список второй редакции слова Феодосия по Румянцевской кормчей XVI в. южнорусского письма). Вопрос об авторстве этого сочинения вызывает разногласия: одни исследователи приписывают его Феодосию Печерскому, другие — Феодосию Греку, писателю XII в.

²⁵ См.: Афанасьев, I, с. 250. В сер. XVIII века у сибирского крестьянина Артемия Сакалова, арестованного по подозрению в отклонении от православия, была обнаружена «бумашка на осмушке листа» с текстом заговора; в следственном деле этот текст фигурирует под названием «О жидовском еретике Перуне» (см.: Покровский, 1979, с. 52). Между тем, в древнерусских сказаниях о Мамаевом побоище так же, как и в «Синописе» Иннокентия Гизеля (при описании Куликовской битвы), Перун выступает как татарский бог, ср.: «Тогда Мамай видѣ погибель свою, нача призывати суетныя боги своя, Перуна, Савата, Иракля, Гурка и мнимаго великаго пособника своего Махомета» (Гизель, 1778, с. 163; ср. также соответствующее место в изд.: Шамбинаго, 1906, с. 67, 118, 160, 187).

²⁶ См.: ПСРЛ, I, 1, 1926, стлб. 114. Ср. также: Попов, 1875, с. 17. Эта статья, внесенная в летопись под 988 г., по содержанию своему должна быть отнесена к более позднему времени.

Широкий круг параллелей противопоставлению «неба-отца» и «земли-матери» см. в кн.: Иванов и Топоров, 1965, с. 101 и сл. и 207. См. также: Смирнов, 1913, с. 262–263, 266–268. Любопытно, что соответствующие представления находят отражение даже в антропонимике, ср.: «Мних Селивестръ, порекло мать-земля» в рукописи Румянцевого собр. № 154, л. 375 (см.: Дювернуа, 1894, с. 95).

Весьма знаменательно в этом смысле нередко фигурирующее в древнерусских епитимейниках запрещение мужчинам лежать на земле ниц или на чреве; в некоторых текстах это правило изложено более подробно: «Аще л[и] отцю ил[и] матери лаяль. ил[и] билъ. ил[и] на земли лежа ниць, как на женѣ играль. 15 дни [епитимии]» (см.: Алмазов, III, с. 151, а также с. 155, 195, 275, 279; Смирнов, 1913, с. 273, Прилож., с. 46, № 15). Ср. в этой связи матерную ругань как элемент языческого поведения: не случайно древнерусский проповедник, обличая срамное слово, говорит, что матерным словом оскорбляется Матерь Божия, другая мать, родная всякому человеку, и «третия мати — земля, отъ неяже кормимся...» (Смирнов, 1913, с. 274; см. также аналогичный текст в изд.: Добровольский, I, с. 276, № 37; Шереметев, 1902, с. 58); связь матерщины и Матери Земли явно обусловлена еще дохристианскими представлениями. В свете сказанного выше представляется характерным встречающееся в древнерусской учительной литературе

мнение, что матерная брань — «то есть жидовское слово» (Смирнов, 1913, с. 156). См. подробнее: Успенский, 1983а (наст. изд., т. II).

²⁷ Попов, 1875, с. 25. Цитируемый текст тем более показателен, что представляет собой видимое переосмысление упоминания о «паволочятыхъ ризахъ» и «рогатъ клобуцъ», которое находим в других редакциях данного сочинения (рассказа о Петре Гугнивом), — см. там же, с. 26, а также с. 22.

²⁸ Попов, 1875, с. 81. Это место внесено здесь в уже цитированное нами «Вопрошение князя Изяслава...»; оно не читается, однако, в других списках этого сочинения и принадлежит, надо думать, позднешему интерполятору.

²⁹ В этом же отношении весьма показательны и разного рода прибаутки, которые очень часто вообще строятся по принципу пародийной травести тех или иных текстов традиционного типа (ср.: Шейн, 1894; Шейн, 1895). В ряде случаев такого рода травести более или менее органически приводит к актуализации языческих представлений. Ср., например, следующую вологодскую прибаутку: «Нонешнего лета пришли новые заветы, прибежал с почты молодой кульер, принес новые заветы. Правда померла, кривда ожила, ложь с бодожком [т. е. посохом] ушла. Писано, приписано от дядюшки Борисова, писано не Романом, все без обману. Пришел дядюшка Влас, кабы мне на это время далась такая власть да стадо овец, я бы стал над ним духовный отец, причастил бы, исповедал и в кучку склал. Сделал бы колеса, поехал на небеса. На небесах все не по нашему: церква галашная [т. е. приготовленная из *галати* „брюквы“, двери кишешные. Кишечку перехватил и в церкву ускачил. В церквы-то все не по нашему: боги глинные, плешь деревянная; чикнул по плещи, толоконце съел, стал крошечки собирать, попа Зеворота поминать. Поп Зеворот, не ходи мимо моих ворот — и тебя съем» (см.: Потанин, 1899, с. 523). Черты язычества («ожившей кривды») могут быть усмотрены здесь как в образе глиняных идолов-богов, так и в образе Власа-Волоса, покровителя овец и т. п.

³⁰ Вот, что говорится об этом в анонимном иностранном источнике («Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведенного в Московии Стенькой Разиным»), опубликованном в 1671 г.: «После он [Разин] с сообщниками своими возвратился на Дон, где снова принялся творить злодейства против церкви: прогнал многих священников, чинил препятствия богослужениям и вмешивался в церковные дела. Вот пример великолепной церемонии, установленной Стенькой, сим казацким папой. Вместо обычного свадебного обряда, совершавшегося в России священником, заставлял он венчающихся, приплясывая, обойти несколько раз вокруг дерева, после чего считались они обвенчанными на Стенькин лад. И еще выкрикивал он разные бого-

хульные слова против Спасителя. . . ». В смертном приговоре Разину, читанном на месте казни 6 июня 1671 г., говорилось: «А в 7178 (1670) году, придя на Дон, ты, злодей, вместе с приверженными тебе казаками, забыв страх Божий, отступя от Святой Кафолической Апостольской Церкви, говорил про Спасителя нашего Иисуса Христа всякие богохульные слова и не велел ставить церквей на Дону и служить в тех, которые имелись, и прогнал священников всех, и если кто желал венчаться, ты вместо обычного свадебного обряда заставлял обходить вокруг дерева». См.: Маньков, 1968, с. 108 и 116 (ср. также соответствующий английский текст на с. 95 и 103).

³¹ См.: Шереметева, 1928, с. 109; ср. выражение *венчать вокруг ели, вокруг куста*, употребительное по отношению к невенчанной паре (см.: Даль, 1880, с. 331; это выражение Даль снабжает примечанием: «простоя ли шутка или память язычества?»).

Характерна в этом плане судьба романа А. В. Тимофеева «Свадьба». Слова, написанные поэтом-романтиком (Сенковский прочил его во «вторые Байроны») и наивно противопоставлявшие христианскому обряду венчания романтический культ Природы, видимо, неожиданно для самого автора регенерировали ряд языческих обрядовых представлений. Текст, положенный на музыку А. Даргомыжским, стал в дальнейшем восприниматься сквозь призму идей женской эмансипации и жоржандизма, сделался любимой песней шестидесятников, от которых перешел в репертуар русской демократической интеллигенции конца XIX — начала XX вв.

³² Так, Стефан Пермский в своем обличении стригольников 1386 года указывает, что они молятся «на распутиях» (см.: Казакова и Лурье, 1955, с. 240). По свидетельству Козьмы Пражского славяне-язычники выходили на распутия для заклинания духов (см.: Козьма Пражский, 1962, с. 173); в условиях христианско-языческого двоеверия распутия и перекрестки выступают как «нечистые» места, куда приходят колдовать, гадать и т. п.

³³ См.: Афанасьев, I, с. 143; Смирнов, 1913, с. 256–257, 277–279.

³⁴ См.: Мельников, 1910, с. 275.

³⁵ См.: Зеленин, 1914–1916, с. 581, 757; Барсков, 1912, с. 329; Смирнов, 1920, с. 39. Ср. здесь же у Смирнова о том, что хлысты хоронят своих мертвецов в болоте, что также совпадает с местом захоронения «заложных» покойников. О «заложных» покойниках и их захоронении см. вообще: Зеленин, 1916.

Таким же образом, по-видимому, могут быть интерпретированы и сведения, что старообрядцы-беспоповцы «хоронят . . . покойников около овинов и сараев своих» (Зеленин, 1914–1916, с. 153). Правда, в специальной этнографической литературе мы не встречали сведе-

ний о захоронении «заложных» покойников в подобных местах, однако, в «Тихом Доне» упоминается погребение «заложного» покойника возле гумна (см.: Шолохов, 1945, с. 429).

³⁶ См. изд.: Козьма Пражский, 1962, с. 107, 173, ср. также: Котляревский, 1868, с. 93. Ср. отсюда слово *рощение* как обозначение древнего могильника (в этом значении данное слово сохраняется в костромских говорах, см.: Смирнов, 1920, с. 36; Бекаревич, 1901, с. 335, 367, 396, 402, 406, 407, 416, 425).

³⁷ Печерин, 1932, с. 28.

³⁸ В приведенном примере речь идет о захоронении в старом (языческом) кургане. Вместе с тем, для «заложных» покойников могли насыпать специальные курганы («жальники»), продолжая языческую традицию (см., например: Максимов, VIII, с. 294). Именно отсюда объясняется, возможно, широко распространенный обычай закидывать тела таких покойников палками и др. предметами (см. об этом обычае у Зеленина, 1916, *passim*).

³⁹ Следует иметь в виду, что еще в XVI в. могло иметь место регулярное захоронение мертвых не на христианских кладбищах, а в языческих курганах. Так, в Водской пятине, как доносили в 1534 г. архиепископу новгородскому Макарию (будущему митрополиту Московскому), хранители древних (языческих) традиций церковей не посещали, к священникам на исповедь не ходили, призывая к себе «арбуев», т. е. жрецов, «и мертвыхъ деи своихъ они кладуть въ селѣхъ по курганомъ и по коломищемъ съ тѣми жъ арбуи, а къ церквамъ деи на погосты тѣхъ своихъ умершихъ онѣ не возятъ съхраняти» (см. грамоту Макария в Водскую пятину об искоренении языческих требищ и обрядов в изд.: ДАИ, I, с. 28; ср. также грамоту новгородского архиепископа Феодосия в Водскую пятину 1548 г. аналогичного содержания, где буквально повторяется цитированная фраза, но вместо «въ селѣхъ» стоит «въ лѣсѣхъ», что, вероятно, и более правильно, — см. там же, с. 58). Можно полагать, что подобные традиции сохранились не только среди финского населения.

⁴⁰ Кирша Данилов, 1958, с. 9, 292.

⁴¹ Там же, с. 181–182, 409. *Шесток* — пространство перед устьем печи.

⁴² Там же, с. 259–260, 479.

⁴³ Аввакум, 1927, стлб. 192–193. Ср. это же место в других редакциях «Жития» Аввакума: там же, стлб. 42, 119.

⁴⁴ Аввакум, 1927, стлб. 32; ср. по другим редакциям: там же, стлб. 111, 186.

⁴⁵ Частным проявлением этого было то, что, в то время как культуры, ориентированные на «новизну», создавали идеал усложненного и культивированного поведения, «старина» неизменно связывалась с поведением «естественным» и культивирующим грубость как норму.

⁴⁶ Ср.: Лотман, 1977.

⁴⁷ Аввакум, 1927, стлб. 268.

⁴⁸ Там же, стлб. 268.

⁴⁹ Там же, стлб. 283. Аналогичным образом в сборнике Кирши Данилова в песне «Там на горах наехали бухары» заумные фразы типа: «Весур, весур валахтантарах-тарандаруфу» трактуются как речь одновременно на польском, еврейском и «бухарском» языках, которые, видимо, представляются в качестве единого «неправильного» (т. е. колдовского) языка. См.: Кирша Данилов, 1958, с. 275 и 488–489.

⁵⁰ Поразительное свидетельство такого представления находим в «Страшной мести» Гоголя: «За Киевом показалось неслыханное чудо. Все паны и гетманы собирались дивиться сему чуду: вдруг стало видимо далеко во все концы света. Вдали засинел Лиман, за Лиманом разливалось Черное море. Бывалые люди узнали и Крым, горою подымавшийся из моря, и болотный Сиваш. По левую руку видна была земля Галицкая» (Гоголь, I, с. 275). Если «бывалые люди» видели из Киева Крым, то они, бесспорно, стояли лицом к югу. Западная Галицкая земля должна была находиться от них по правую руку. Но быть слева для Запада в русском средневековом сознании — постоянное, а не относительное свойство, и Гоголь с его острой историко-психологической интуицией это почувствовал.

⁵¹ См.: Успенский, 1976 (наст. изд., с. 71 и сл.).

Весьма знаменательно в этом плане отношение к бороде, которое на долгие годы резко разделило Россию на две антагонистически противопоставленные части. Если для одной части населения борода выступала как необходимый атрибут православия и даже вообще религиозности, то для другой его части борода становится символом «темноты». Подобно тому, как старообрядцы не допускали в свои храмы бритых, новообрядцы, напротив, могли не допускать на торжественные религиозные церемонии бородатых. Так, известного Илью Байкова, лейб-кучера Александра I, по этой причине не хотели допустить в Кремль на церемонию прощания с телом покойного императора (см.: Шильдер, IV, с. 436). Совершенно так же позднее не хотели допустить к церемонии освящения Исаакиевского собора художника Ал. Иванова, который, ощущая себя иконописцем, носил бороду и русское платье. Граф Гурьев заявил ему: «Как, вы русский? — я никак не могу в этом костюме и с бородой допустить к церемонии. Француз»

дело другое, но русского никак!» (см.: Зуммер, 1925, с. 94). Замечательно, что на этом этапе именно для русского — но не для иностранца — борода может оказаться препятствием к входу в православный храм!

⁵² Необходимо отметить, что соответствующие процессы наблюдались еще до раскола и поэтому в какой-то мере затронули и старообрядчество. Однако там они не могли получить развития и не оставили значительного следа.

⁵³ Иоффе, 1944–1945.

⁵⁴ О борьбе вокруг единогласия см., например: Каптерев, I, с. 8–9, 84–105. О хомовом и наречном пении см.: Успенский, 1968, с. 39–40, 61–65; Успенский, 1988а, с. 139 и сл. — наст. изд., т. III.

⁵⁵ С этим можно сопоставить, с одной стороны, средневековый способ обучения подмастерья, в ходе которого будущий мастер должен был повторить извивы и трудности пути своего учителя, включая и его непроизводительные усилия, и, с другой стороны, рациональное обучение ученика результатам знаний по кратчайшей методе. В первом случае обучают пути, во втором — результату.

⁵⁶ Феофан Прокопович, I, с. 145.

⁵⁷ Там же, с. 113.

⁵⁸ Соловьев, IX, с. 553.

⁵⁹ Кантемир, 1956, с. 75.

⁶⁰ О сознательности и семиотической природе «кошунства» Петра I см.: Успенский, 1976 (наст. изд., с. 71 и сл.).

⁶¹ Алексеев, III, с. 348.

⁶² Цит. по изд.: Срезневский, 1893, с. 69. Точно так же и Иван Грозный говорит в первом послании Курбскому о «великом царе Владимере, просветившем всю Рускую землю святым крещением» (см.: Иван Грозный, 1951, с. 9).

⁶³ Журнал или Поденная записка, 1770, с. 7. С этим связано введение в название ордена эпитета «Первозванный». В статуте 1720 г. эта тенденция была несколько замаскирована и орден был представлен как (на самом деле, мнимое) продолжение древнего шотландского ордена св. Андрея. Крайне характерно стремление этот плод собственного творчества по древнерусским образцам *post factum* представить в виде продукта западного влияния, как более престижного.

⁶⁴ Феофан Прокопович, 1961, с. 178.

⁶⁵ Феофан Прокопович, 1765, с. 66–67.

⁶⁶ Фонвизин, II, с. 103.

⁶⁷ Там же, с. 102.

⁶⁸ Ср. в этой связи яркую характеристику самого Потемкина, данную принцем де Линем (см.: Ловягин, 1905, с. 666–667).

⁶⁹ С точки зрения «просвечивания» сквозь европеизированный быт допетровских норм и представлений, исключительно интересны мемуары Лабзиной. См. изд.: Лабзина, 1914.

⁷⁰ Запад в России воспринимался как антихристианский, и поэтому всякая «басурманизация» быта переживалась как европеизация: объективно же такая «европеизация» часто отдаляла от реальных форм европейской жизни.

⁷¹ Записки Януария Михайловича Неверова, 1810–1826 гг. Цит. по изд.: Русов, 1911, с. 138–143.

⁷² Там же, с. 147–148.

⁷³ См.: Савваитов, 1872, с. 471–472.

⁷⁴ Виноградов, 1938, с. 79.

⁷⁵ См.: Максимов, X, с. 255, а также VIII, с. 130, IX, с. 212–213; Соловьев, VII, с. 472; Никитенко, I, с. 154; Богословский, 1940, с. 182. Позднее этот крест был перенесен в собор г. Архангельска.

⁷⁶ См.: Лотман и Успенский, 1975, с. 200 (наст. изд., т. II).

⁷⁷ Кизеветтер, 1912, с. 268–269.

⁷⁸ См.: Лотман, 1965.

⁷⁹ Татищев, 1950, с. 214.

⁸⁰ Фонвизин, I, с. 163.

⁸¹ Иван Грозный, 1951, с. 9.

⁸² Ср.: Лотман и Успенский, 1974, с. 275–278.

⁸³ Грибоедов, 1956, с. 343.

⁸⁴ В этом есть своя закономерность: сторонники идеи исторического прогресса и необратимости поступательного шествия истории (возникновение такой концепции было одним из принципиальных новшеств послепетровской культуры и в силу темы нашей статьи нами не рассматривается; выразителем этой реальной, а не мифологической европеизации был, в частности, Карамзин) мыслят исторически и изучают прошлое как историки. Сторонники «возвращения к старине» в принципе мыслят мифологически и видят в прошлом красивую сказку. Самая идея исторического изучения прошлого им кажется оскорбительной. Так, например, М. Ф. Орлов, возражая против монархической концепции происхождения русской государственности, изложенной Карамзиным, не предлагал другого истолкования источников, а

требовал замены их «блестящею и вероятною гипотезою» (см. письмо М. Ф. Орлова к П. А. Вяземскому от 4 июля 1818 г. в изд.: Лит. наследство, 1954, с. 567); ср. отклик Пушкина в «Отрывках из писем, мыслей и замечаний» 1827 года: «Михаил Орлов в письме к Вяземскому пенял Карамзину, зачем в начале своего творения не поместил он какой-нибудь блестящей гипотезы о происхождении славян, т. е. требовал от историка не истории, а чего-то другого» (Пушкин, XI, с. 57; ср.: Пушкин, XII, с. 306).

⁸⁵ Ср.: Лотман, 1962, с. 362–374.

⁸⁶ См. письмо Н. А. Львова к Г. Р. Державину от 24 мая 1799 г. в изд.: Поэты XVIII века, II, с. 246–247.

⁸⁷ См. там же. Одновременно для Н. А. Львова понятия «русская песня» и «цыганская» оказываются, в определенных смыслах, синонимичными (см.: Артамонова, 1933, с. 283).

Дуалистический характер русской средневековой культуры

(на материале
«Хождения за три моря»
Афанасия Никитина)

I.

1. В древнерусской культуре пространство воспринималось в ценностных категориях: те или иные земли расценивались как чистые и нечистые, праведные и грешные. Отсюда «движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя — в аду» (Лотман, 1965, с. 210–212). При этом ад и рай также мыслились в пределах географического пространства: их в принципе можно было посетить. «Проникновение человека в ад или рай в средневековой литературе всегда мыслилось как *путешествие*, перемещение в географическом пространстве» и, соответственно, «всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственном отношении»; «средневековый человек рассматривал ... географическое путешествие как перемещение по „карте“ религиозно-моральных систем: те или иные страны мыслились как еретические, поганые или святые». География предстает, таким образом, как «разновидность этического знания» (см. там же).

Подобные представления, вообще говоря, в какой-то мере прослеживаются и в западной средневековой культуре, однако в Древней Руси они проявляются гораздо более четко и выразительно.

До нас дошли отголоски исключительно интересной полемики о рае в середине XIV в., мы можем судить о ней по посланию

новгородского архиепископа Василия Калики к тверскому епископу Феодору Доброму, составленному около 1347 г. (см.: ПСРЛ, VI, 1853, с. 87–89; ПСРЛ, VII, 1856, с. 212–214; ПСРЛ, XXXIX, 1994, с. 110–111; Новг. лет., 1879, с. 224–230; ПЛДР XIV–XV вв., с. 42–49; Буслаев, 1861, стлб. 963–966). Поводом для этого послания послужили какие-то споры о рае («распря . . . о оном честном раю»), учинившиеся в Твери. Адресат послания, епископ Феодор, насколько можно понять, отрицал существование чувственного, материального рая и учил о «мысленном рае», который находится вне пространственного опыта¹. Полемизируя с ним, архиепископ Василий настаивает на том, что рай, как и ад, — это не умозрительные образы, но вполне конкретные места, доступные чувственному восприятию², которые в принципе можно достичь, перемещаясь в пространстве; само пространственное перемещение приобретает при этом иррациональный характер. В подтверждение своих слов он ссылается на многочисленные свидетельства новгородских мореплавателей, которые видели ад³; вместе с тем, он описывает случай, когда новгородцы, потеряв ориентацию и скитаясь по морям, неожиданно приплыли к острову, который оказался раем⁴.

Совершенно так же «Повесть о двою монахах в Новеграде» рассказывает о том, как новгородские монахи, путешествуя, увидели рай (см.: Ржига, 1930)⁵. Аналогичные представления нашли отражения в разнообразных и многочисленных поверьях о «Рахманском царстве», «Беловодском царстве» и т. п. Так, например, считается, что «на Беловодье, на море, на островах живут святые люди» и «если попасть туда, то можно живым сделаться святым и взойти на небо»; «святых людей видели ходившие на Беловодье; святые люди верхом на конях по водам подъезжали к ним и звали, но кони, ходившие на Беловодье, тонули, и святые люди уезжали обратно» (Белослюдов, 1916, с. 34–35). В ряде случаев такого рода представления восходят к литературным источникам, таким как «Александрия» и т. п. (см.: Веселовский, 1886, с. 265–303); вместе с тем, они органически сливаются с народными верованиями. Достаточно характерно, например, описание «рахманского острова» в «Слове о

рахманех и о предивнем их житии» инока Ефросина (XV): «И в том убо острове по неизреченному Божию строению всякы овощь на вся времена никогда же оскудевает, зане бо ту ово цвететь, ово ж растеть и ово обымають [собирают]» (Александрия, 1965, с. 143)⁶; это описание отвечает представлению о неиссякающем изобилии и вечном плодородии потустороннего мира (см.: Успенский, 1982, с. 66, ср. с. 60 и сл., с. 105, примеч. 146; вообще о «Рахманском царстве» как обозначении потустороннего мира см. там же, с. 145, 160)⁷.

Подобные представления могут обуславливать поиски праведных земель, которые приобретают иногда массовый характер. Так, в 1648 г. сибирские крестьяне решили спускаться вниз по Оби, заявив, что они «поедут к Со[л]нцевой матери», т. е. в рай (см.: Чистякова, 1973; с. 77; Покровский, 1989, с. 46). «Солнцева мать» выступает в русских поверьях как вещая пряжа, которая на золотой прялке прядет золотую кудель; она обитает там, куда скрывается на ночь солнце, т. е. в потустороннем мире (см.: Афанасьев, I, с. 111, 177, 180; Афанасьев, II, с. 40–41; Афанасьев, III, с. 390), ср. в этой связи поговорку: «Дожидайся Солнцевой матери, Божьего суда!» (Буслаев, I, с. 128)⁸. Существенно, что речь идет в данном случае о сибирских крестьянах, т. е. в сущности о казаках, которые живут на периферийной, пограничной территории — на земле, которая может восприниматься как нечистая⁹.

Можно предположить вообще, что в противопоставлении праведных и грешных земель отражаются представления о рае и аде: понятия рая и ада как бы проецируются на географическое пространство, и, соответственно, эти понятия лежат в основе представлений о святости и грешности места. Существенно при этом, что в православном мировоззрении отсутствует понятие чистилища, столь важное для западной, католической культуры. На Западе земля, на которой мы живем, может уподобляться не только — и не столько — аду или раю, сколько чистилищу; подобно чистилищу, земля представляет собой место, где люди мучаются, но где при желании можно очиститься, чтобы попасть в рай. Между тем, на Востоке мы имеем не тройное, но

двойное деление: только рай и ад моделируют наши представления о пространстве, если оно оценивается в нравственных категориях: святая, чистая земля — это в принципе нечто вроде рая, хотя люди обычно и не соответствуют этому месту (подобно тому, как Адам и Ева не соответствовали святости рая)¹⁰.

Отсюда столь большое значение имеет в средневековом мировоззрении паломничество. Хождение в святую землю приобщает к святости, это как бы хождение в рай¹¹. Точно так же, напротив, путешествие в грешную землю — иноверную и особенно нехристианскую — считалось делом крайне сомнительным в религиозном отношении: в Древней Руси туда избегали ездить, и тех, кто отправлялся за границу, могли оплакивать как покойников¹². Вот, что говорит, например, Конрад Буссов в «Летописи Московской» 1613 г.: «Русские, особливо знатного рода, согласятся скорее умерить, нежели отправить своих детей в чужие земли. . . Они думают, что одна Россия есть государство христианское; что в других странах обитают люди поганые, некрещеные, не верующие в истинного Бога; что их дети навсегда погубят свою душу, если умрут на чужбине между неверными, и только тот идет прямо в рай, кто скончает жизнь свою на родине» (Устрялов, I, с. 76; ср.: Буссов, 1961, с. 133)¹³. Между тем, Пушкин в «Истории Петра» приводит «фамильное предание»: «Жены молодых людей, отправляемых [при Петре] за море, надели траур (синее платье)» (Пушкин, X, с. 4); «яко тогда мнение было всех плавающих за море полумертвыми нарицать», — замечает в этой же связи Крекшин (1841, с. 99)¹⁴. Достаточно выразительно в этом смысле белорусское проклятие: «Каб цябе нячистая зямелька насіла» (Гринблат, 1979, с. 224, ср. с. 467); это проклятие следует, по-видимому, сопоставить с проклятиями типа: «Провал тебя возьми!», «Провалиться бы тебе в тартары!» и т. п. (см. о таких проклятиях: Успенский, 1983а, с. 62 — наст. изд., т. II), т. е. с пожеланием отправиться в преисподнюю.

Поскольку слово «земля» по-русски объединяет абстрактное и конкретное значение, означая как территорию (*terra*), так и материальную субстанцию (*humus*), русские крестьяне, отпра-

вляясь в путь (например, при переселении, уезжая бурлачить и т. п.), как правило, брали с собой щепоть родной земли (см.: Добровольский, 1897, с. 372–373; Богатырев, 1916, с. 65; Прыжов, 1914, с. 332; Соболев, 1914, с. 19–20); обыкновенно они носили ее в ладанке на шее, рядом с крестом¹⁵. После революции 1917 г. эта традиция перешла к русским эмигрантам, которые вывозили с собой на чужбину русскую землю для того, чтобы быть похороненным вместе с нею¹⁶.

Показательно, что чужие земли, которые населяли иноверцы, назывались на Руси «заморскими» странами: не только Англия (действительно отделенная от России водной границей), но и, например, Германия или Франция могли обозначаться таким образом. Они назывались так не потому, что реально находились за морем, но прежде всего потому, что они ассоциировались с потусторонним миром: по архаическим представлениям — широко распространенным и весьма устойчивым — потусторонний мир отделялся от нашего, посюстороннего мира, водным пространством, и путешествие на тот свет мыслилось именно как преодоление этого пространства (см.: Успенский, 1982, с. 56–57, 143–144) — соответственно, оно мыслилось как путешествие в лодке или вообще на судне или же как переход через мост¹⁷. Таким образом, свойство быть за морем вытекает не столько из расположения, сколько из самой природы иноверных стран, это атрибут их отчужденности, оторванности от православного мира.

Итак, все пространство делится в древнерусской культуре на чистое и нечистое. Пребывание в чистом пространстве есть признак святости (отсюда объясняется паломничество в святые земли), пребывание в пространстве нечистом, напротив, — признак греховности (отсюда объясняется нежелание путешествовать в иноверные страны). Соответственно, древнерусский духовник спрашивал на исповеди: «В' татарех или в латынех в' полону, или своею волею не бывал ли еси?» (Алмазов, III, с. 172–173) или даже: «В чюжую землю от[ъ]ѣхати не мыслилъ ли еси?» (Смирнов, 1913, Прилож., с. 52 [№ 16], 74 [№ 41], 134 [№ 21], 153 [№ 14]) — и накладывал епитимью на того, кто был в

Это восприятие, вероятно, имеет глубокие корни, и можно предположить, что оно восходит к архаическим, дохристианским представлениям, которые были затем переосмыслены в христианской перспективе. С принятием христианства святость Руси определяется ее вероисповеданием²², и замечательно, что жители этой страны — и прежде всего простой народ, поселяне — именуется «крестьяне», т. е. христианами²³: обозначение простонародья «христианами» едва ли не столь же беспрецедентно, как и наименование «Святая Русь»²⁴.

Подобное восприятие получает специальное обоснование в XV в., когда после Флорентийской унии с Римом (1439 г.) и последующего падения Константинополя (1453 г.), которое было осмыслено именно как наказание за отпадение от православия, — Русь оказалась единственным оплотом православия: Византия и Русь как бы меняются местами, в результате чего Московская Русь оказывается в центре православного (а тем самым и христианского) мира²⁵. С этим непосредственно связано образование русской автокефальной церкви (которая отделяется от константинопольской патриархии) и в конечном счете — претензии великого князя московского (который воспринимает себя как единственного независимого монарха православной ойкумены и хранителя истинной веры) на то место, которое ранее занимал византийский император (см.: Успенский, Восприятие истории... — наст. изд., с. 100–102).

Если ранее митрополит, управлявший русскими епархиями, ставился константинопольским патриархом, то уже в 1448 г. — вскоре после Флорентийской унии — русские епископы самочинно ставят митрополита Иону; падение Константинополя окончательно решает вопрос об автокефалии. Едва ли не сразу же после кончины митрополита Ионы — после поставления его преемника митрополита Феодосия, но еще при жизни Василия Темного (в 1461–1462 гг.), — неизвестный нам автор пишет специальное сочинение, посвященное учреждению автокефалии: «Слово избрано от святых писаний еже на латыню и сказание о составлении осмаго сбора латыньскаго и о извержении Сидора престнаго и о поставлении в Русстей земли митрополитов, о сих же

похвала благоверному великому князю Василью Васильевичу всея Руси» (Попов, 1875, с. 360–390). Непосредственным поводом для написания этого сочинения явилось, по-видимому, постановление Феодосия; вместе с тем, оно посвящено вообще обоснованию автокефалии русской церкви. Согласно данному документу, вопрос об автокефалии был решен в Москве сразу же после отказа подчиняться митрополиту Исидору. Русь, где просияло благочестие, противопоставляется здесь Византии, утратившей свет православия: «Увы съединения мерзости греческому православию: како убо вместо света животного мрак тмы вменяется!». Греческому царю, преложившему «свет на тму» и впадшему во «тму неверия», противопоставляется русский князь Владимир, который, напротив, «от мрака тмы на свет пременися», «просветив всю землю рускую святым крещением, тогда же тма неверствия всеконечне прогнася»; в свою очередь, Василий Темный предстает как «новый Владимир» и, вместе с тем, как «новый Константин . . . великий дръжавный боговенчанный руский царь»²⁶. Одновременно «греческому православию», покрывшемуся «мраком тмы» противостоит «русское православие» (там же, с. 372–373, 377, 384)²⁷.

Итак, автокефалия русской церкви непосредственно связывается в глазах русских с Флорентийской унией, в которой одновременно видят и причину крушения Византийской империи²⁸. Русская автокефальная церковь призвана сохранить православную веру, которую греки утратили: Русь осмысляет себя как оплот православия, а московский великий князь оказывается в роли верховного блюстителя православной церкви, т. е. в той роли, которая принадлежала ранее византийскому императору. Таким образом, здесь прослеживается мысль о преемственности власти византийских императоров московскими великими князьями (см.: Белякова, в печати).

Новый статус московского государя непосредственно связан при этом с благочестием той страны, которой он управляет. В том же «Слове избранне . . .» греческий царь Иоанн говорит папе Евгению: «Яко вьсточнии земли суть русстии и большее православие и вышьшее христианьство

Белые Руси, в них же есть государь великий брат мой Василей Васильевич, ему же вѣсточнии царие прислухаю [sic!] и велиции князи с землями служить ему. Но смирения ради благочестия и величеством разума благоверия не зовется царем, но князем великим руским своих земель православия» (Попов, 1875, с. 364–365). Итак, Василий Темный, согласно этому документу, в сущности должен был бы называться царем и не зовется так только из скромности; после этого автор «Слова...» регулярно именуется его царем.

В то же время в «Повести» Симеона Суздальца (1447–1448 гг.), являющейся одним из основных источников «Слова избранна...», о Василии Темном говорится как о «благоверном и христолюбивом и благочестивом истинно православном великом князе Василии Василичеве, белом царе всеа Руси» (Крайцар, 1976, с. 70, 98) — и это, насколько мы знаем, первая фиксация названия «белый царь» как специфического наименования московского государя в письменном источнике; вскоре после этого данное наименование становится достаточно распространенным²⁹. Мы можем предположить, что выражения «высшее христианство Белые Руси» в «Слове избранне...» и «белый царь всеа Руси» в «Повести» Симеона Суздальца перекликаются друг с другом — в обоих случаях речь идет о Московском государстве как оплоте истинной веры и источнике благочестия³⁰.

Это наименование русского монарха имеет явные сакральные коннотации. Оно соответствует фольклорному образу Белого царя в стихе о Голубиной книге, в котором отразилось, по-видимому, представление об апокрифическом пресвитере Иоанне (см.: Сперанский, 1930, с. 443). Ср.:

У нас Белой царь над царями царь.
 Почему тот царь над царями царь?
 У нашего царя у Белого
 Есть святая вера христианская,
 Его рука всех выше царская

Надо всей землей, над вселенная:
Потому тот царь над царями царь.

(Бессонов, II, № 81, с. 294–295)³¹

При этом образ Белого царя может эксплицитно связываться в стихе о Голубиной книге с образом Святой Руси, ср., например:

У нас Белый царь будет над царями царь.
Почему же Бел царь над царями царь?
У нашего царя у Белого есть вера православная,
Область его превеликая над всей землей,
Надо всей землей, над вселенною:
Потому же Бел царь над царями царь.
Свято-Русь земля всем землям мати.
Почему же Свято-Русь земля всем землям мати?
На ней строят церкви апостольския,
Богомольныя, преосвященныя;
Оны молятся Богу распятому,
Самому Христу царю небесному:
Потому Свято-Русь земля всем землям мати.

(там же, № 80, с. 288, № 84,
с. 311–312, № 92, с. 357–359)

Характерно, что если ранее на Руси признавались только митрополиты, поставленные в Константинополе³², то уже при жизни митрополита Ионы — по-видимому, в 1459 г. — решено было, что поставление митрополитов будет совершаться в Москве³³, и только такой митрополит в дальнейшем признается законным³⁴. Так, в 1472–1473 гг. в Константинополе был поставлен на русскую митрополию Спиридон, «нарицаемый Сатана»; он не был признан на Руси, и при этом была специально подчеркнута скверность (нечистота) того места, где Спиридон был поставлен в митрополиты, т. е. Константинополя: при поставлении в епископы поставляемые должны были публично отречься от Спиридона как от митрополита, принявшего поставление «во области безбожных турков от поганого царя»³⁵. Впоследствии митрополит Симон вносит (между 1505 и 1511 г.) в чин поставления епископов знаменательное добавление, в котором кандидат в епископы отрывается от всех митрополитов, поставленных (на русскую митрополию) в Риме или в

Константинополе, и обещается признавать лишь таких митрополитов, которые получили поставление в Москве, в Успенском соборе³⁶; московский Успенский собор выступает, в сущности, как заместитель константинопольской св. Софии (см.: Шпаков, 1904, с. XVI и с. 250–251). При этом именно митрополит Симон, по-видимому, впервые заявляет о Москве как о «третьем Риме» (см.: Успенский, Восприятие истории. . . — наст. изд., с. 88–92). Итак, провозглашая Москву новым Константинополем и третьим Римом, митрополит Симон настаивает на том, что как Рим, так и Константинополь утратили свою святость³⁷.

Как видим, Византия воспринимается теперь как нечистая земля, она потеряла свою святость: из православной империи, куда отправлялись в свое время русские паломники, она превратилась в «область безбожных турков . . . поганого царя». Совершенно так же и Рим, бывший некогда центром христианского мира, утратил свое благочестие и превратился из чистого места в нечистое³⁸. Вообще чистые земли могут становиться нечистыми, и наоборот, и это в конечном счете связано с утратой или приобретением истинной веры, т. е. православной традиции. Эта идея находит отражение в целом ряде древнерусских историографических сочинений, которые так или иначе восходят к «Посланию на звездочетцев» старца Филофея, написанном около 1523 г. и специально посвященном обоснованию восприятия Москвы как Третьего Рима (см. подробнее: Успенский, Восприятие истории. . . — наст. изд., с. 95–97). Так, например, в сочинении об обидах церкви («Послание к царю Ивану Васильевичу»)³⁹ апокалиптический рассказ о Жене, бегущей от Змия в пустыню (см.: Откр. XII, 1–17) истолковывается именно как перемещение Церкви из старого Рима сначала во второй, а затем в третий Рим: «Бежание жены в пустыню — от старого Рима опресночного ради служения, понеже весь великий Рим падеся, и болит неверием Аполинариевы ереси неисцелно [под «Аполлинариевой ересью» понимается служение на опресноках, т. е. на пресном хлебе, которое объединяет католиков с иудеями]. В новый же Рим бежа, еже есть Костянтинь град, но ни тамо покоя обрет съединения их ради с латынею на осмом

съборе [речь идет о Флорентийской унии], и оттоле косянтинопольскаа церькви раздрушися и положиися в поправление, яко овощное хранилище [ср.: Пс. LVIII, 1; Ис. I, 8]. И паки в третий Рим бежа, иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святыа веры пусти беша и иже божествении апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божиа спасителнаа его же познати истиннаго Бога. И едина ныне святаа съборнаа апостолскаа церковь въсточнаа паче солнца в всей поднебесней светится, и един православный великий русский царь в всей поднебесной, яко же Ной в ковчезе спасенный от потопа, правя и окормляя Христову церковь и утвержаа православную веру» (Идея Рима... , с. 171–172, ср. с. 174; Малинин, 1901, прилож., с. 62–63). Совершенно аналогично мотивируется перенесение белого клобука из Рима сначала в Константинополь и затем на Русь в «Повести о белом клобуке»: белый клобук выступает здесь как символ православия, и он находится там, где сохраняется православная традиция, ср.: «ветхий бо Рим отпаде славы и от веры Христовы гордостью и своею волею; в новом же Риме, еже есть в Коньстянтине-граде, насилием агарянским тако же христианская вера погибнет; на третьем же Риме, еже есть на русской земли, благодать Святаго Духа возсия» (Кушелев-Безбородко, IV, с. 296).

Если в западной средневековой историографии основной акцент делается на преемственности власти и исторический процесс описывается в терминах «*translatio imperii*» (см.: Ван ден Баар, 1956; Гаммер, 1944; Шрамм, 1984; Канторович, 1957, с. 83), то русская историография подчеркивает скорее преемственность религиозной традиции и, соответственно, описывает исторический процесс в терминах «*translatio confessionis*» — основное значение приобретает, таким образом, идея миграции (перехода с места на место) веры, а не власти⁴⁰.

3. Совершенно так же по представлениям старообрядцев в результате иконовских нововведений Россия утратила присущую ей святость и превратилась из праведной земли в грешную: «Выпросил у Бога свѣтлую Россію сатона, да же очервленить ю кровію мученическою. Добро ты, дьяволь, вздумаль, и

намъ то любо — Христа ради, нашего свѣта, пострадати», — говорит Аввакум в своем «Житии» (Аввакум, 1927, стлб. 52, ср. стлб. 123)⁴¹. В конце XVII в. в результате гонений со стороны официальной церкви, многие старообрядческие священники и монахи вынуждены были бежать на Дон, чтобы найти приют у казаков⁴²; характерным образом это может восприниматься именно как мена чистого и нечистого пространства: «Чудо воистину веліе, какъ такъ свѣтлая Росія потемнѣла, а мрачный Донъ восіялъ и преподобными отцами наполнился, яко шестокрыльнии [серафимы] налетѣша», — провозглашают старообрядцы (ДАИ, XII, № 17, с. 133–134)⁴³.

Одновременно старообрядцы утверждают, что после раскола Россия оказалась подобной чужим, иностранным землям, и, соответственно, православные (новообрядческие) церкви оказываются для них «костелами» или «мечетями», ср., например: «отпадшія де вѣры Римъ, Полша, Кіевъ съ товарищи, Греки, Москва; толко де осталось благочестія малая вѣтвь на Дону. . . » (ДАИ, XII, № 17, с. 180, ср. еще с. 182); «в церквахъ де нынѣ стала Полша, поютъ бутто въ гудки, и в волынки, и въ шеламайки, и въ органы играют, и стали де церкви костелами» (там же, XII, № 17, с. 191, ср. еще с. 153, 155, 162, 187)⁴⁴. В 1680-е гг. донской казак Григорий Анофриев говорил: «видите ль де, братцы, какая ныне на Москве новая вера, и книги новыя; а церкви старые нарушены и учинены костелами» (Дружинин, 1889, с. 108, ср. еще с. 42); в те же годы старообрядец Василий Желтоводский новообрядческие «церкви называл мечетями, про великих государей говорил, что их в Москве нет и называл их антихристами» (Соловьев, VII, с. 430)⁴⁵. В уложении старообрядческого новгородского собора 1694 г. новообрядческая церковь называется «никонианским костелом» (Смирнов, 1898, с. 043), т. е. утверждается, в сущности, что Никон превратил православную церковь в католическую; в результате Россия оказалась подобной Риму или Польше.

В свое время летописец, говоря о походе Ермака в Сибирь и внедрении там христианства, называл «костелами» мусульманские храмы, ср., например: «И посла их Бог очистити место, где

быти святыне, и победити бусурманскаго царя Кучюма, и разорити богомерзская и нечестивая их капища и костелы. . . И от казаков поставишася грады и святыя божия церкви воздвигошася и благочестие просияша. Отпаде вся бесовская служба и костелы, и требища идольская вся разорися и сокрушися и боговидение всадися. . . » (ПСРЛ, XXXVI, 1, 1987, с. 120)⁴⁶. И так, если раньше на месте «костелов» возникали церкви, то теперь с точки зрения старообрядцев на Руси совершается обратное — церкви становятся «костелами»!

Характерным образом подобные представления обуславливают специальные поиски праведных земель, которые в целом ряде случаев приводили к массовой миграции старообрядческого населения (ср. поиски «Беловодского царства», о котором мы уже упоминали выше, а также «Опоньского царства» и т. п.)⁴⁷. Такого рода миграция, как мы уже знаем, могла наблюдаться и ранее, однако в данном случае она приобретает массовый характер.

Равным образом такого рода представления приводят к столь характерному явлению как странничество, т. е. к постоянной перемене места. Старообрядческое согласие бегунов или странников, возникшее в сер. XVIII в., весь мир разделяет на два царства — Божие и сатанино, которые разграничиваются как в нравственном, так и пространственном отношении (см. об этом согласии, в частности: Смирнов, 1898, с. 100–101)⁴⁸. Как и другие старообрядцы, о которых шла речь выше, странники исходят из того, что они живут на грешной, нечистой земле; подобно Аввакуму, который заявлял, что у нас «дома Вавилон» (см. выше, § I–1), странники полагают, что они живут в Вавилоне⁴⁹. Вместе с тем, в отличие от тех старообрядцев, которые направлялись в Беловодье, странники не знают, где находятся праведные земли; именно поэтому они постоянно перемещаются с места на место.

Как видим, и в данном случае пространство оценивается в нравственных категориях, т. е. дифференциация чистого и нечистого пространства оказывается исходным пунктом. Граница между чистым и нечистым пространством, вообще говоря, мо-

жет быть неизвестной, однако это отнюдь не снимает актуальности самой оппозиции.

II.

1. Итак, понятия нравственной чистоты и локального расположения выступают слитно в архаических представлениях: нравственным понятиям присущ локальный признак, а локальным — нравственный. География выступает как разновидность этических знаний, и тем самым перемещение в пространстве оказывается отмеченным в нравственном отношении.

Именно в этом контексте должно рассматриваться «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. По своим композиционным и жанровым особенностям сочинение Афанасия Никитина явно перекликается с древнерусскими паломничествами («хожениями») и, по-видимому, должно восприниматься на этом литературном фоне — как «хождение» в неправильное (нечистое) место, т. е. как своего рода анти-паломничество: если паломничество в нормальном случае описывает путешествие в святую землю, то в данном случае, напротив, описывается путешествие в грешную, поганую землю (см.: Трубецкой, 1963, с. 38; Трубецкой, 1973, с. 99–100)⁵⁰.

Знаменательно, что сам Афанасий Никитин характеризует свое сочинение именно как «грешное хождение», ср.: «Се написах грѣшное свое хоженіе за три моря...» (Т369, Э442, С411 об., У300)⁵¹; полагаем, что перед нами в данном случае не традиционный прием авторского самоуничижения, но очень точное содержательное указание на обратный, «перевернутый» характер данного «хожения»⁵². Вместе с тем, ввиду того, что было сказано выше (§ I–1) об отношении к заморским странам, выражение «хождение за три моря» приобретает особое значение⁵³; итак, все компоненты этого названия оказываются исключительно значимыми.

Соответственно объясняются особенности поведения Афанасия Никитина, которое очень часто имеет перевернутый характер, т. е. относится к плану анти-поведения (см. вообще об

анти-поведении в Древней Руси: Успенский, 1985 — наст. изд., с. 460 и сл.).

Эта перевернутость поведения проявляется прежде всего в способах выражения: неправильность, греховность места — и вообще ситуации — обуславливает применение заведомо неправильного, «нечистого» языка (татарского, персидского или арабского) при изложении событий и впечатлений, т. е. подчеркнуто неправильное речевое поведение. Применение арабского языка тем более знаменательно, что этого языка Афанасий Никитин, по-видимому, не знал (см.: Завадовский, 1954, с. 139–140; Винтер-Вирц, 1962, с. 92; Петрушевский, 1958, с. 251, примеч. 368).

Можно сказать, что Афанасий Никитин прибегает в соответствующих случаях как бы к общему «бусурманскому» языку: татарский, персидский и арабский языки объединяются именно по признаку своей неправильности («нечистости») и выступают, в сущности, как реализации этого «бусурманского» языка (см. вообще об ассоциации языка и вероисповедания в древней Руси и об отношении к неправославным языкам как к языкам «нечистым», еретическим: Успенский, 1992, с. 100–109 — наст. изд., с. 486–493). Отсюда объясняется и характерное смешение этих языков, т. е. объединение элементов разных языков в одной фразе или большем отрезке текста; такое смешение осуществляется, между прочим, и в отношении татарского и персидского языков, которые Афанасий Никитин, видимо, знал достаточно хорошо (татарским он владел, впрочем, лучше, нежели персидским, см.: Винтер-Вирц, 1962, с. 91)⁵⁴.

Использование чужих языков — явно недоступных читателю! — никак не может быть понято при этом как простой стилистический прием, передающий *couleur locale* или способствующий натуралистичности (достоверности) изображения⁵⁵; вряд ли возможно объяснить его и чисто композиционными задачами (передачей психологической перспективы), как это пытался сделать Н. С. Трубецкой (см.: Трубецкой, 1963, с. 35 и сл.; ср. также: Трубецкой, 1973, с. 107); просто нечистое, нехристианское пространство (в том числе и в смысле ситуационного *locus'a*)

предполагает и соответствующие способы выражения. Применение святого церковнославянского языка было бы в этих условиях, по всей видимости, кошунством (см. вообще об отношении к церковнославянскому языку в Московской Руси: Успенский, 1987, с. 253–255; Успенский, 1989, с. 208 и сл. — наст. изд., т. II; Успенский, 1992, с. 93 и сл. — наст. изд., с. 480 и сл.); точно так же, оказавшись в аду, носитель языка, несомненно, не смог бы выразиться на сакральном языке, но по необходимости должен был бы пользоваться каким-то «нечистым» — если не прямо сатанинским — языком. Ср. в этой связи знаменательный совет герою одной народной легенды, спускающемуся в преисподнюю: «Сатану м а т у ш к о й называй!» (Зеленин, 1915, с. 282; ср.: Зеленин, II, с. 97)⁵⁶. Сходным образом Данте, оказавшись в аду, считает нужным лгать и не соблюдает своей клятвы (в разговоре с Альбериги), замечая: «e cortesia fu lui esser villano» (Inf. XXXIII, 150), и при этом он, в сущности, уподобляется в своем поведении дьяволам (см.: Лотман, 1986, с. 30): поведение в аду необходимым образом меняется на обратное⁵⁷.

В результате даже молитвы у Афанасия Никитина могут быть выражены на «бусурманском» языке или же представлять смешение церковнославянского языка с «бусурманским» (см.: Т373об., Э445; Т380, Э449об.; Т380об., Э449об.; Т384–384об., Э452об.; Т386–386об., Э453об.–454; Т392–392об., Э458; Т392об., Э458–458об.).

Как это вообще обычно для древнерусских паломничеств («хожений»), сочинение Афанасия Никитина начинается и завершается молитвой, но если начальная молитва приводится по-церковнославянски (Т369), то заключительная молитва в данном случае представлена на арабском языке (Т392об., Э458–458об.) (ср.: Трубецкой, 1963, с. 33, 35). Это именно потому, что описание путешествия здесь строится как анти-паломничество и это обстоятельство подчеркивается формальными лингвистическими средствами (при сохранении общей композиционной схемы): молитва на церковнославянском языке как бы соответствует исходному пункту путешествия (святости пункта

отправления), а молитва на арабском языке — его конечному пункту (скверности пункта назначения).

Равным образом и такой текст, как сугубо патриотическая молитва о Русской земле, дается в «Хождении за три моря» по-татарски (Т386–386об., Э453об.–454), и это особенно показательно: здесь наглядно видно, что выбор средств выражения может определяться не содержанием высказывания, а тем местом (ситуационным *locus* 'ом), в котором оно производится.

Вместе с тем, в других случаях аналогичные средства выражения могут быть обусловлены и непосредственно самим содержанием: характерно, что когда Афанасий Никитин говорит о сугубо мирских делах (таких, например, как половые сношения, проституция и т. п.), он также может прибегать к татарскому языку (Т373об.–374, Э445; Т379об., Э449; Т380об., Э449об.; ср.: Трубецкой, 1963, с. 36, 49). Таким же образом сообщается и о том, как учат подражать лицедеям (Т376, Э447) — надо полагать, потому, что это неприличное, с точки зрения русского человека, занятие (ср. в этой связи: Успенский, 1985, с. 333–334 — наст. изд., с. 471–472).

Итак, применение «неправильного» языка (каковым является в данном случае татарский) может быть обусловлено в одних случаях непристойным содержанием, а в других — ненормальным местом (ситуацией). То и другое явно объединяется в языковом сознании.

Необходимо подчеркнуть, что Афанасий Никитин при этом остается ревностным и, по-видимому, вполне ортодоксальным христианином. Его путешествие, так же как и обычное паломничество, окрашено религиозными, исповедническими мотивами: оно, в частности, изобилует религиозно-лирическими отступлениями и молитвенными обращениями (см.: Трубецкой, 1963, с. 38–41; Трубецкой, 1973, с. 99–103).

Сам Афанасий Никитин очень точно определяет «правую веру»: единого Бога знать, имя его в чистоте призывать во всяком чистом месте («А правую вѣру Богъ вѣдаетъ, а праваа вѣра Бога единого знати, имя его призвати на всякомъ мѣстѣ чистѣ чисту» — Т389об., Э456). Чистота места выступает,

таким образом, как непереносимое условие правильного религиозного поведения.

Соответственно, очутившись в месте нечистом, Афанасий Никитин оказывается вынужденным вести себя неправильно — что выражается как в речевом, так и в обрядовом поведении. Подобно тому, как невозможность последовательно молиться по-церковнославянски может приводить к молитве на «бусурманском» языке, так и практическая невозможность соблюдать православные обряды приводит в ряде случаев к соблюдению «бусурманских» обрядов; иными словами, в обоих случаях невозможность придерживаться правильного поведения приводит к анти-поведению.

Когда Афанасий Никитин в отчаянии восклицает: «Горемнѣ, окаанному, яко от пути истиннаго заблудихся и пути не знаю, уже самъ [по другому списку: камо] поиду», и просит Господа наставить его на «путь правый» (Т384, Э452об.; ср.: С418, У312), то это имеет как религиозный, так и прямой географический смысл: религиозный момент здесь принципиально неотделим от географического.

2. В своем путешествии Афанасий Никитин постоянно молится. Остро переживая свое религиозное одиночество, он находит утешение в духовном общении с Богом. Но знаменательно, что взывая к Господу, он обращается, как правило, к Богу-Отцу — это обстоятельство специально подчеркивается в «Хождении за три моря»!⁵⁸, — которого он (теологически совершенно правильно) отождествляет с мусульманским Аллахом⁵⁹. Соответственно, он и может именовать этого Бога на разных языках — по-арабски («олло»), по-персидски («худо»), по-татарски («таньгры»): в упоминавшейся выше молитве о Русской земле, выраженной по-татарски, чередуются призывания имени Божьего на арабском, персидском, славянском и татарском языках⁶⁰. Точно так же он может использовать те формы молитвенного обращения к Богу-Отцу, которые приняты в данной стране: тем самым, если в одних случаях Афанасий Никитин сочиняет молитвы на чужом языке (ср. молитву о Русской земле), то в других случаях он использует уже готовые тексты.

Вместе с тем, заключительная молитва, композиционно завершающая «Хождение за три моря», представляет собой обычную мусульманскую молитву (обращенную к Аллаху), но в начале ее, рядом с призыванием Аллаха — отождествляемого с Богом-Отцом — Афанасий Никитин вставил обращение к Христу и Святому Духу: «Иса рухолло, ааликсоломъ» («Иисус, дух Божий, мир тебе», ср. арабск.: «'isā gūhu'llāh, 'alaika salām») (Т392об., Э458об.)⁶¹. Иначе говоря, Афанасий Никитин в данном случае молитвенно обращается к Троице, но, выражая это обращение по-арабски, он исходит из мусульманской молитвенной формы как некоего органического целого, по отношению к которому и производятся необходимые дополнения.

Отождествление Бога Саваофа и Аллаха вполне естественно для Афанасия Никитина, который вообще воспринимает чужие религии через призму своих религиозных представлений: он постоянно ищет — и находит — соответствия такого рода; понятно, что соответствия Христу при этом не находится. Так, например, говоря об индуистской святыне в городе Парват, Афанасий Никитин сравнивает ее как с Меккой, так и с Иерусалимом⁶²; описывая верования индуистов, Афанасий Никитин находит у них культ Адама⁶³ и т. п. Аналогично может описываться и конфессиональное поведение, ср., например, описание индуистских поклонов, которые сопоставляются как с мусульманским намазом, так и с земными поклонами, принятыми в русском богослужении⁶⁴; достаточно характерно и календарное соотношение христианских праздников с мусульманскими⁶⁵; о соотношении Великого поста с «рамаданом» мы скажем ниже (§ II-3). Соответственно, Афанасий Никитин может соотносить мусульманские молитвы с русскими. Так, описывая путешествие по морю, он приводит молитву своих спутников и тут же дает соответствующую русскую молитву⁶⁶; при этом русская молитва не является абсолютно точным, т. е. дословным, переводом мусульманской⁶⁷, но, скорее, ее функциональным коррелятом, т. е. предполагается, что так мог бы выразить свои чувства в соответствующей ситуации русский человек. Именно ввиду со-

отнесения такого рода и оказывается возможным использовать мусульманские формы молитвенного обращения к Богу-Отцу⁶⁸.

Можно полагать, что Афанасий Никитин не призывает во время своего путешествия имя Христа потому, что он находится не на христианской земле; это отнюдь не означает отказа от христианства: он все время продолжает верить в Христа и определенно осознает себя христианином⁶⁹. Вместе с тем, поскольку Христос отвернулся от этой земли, неуместно призывать его имя тому, кто оказался, вследствие своих грехов, в таком грешном месте⁷⁰.

Обращение к Христу становится возможным только в заключительной молитве, завершающей описание путешествия, когда Афанасий Никитин находится уже на обратном пути домой, т. е. направляется в христианскую страну (см. выше). Данная молитва как бы совмещает две противоположные функции, что и отражается на ее тексте. С одной стороны, эта молитва композиционно обрамляет анти-паломничество, и этим объясняется то обстоятельство, что она выражена на арабском языке и использует форму мусульманского молитвенного обращения. С другой же стороны, она знаменует перемещение из «нечистого» места в «чистое», и это объясняет содержащееся в ней призывание имени Христа и обращение к Троице.

Тем самым, нормальное христианское поведение оказывается фактически невозможным для православного христианина в нечистом, нехристианском месте. С чувством истинного трагизма и, вместе с тем, с выражением фаталистической покорности судьбе Афанасий Никитин восклицает: «О благовѣрны христиане! Иже кто по многым землямъ много плаваетъ, въ многыя грѣхы впадаетъ и вѣры ся да лишаетъ христианскыя» (Т383об., Э452, С417об., У311об.)⁷¹.

Заслуживает быть специально отмеченным религиозный фатализм Афанасия Никитина, который пишет, что он «от пути истинного заблудихся» и уже сам не знает, куда пойдёт, прося Господа наставить его на истинный путь: «Горе мнѣ, окаянному, яко от пути истиннаго заблудихся и пути не знаю. . . Не отврати мя, Господи, от пути истиннаго и настави мя, Господи,

на путь твой правый. . . Уже проидоша 4 Великия дни в бесерменьской земли, а христианства не оставихъ; далъ Богъ вѣдать, что будеть. Господи Боже мой, на тя уповахъ, спаси мя Господи Боже мой!» (Т384–384об., Э452об.; ср.: С418, У312)⁷². Свое поведение — в том числе и конфессиональное поведение, которое, собственно, и определяет религиозную принадлежность, — Афанасий Никитин рассматривает как более или менее неизбежное следствие (и, вместе с тем, проявление) более общей греховной ситуации. Таким образом, сама религиозная принадлежность в конечном счете оказывается в зависимости от святости места. На нехристианской земле невозможно быть христианином так же, как, например, невозможно, согласно традиционным русским представлениям, быть монахом в миру⁷³.

В результате даже в вопросе вероисповедания Афанасий Никитин полностью подчиняется Божьей воле: оставить или не оставить христианство — зависит, собственно, не от него⁷⁴.

3. Подобно тому, как Афанасий Никитин не молится Христу, но обращается исключительно к Богу-Отцу, отождествляемому им с Аллахом, он не празднует Пасху («Велик день») и другие христианские праздники⁷⁵; равным образом он не соблюдает христианских постов, но постится «бусурманским» постом⁷⁶ — оставаясь при этом христианином, трагически переживая вынужденное свое поведение, но не видя при этом иного для себя выхода⁷⁷.

Это никак нельзя объяснить тем, что Афанасий Никитин потерял счет дням или не знает дат передвижных праздников и постов⁷⁸; напротив, он определенно указывает, что умеет вычислять соответствующие даты — не важно, правильно или неправильно⁷⁹ — и фактически пользуется ими как календарными пометами (ср.: Трубецкой, 1973, с. 103, 109; Клибанов, 1960, с. 184–185). В своих хронологических указаниях он, между прочим, четко отмечает для себя начала христианских постов (заговены)⁸⁰ — при том, что они им и не соблюдаются⁸¹.

В итоге Афанасий Никитин внешне перестает быть христианином: местные жители и не узнают в нем христианина⁸², если только он сам им не открывается⁸³.

Но даже и не соблюдая — в силу необходимости — христианских обрядов, Афанасий Никитин, как уже говорилось, продолжает считать себя христианином. Как это ни парадоксально (это один из парадоксов русского религиозного сознания), именно потому, что Афанасий Никитин православный, он считает необходимым отступать в этих условиях от нормального, единственно правильного с его точки зрения, т. е. православного поведения: строго православное поведение в «нечистом» месте было бы, по-видимому, кощунством или же предполагало бы очень высокую степень индивидуальной святости⁸⁴. Можно предположить, что, если бы Афанасий Никитин не был христианином, он бы мог безразлично относиться к христианским обрядам; в сложившихся же обстоятельствах, будучи православным, он ведет себя в большой степени как бусурманин.

И напротив, если бы Афанасий Никитин вел себя таким же образом на родине, т. е. в «чистом» месте — например, молился на «бусурманском» языке и т. п. — его поведение было бы признано неправославным и, скорее всего, еретическим или колдовским. Однако в данных условиях это единственно возможный для него — ситуационно оправданный — способ действий.

Итак, отклонение от православного поведения — а в каких-то случаях по существу даже и анти-поведение — обусловлено именно принадлежностью Афанасия Никитина к православной культуре в ее специфическом русском воплощении⁸⁵. Поскольку Афанасий Никитин осознает себя христианином, его поведение носит вынужденный (а не сознательно направленный) характер, принципиально отличаясь, тем самым, от внешне идентичного поведения, которое может быть вызвано совершенно другими причинами.

Примечания

¹ Эта полемика отчасти напоминает позднейшую старообрядческую полемику о чувственном и умозрительном Антихристе.

² Ср.: «И нынѣ, брате, мнить ти ся мысленый [рай], но все мыслено мнится видѣнемъ; а еже Христось рече въ Евангелии о второмъ

пришествіи, и то ли мыслено скажете?»; «Егда же приближися представлѣніе Владычица наша Богородица, ангель вравіе принесе, вѣтъвъ изъ рая, являя гдѣ Ей быти, а еже рай мысленый есть, то почто принесе вѣтъвъ сію ангель, а не мыслену есть?»; «А што, брате, молвить рай мысленъ, ино, брате, такъ то и есть мысленый будет, а сажень [т. е. насаженный на Востоке рай] — не погибль, и нынѣ есть, на нем же свѣтъ самосіянень, а твердь запята до горъ тѣхъ раевыхъ» (ПСРЛ, VII, 1856, с. 213, 214).

Сходная полемика имела место и на Западе. Так, Петр Ломбардский различал три представления о рае: одни понимают рай в чисто духовном смысле, другие в чувственном смысле, наконец, третьи воспринимают его и в том, и в другом смысле («Tres enim generales de paradiso sententiae sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradysum accipiunt»); сам Петр присоединяется к последней точке зрения (Sententiae, II, 17.5 — Минь, PL, СХСІІ, стлб. 686; ср. комментарий Бонавентуры, см.: Бонавентура, II, с. 426–429). Ср. также у Григория Синаита: «'Ο παράδεισος διττός ἐστίν, αἰσθητός καὶ νοητός» (Минь, PG, CL, стлб. 1242) или же в славянском переводе XV в.: «Рай соугоубъ есть. чювьствныи и мыслъныи» (ГИМ, Син. 923, л. 40; Седельников, 1937–1938, с. 170). Необходимо подчеркнуть, что Василий Калика вовсе не отрицал существования мысленного рая, но противопоставлял его раю, воспринимаемому чувственным образом, ср.: «а мысленый рай то есть, брате, егда вся земля изсушена огнемъ будетъ, по апостольскому словеси: чаемъ небесъ новыхъ и земли новыя, егда истинный свѣтъ, Христось, снидетъ на землю. . . Егда Господь нашъ Исусъ Христось явится въ свѣтлости божества своего на земли и силы небесныя двинутся, аггели престануть отъ дѣлъ своихъ и явятъ свѣтлость свою сотвореную от Бога; то есть, брате, мысленый рай, егда вся земля просвѣщена будетъ свѣтомъ неизреченнымъ, исполнена радости и веселія, якоже апостоль Павелъ глаголетъ, егда восхищенъ бысть до третьяго небеси: ихъ же око не видѣ, ни ухо не слыше, ни на сердце чловѣку не възде, еже уготова Богъ любящимъ его. . . То суть, брате, видѣвшѣ царствіе Божіе Моисей и Илья, Петръ, Ияковъ, Иванъ на Фаворсей горѣ. Якоже видѣвшѣ ученици его, ударивше собою о перьстную землю, не могуще видѣти свѣтлости божества его; не возможно бо его, брате, ни святымъ видѣти, мысленаго рая, въ плоти суще, того ради сіи святіи видѣвшѣ не могоша стояти, ницъ на землю падоша» (ПСРЛ, VII, 1856, с. 214). Таким образом, для Василия — так же, как, вероятно, и для Феодора — мысленное противопоставлено не реальности как таковой, но реальности чувственно воспринимаемой, т. е. отраженной в человеческом опыте.

В рассуждениях Василия Калики отразилось, возможно, учение Григория Паламы о Фаворском свете (см.: Седельников, 1927, с. 231,

примеч. 2; Седельников, 1937–1938, с. 167 и сл.; ср., однако, возражения И. Мейендорфа, см.: Мейендорф, 1981, с. 127). Вместе с тем, Василий противопоставляет рай, в котором были Адам и Ева и который существует, по его мнению, до сих пор («ибо вся дѣла Божія нетлѣнна суть»), — раю неизреченному, который ожидается после второго пришествия и который в принципе недоступен человеческому опыту; в первом случае рай понимается как конкретное место (ср.: «насади Богъ рай на востоцѣ»), во втором — как идеальный («мысленный») образ. Иначе говоря, Василий различает рай, связанный с человеческой историей — и тем самым доступный чувственному восприятию, — и рай как «царствіе Божіе», которое невозможно воспринимать чувственным образом (его невозможно видеть «въ плоти суще») и которое предполагает вообще сверхчувственное, мистическое восприятие. Понятия времени и пространства оказываются при этом существующим образом связанными: то, что происходило во времени (в истории) должно находиться в пространстве — постольку, поскольку как время, так и пространство суть категории нашего опыта; между тем мистическое восприятие в принципе не предполагает пространственно-временной локализации воспринимаемых объектов. Что же касается Феодора, то он учил, по-видимому, что чувственный рай существовал лишь в прошлом и в настоящее время не существует, ср.: «Слышахъ, брате, что повѣствуеши: рай погилъ, в немъ же былъ Адамъ. . .» (ПСРЛ, VII, 1856, с. 212); «И ты, брате Феодоре, . . . не смущайся; рай на востоцѣ не погилъ, созданный Адама ради, и сими словеса уверися, брате, и весь священный соборъ тако научи и укрѣпи сие мудрствовати. . .» (Новг. лет., 1879, с. 230).

Представления Василия о существованиирая, где были Адам и Ева, может восходить к сказанию о Макарии Римском, на которое Василий ссылается в своем сочинении: «а святыи Макарей за 20 поприщ жилъ отъ святаго раю» (ПСРЛ, VII, 1856, с. 212); ср. в сказании о Макарии: «И рече ми: от сего мѣста есть поприщъ 20 ѿдѣже еста 2 града единъ желѣзенъ, а другий мѣданъ; да за тѣми градома рай Божий ѿдѣже былъ первое Адамъ съ Евгою; на вѣстокъ солнца за раем да ту небо прилежитъ» (Тихонравов, II, с. 64, 73; Кушелев-Безбородко, III, с. 139); об острове, где жили Адам и Ева, говорится также и в «Александрии» (см.: Веселовский, 1886, с. 267–268).

³ Ср.: «. . . а муки нынѣ суть на запади; много дѣтей моихъ новгородцевъ видоки тому: на дышущемъ мори червь неусыпающій, скрежетъ зубный и рѣка молненная Моргъ, и что вода входитъ въ преисподняя и паки исходитъ трижды днемъ. И та вся мѣста мучимая не погибоша, а мѣсто се святое како погиге, повѣждь ми, брате, в немъ же есть пречистая Богородица, и множество святыхъ, еже по въскресеніи Господни явишася и многимъ во Іерусалимъ и паки внидоша в

рай?» (ПСРЛ, VII, 1856, с. 213). Ср. в этой связи: Веселовский, 1891, с. 101–104; Успенский, 1982, с. 58.

⁴ «И то мѣсто святаго рая находилъ Моиславъ Новгородецъ и сынъ его Яковъ, и всѣхъ ихъ три юмы [ладьи], и одина отъ нихъ погибла, много блудивъ, а двѣ ихъ потомъ долго носило море вѣтромъ, и принесло ихъ к высокимъ горамъ. И видѣша на горѣ той написанъ Дѣисусъ лазоремъ чюднымъ и велми издивленъ паче мѣры, яко не человѣчьскими руками творенъ, но Божіею благодатию; и свѣтъ бысть въ мѣстѣ томъ самосіянень, яко не мощи человѣку исповѣдати; и пребыша ту долго время на мѣстѣ томъ, а солнца не видѣша, но свѣтъ бысть многочастный [в тексте ошибочно: многочисленный], свѣтлуяся паче солнца; а на горахъ тѣхъ ликованіа многа слышахуть, и веселия гласы свѣщающа . . . а тѣхъ, брате, мужей и нынѣча дѣти и внучата добры здоровы» (ПСРЛ, VII, 1856, с. 213–214).

Ср. типологически аналогичный мотив в ирландской саге «Плавание Брана, сына Фебала» (см.: Мейер и Нат, I–II), а также в ирландской легенде о плавании св. Брендана (см.: Шрёдер, 1871), которое было известно на Руси (см.: Серебрянский, 1908, с. 528; Седелъников, 1927, с. 233, примеч. 1). Вообще о мотиве посещения рая в западной литературе см.: Граф, I, с. 73–126, 175–193; Райт, 1965, с. 261–265, ср. с. 71–72; Пэтч, 1970, с. 134–174; Веселовский, 1891, с. 93 и сл.; Гуревич, 1977, с. 6 и сл.; относительно расположения рая в пределах географического пространства см. также: Граф, I, с. 1–238; Граф, 1878; Кимбль, 1968, с. 24–25, 31, 130, 184–185, 194, 198–199, 218, 243–244; Коли, 1897.

⁵ Ср.: «. . . и пошли лѣсомъ и перешли лѣсомъ двадесять поприщъ, и пришли к рѣкѣ большой. Ажъ за рѣкою стоитъ градъ златъ, и въ томъ граде сад и винограды . . . и в томъ саду многія птицы райскія» (Ржига, 1930, с. 383). Как отмечает В. Ф. Ржига, данная повесть восходит к апокрифическому сказанию о Макарии Римском, а также отчасти к «Сказанию об Индейском царстве»; существенно, однако, что в повести монахам самим довелось увидеть земной рай, тогда как в апокрифе они узнают о нем только из рассказа Макария (см. там же, с. 379; ср. еще: Сперанский, 1930, с. 434; Салмина, 1987, с. 42).

⁶ Ср. в русской переработке «Сказания об Индейском царстве»: «Да есть в моем царстве остров, а живет в нем царь Иван, а люди у него имянуютца Рахманы. . . И овощу всякова различнова у них множества, а древа высока и красна зело, овощами различными украшены: едины созреваху, другія же цвѣтяху, третія же узрѣвшу»; далее следует описание реки Тир, которая течет из земного рая (см.: Сперанский, 1930, с. 401).

⁷ О рахманах как обитателях рая или же места, находящегося в непосредственной близости от рая, упоминает, между прочим, Василий Калика в своем послании к Феодору Доброму; говоря о том, что

Нил течет из рая, «с высокихъ горъ, иже суть от земля и до небесь», Василий замечает: «а верху его Рахмане живутъ» (ПСРЛ, VII, 1856, с. 212).

⁸ Мотив путешествия к Солнцевой матери нашел отражение в русских сказках (см.: Зеленин, 1914, с. 284). Ср. еще в этой связи представления о Солнцевой сестре и Солнцевых дочерях, которые также обитают на небе (см.: Афанасьев, I, с. 82–85; Афанасьев, III, с. 272–274). В частности, заря может называться «Солнцевой сестрой», причем заря тоже представлялась в виде пряжи (Афанасьев, I, с. 85, 222–223); к мифологической трактовке «Солнцевой дочери» см.: Топоров, 1978, с. 137.

⁹ Эта земля не называлась Русью, но, напротив, противопоставлялась «Руси» (см.: Покровский, 1989, с. 98).

¹⁰ Сказанное не означает, разумеется, что противопоставление «чистого» и «нечистого» пространства появилось на христианской почве. Несомненно, подобные представления очень архаичны и восходят еще к дохристианской идеологии; следует иметь в виду, вместе с тем, что в славянских языческих представлениях не было различия ада и рая, а было лишь противопоставление потустороннего и посюстороннего мира (см.: Успенский, 1982, с. 144–149). Скорее всего, противопоставление «чистого» и «нечистого» пространства в архаических (дохристианских) представлениях соответствовало общему противопоставлению «своего» и «чужого».

¹¹ Совершенно так же объясняются и крестовые походы: овладение святой землей призвано обеспечить благодать завоевателям.

¹² В «Прологе» встречается повесть о человеке, отвезенном в плен в Персию, которого родные поминали за упокой и тем помогли ему чудесно возвратиться из плена (слово «яко полезно есть над умершим память творити» под 9 ноября). Итак, человек оказавшийся в Персии, считается умершим.

¹³ Ср. в этой связи апокрифические ответы пророка Давида на вопросы Иоанна Богослова («Протлькованіе ѿ Адамъ и ѿ Авраме. и въпрошеніе Іѡана Бгослова») из сербского сборника XVI в.: «А еже кто крщень въ хр^стіанех' е^с родиль и слѣчисе е^му въ погане^х ѹмрети. е^ст ли стати е^му съ хр^стіани на приш^ствїе. . . Пр^оркъ Дв^ль гл^т „ра-сеіаніе събере^т г^б и ѿ^триновеніе приметь : . . стати има^т на въскре^сніе съ хр^стіани и съ родо^м своимъ“» (Мочульский, 1893, с. 209). Хотя Давид и отвечает здесь в положительном смысле, показательна сама постановка вопроса. Христианин, умерший на нечистой земле, мог рассматриваться, по-видимому, как нечистый («заложный») покойник (см. вообще о таких покойниках: Зеленин, 1916).

Страх умереть на чужбине, столь характерный для русских представлений, может быть вообще неизвестен другим народам.

¹⁴ Тем большее впечатление должно было вызвать путешествие за границу самого Петра. По свидетельству того же Крекшина, патриарх на коленях умолял царя не губить себя и ограничиться рассмотрением географических карт; Петр будто бы отвечал в том смысле, что и дома можно погибнуть и в посольстве спастись (см.: Плюханова, 1981, с. 23). Путешествие царя за границу было совершенно беспрецедентным явлением, и не случайно по его возвращении стали ходить слухи о том, что царя за границей подменили (см.: Чистов, 1967, с. 91–112; Голикова, 1957, с. 122–161, 168–176, 179–219, 266–275; Успенский, 1982а, с. 217 — наст. изд., с. 165).

¹⁵ В данном случае противопоставление «чистого» и «нечистого» пространства совпадает с противопоставлением «своего» и «чужого» (ср. выше, примеч. 10).

¹⁶ См., например, описание похорон Ф. И. Шаляпина: «Под пение двух хоров гроб опускают в могилу, куда вдова и дети Шаляпина . . . бросают пригоршни сохраненной в семье псковской земли. За ними подходят чередой десятки никому не известных русских людей, бросающих в раскрытую могилу из маленьких мешочков священную для них русскую землю» (Гуляницкая, 1977, с. 526). Ср., вместе с тем, полемический отклик на эту традицию в стихотворении Ахматовой «Родная земля»:

В заветных ладанках не носим на груди,
 О ней стихи навзрыд не сочиняем,
 Наш горький сон она не берedit,
 Не кажется обетованным раем,
 Не делаем ее в душе своей
 Предметом купли и продажи,
 Хворая, бедствуя, немотствуя на ней,
 О ней не вспоминаем даже.
 Да, для нас это грязь на калошах,
 Да, для нас это хруст на зубах.
 И мы мелем, и месим, и крошим
 Тот ни в чем не замешанный прах.
 Но ложимся в нее и становимся ею,
 Оттого и зовем так свободно — своею.

¹⁷ Поэтому захоронение могло совершаться — у самых разных народов — в ладье (см.: Дэвидсон, 1975). Не менее характерна в этой связи символика моста: представление о мосте, по которому должна переправиться на тот свет душа усопшего, широко представлено, в

частности, в западной средневековой литературе (см.: Динцельбахер, 1973, с. 73–89); равным образом в Смоленском крае «каждая баба, идя в баню, несет с собою лучину, которую она кладет через огненную реку при переходе ее к будущей жизни» (Добровольский, II, с. 309). Ср. в этой связи мотив «мощения моста» в русских святочных обрядах: Виноградова, 1982, с. 157–163, 166 (ср. еще о гаданиях «на мосту» у восточных славян: Зеленин, 1927, с. 378. Об изображении лодки в святочных обрядах см., в частности: Снегирев, 1837–1839, II, с. 33).

В германской мифологии такого рода мост может отождествляться с радугой (см. Динцельбахер, 1973, с. 25, 103 и сл., 174 и сл.). Подобное восприятие характерно для шаманских культур: радуга понимается здесь как мост, соединяющий небо и землю, и тем самым как дорога, по которой шаман достигает потустороннего мира (см.: Рясанен, 1947; Элиаде, 1964, с. 118, 132–135, 173, 490, а также с. 78, примеч. 30). Ср. этимологическую связь слов *гај и русск. *райдуга* «радуга» (Соболевский, 1910–1914, III, с. 30; ср.: Фасмер, III, с. 431); характерно в этом плане, что слово *раек* (уменьшительное от *рай*) и *радуга* могут выступать в одном значении, а именно для обозначения радужной оболочки глаза (Даль, IV, с. 8, 56; Иванов и Топоров, 1974; с. 154, 247). Слав. *гај, возможно, первоначально означало мировое дерево (см.: Иванов и Топоров, 1967, с. 65–69; Иванов и Топоров, 1970, с. 373–378; Иванов и Топоров, 1972, с. 167–170; Иванов и Топоров, 1974, с. 154, 249) — при том, что мировое дерево в шаманских культурах выступает в той же функции дороги на тот свет (см.: Элиаде, 1964, с. 269–274).

¹⁸ Это место почти дословно повторяется у Аввакума в статье «О сложении перст»: «не пошто намъ ходить в Персиду мучитца, а то дома Вавилонъ нажили» (Аввакум, 1927, стлб. 700), а также в беседе «Об иконном писании»: «Не по што в Персы итти пещи огненные искать: но Богъ даль дома Вавилонъ, въ Боровскъ пещь Халдѣйская, идѣже мучатца святїи отроцы, херувимомъ уподобльшеся, трисвятую пѣснь возсылающе» (там же, стлб. 286; имеются в виду Феодосия Морозова, Евдокия Урусова и Мария Данилова, заточенные в боровской земляной тюрьме, см.: Смирнов, 1898, с. XLII; Аввакум, 1927, стлб. 471). В последней цитате очевидна связь с церковным обрядом «Пещного действия», где изображается мучение трех отроков в халдейской огненной пещи (см. об этом обряде: Никольский, 1885, с. 169–213).

Насколько устойчиво данное представление, видно из того, что тот же мотив звучит позднее в переписке русских масонов, ср. в письме А. И. Плещеевой к А. М. Кутузову от 22 июля 1790 г.: «Вольно вам мучиться и жить в чужой земле ни почто» (Барсков, 1915, с. 5).

¹⁹ В одной из редакций данной повести бес выражается еще более эксплицитно и говорит вообще об «иноземцах»: «Или ты не веси о сем, что у отца моего мнози языцы служат: иноземцы, арапы, португальцы,

татары и калмыки и прочие разных земель люди» (Скрипиль, 1947, с. 299).

Само общение с иноверцами считалось опасным и предполагало ритуальное омовение. Соответственно, при приеме иностранных послов в XVI–XVII вв. рядом с тронном стояла чаша для умывания с тем, чтобы царь или великий князь мог умыться после того, как послы приложатся к его руке; при этом только христианам дозволялось целовать руку государя, мусульмане же к руке вообще не допускались (см.: Герберштейн, 1988, с. 213; Олеарий, 1906, с. 36–37). Поссевино пишет об Иване Грозном: «поговорив с послами любого государя, после их ухода он моет руки в серебряном тазу, как бы избавляясь от чего-то нечистого и показывая этим, что остальные христиане — грязь» (Поссевино, 1983, с. 63, см. еще с. 23). Ср. в этой связи обычное умываться после похорон или даже при встрече с похоронной процессией (см.: Зеленин, 1914–1916, с. 312, 412, 663; Виноградов, 1923, с. 300–301), иначе говоря, при том или ином общении с потусторонним миром; можно сказать, таким образом, что к иноверцам фактически и относятся как к представителям потустороннего мира.

Как указывает Павел Алеппский (в середине XVII в.), русские избегают общения с иноверцами, «потому что считают чуждого по вере в высшей степени нечистым: никто из народа не смеет войти в жилище кого-либо из франкских купцов, чтобы купить у него что-нибудь, но должен идти к нему в лавку на рынке; а то его сейчас же хватают со словами: „ты вошел, чтобы сделаться франком“. Что же касается сословия священников и монахов, то они отнюдь не смеют разговаривать с кем-либо из франков: на это существует строгий запрет» (Павел Алеппский, III, с. 78).

²⁰ Подобное наименование часто встречается в былинах (см., например: Рыбников, II, с. 13 и др.), а также в исторических песнях (в частности, в песнях, записанных Р. Джеймсом в 1619–1620 гг., см.: Симони, 1907); примеры из духовных стихов мы цитируем ниже. Мы находим его также у Курбского в «Истории князя Московского» (см.: РИБ, XXXI, стлб. 134, 136, 216, 262, 266, 267, 271, 305–307) и в одной из редакций послания старца Филофея (см.: Малинин, 1901, прилож., с. 50). В подобном же значении могут выступать наименования «Светлая Русь», «земля светлорусская» и т. п.

²¹ Сказанному не противоречит выражение «Священная Римская Империя» («Sacrum Imperium Romanum»), которое относится не к стране как таковой, но к институту управления, т. е. имеет административно-юридический смысл (это выражение появляется при Фридрихе I Барбароссе). Ср. выражение «Святорусская империя» у Курбского (РИБ, XXXI, стлб. 307). См. в этой связи: Демпф, 1962.

²² Ср. в этой связи рассказ Исаака Массы о предполагавшемся бра-

ке царевны Ксении Борисовны Годуновой с герцогом Иоанном Датским: «Семен Никитич Годунов [дядя царя Бориса] говорил, царь верно обезумел, что выдает свою дочь за латина [latuys] и оказывает такую честь тому, кто недостойн быть в святой земле — так они [русские] называют свою землю» (Масса, 1937, с. 68).

²³ Слово *крестьянин* в значении «податной селянин, *servus rusticus*» фиксируется с конца XIV в. (см.: Срезневский, I, стлб. 1344; Сл. РЯ XI–XVII вв., VIII, с. 49; Сл. РЯ XI–XIV вв., IV, с. 314).

²⁴ В 1220-е гг. Симон, епископ Владимирский и Суздальский, постриженник Киево-Печерского монастыря, писал в своем послании Поликарпу, иноку этого монастыря, о св. Леонтии, епископе Ростовском: «Се третій гражданинь бысть Рускаго мира, съ онѣма Варягома вѣнчася от Христа, его же ради пострада» (Киев.-Печ. патерик, с. 102), т. е., согласно Симону, Леонтий был третьим святым или мучеником «Русского мира» (выходцем из Руси), после двух варягов, Иоанна и Феодора, пострадавших за христианскую веру в 983 г. Комментируя эту фразу, А. В. Соловьев писал о Симоне: «For him the Russian world, *russskij mir*, was divided into two parts: the upper noumenal, plane — the saints, heavenly citizens, and the lower, phenomenal, plane — earthly citizen. Together they formed the *russskij mir*, the Russian world, *russskij mir*» (Соловьев, 1959, с. 12, примеч. 1). Едва ли можно согласиться с этим объяснением: под «горожанином» имеется в виду, несомненно, принадлежность к граду Божьему. Действительно, в списке Киево-Печерского патерика эта фраза читается: «Се третій гражданинь небесный бысть Рускаго мира. . .» (Киев.-Печ. патерик, с. 102, примеч. 25); ясно, что речь идет о небесном Иерусалиме (ср.: Евр. XI, 16, XII, 22; Флп. III, 20; Откр., XXI, 2, 10). Кстати, слово «мир» означает в данном контексте не «*mundus*», но «*civitas, res publica*», т. е. общину.

²⁵ При этом издавна пророчество о конце света связывалось на Руси с представлением о том, что Россия и Греция поменяются местами: «Повесть временных лет» под 1071 г. сообщает о появлении волхва, который предвещал, что реки потекут вспять, земли перейдут с места на место, и греческая земля станет там, где стоит русская, а русская окажется на месте греческой (ПСРЛ, I, 1, 1926, стлб. 174). Падение Константинополя, воспринятое на фоне пророчеств такого рода, понимается как указание на мессианистическую роль России как хранительницы истинной веры.

²⁶ Равным образом и в «Повести» Симеона Суздальца, к которой непосредственно восходит «Слово избранно. . .», Василий Темный противопоставляется греческому царю, «отступившу от света благочестия и омрачившемуся тьмою латинския ереси»; обращаясь к русскому великому князю, автор восклицает: «твое же отечество, княже Ва-

силе, руския земли просветися светом благочестия» (Крайцар, 1976, с. 75, 1103).

²⁷ Между тем, Симеон Суздадец прославляет Василия Темного за то, что тот «всю русскую землю православною верою греческою прослави»; митрополит Исидор, грек по происхождению, который хотел обратить Русь в латинскую веру, противопоставляется здесь русскому митрополиту Петру, мощи которого почивают в Успенском соборе и который своими молитвами утвердил на кляве великого князя «венец . . . истинны православныя веры греческия» (Крайцар, 1976, с. 74–75, 102–103).

²⁸ Ср. отчасти сходные мысли и формулировки уже в послании митрополита Ионы литовским епископам 1459 г.: «Святая . . . великая наши Божиа церкви рускаго благочестия держить святаа правила и божественный закон святых апостол и устав святых отец, еже приа преже бывшиа святыа великиа зборныя церкви богозданнаго Царствующего града великаго православия гречьскаго, прежнего богоуоставнаго благочестия, от неяже преже бывшии митрополити русстии устраяли и управляли святую церковь рускаго благочестия безмятежне. . . И мы сподобихомся от Бога приати правление святыа си церкви в русстей земли въсиавшаго благочестия»; здесь же говорится о «великом православии руския земля» и о том, что Константинополь пал из-за того, что греки изменили православию (РИБ, VI, № 87, стлб. 653–654, 648–649). Те же выражения читаются затем в послании митрополита Филиппа в Новгород 1471 г. (РИБ, VI, № 102, стлб. 723).

²⁹ Миланский герцог Франческо Сфорца в письме к Джакмо Зекьере (Giacomo Zecchiere) 1463 г., монетному мастеру, отправленному им к Ивану III, называет последнего «Illustrissimus Dominus Albus Imperator» (см.: Барбиери, 1957, с. 82). Позднее Герберштейн сообщает, что московский государь — имеется в виду Василий III — называется «Weisser Khünig» («Albus Rex») (см.: Герберштейн, 1988, с. 75, 300), а Флетчер пишет: «Царский дом в России имеет прозвание Белого [Bela]», полагая при этом, что это прозвание восходит к имени венгерского короля Белы (см.: Флетчер, 1905, с. 25, также с. 19–21, 30, 37; Флетчер, 1966, с. 23, также с. 24–26, 36, 44). Ср. еще обсуждение титула русского царя (Ивана IV) в послании митрополита Макария в Вильну 1555 г.: «а околные все государи не токмо хрестьянские, но и бусурманские, имени его не убавливают, но и свыше прибавливают, называючи его Белым Русским царем» (Карпов, 1887, с. 474). По указанию Котошихина (1660 г.) и Страленберга (1730 г.), так титуловали русского монарха татары, калмыки и китайцы (см.: Котошихин, 1906, с. 38; Страленберг, 1730, с. 181, примеч.; Страленберг, I, с. 47); при этом Страленберг возводит название «Белая Русь» как наименование Великой России именно к восточному титулованию московских госу-

дарей, указывая, что белый цвет почитается у татар ханским цветом и что татары обычно называют столичные города белыми городами. Равным образом Татищев сообщает, что «татара, персиане, турки и другие восточные народы . . . государей русских ак падышаха и сархан, т. е. белый государь, и государство Ак Урус — Белая Русь — имянуют» (Татищев, I, с. 439). Конрад Буссов пишет, что Прокопий Ляпунов, возглавивший движение против поляков в Смутное время для спасения русской веры принял имя Белого царя («Belo Zaug») (см.: Буссов, 1961, с. 157, 290; Устрялов, I, с. 104); судя по контексту, это наименование прямо связано в данном случае с конфессиональным моментом — так же, как и у Симеона Суздальца, выражение «белый царь» означает здесь защитника православия.

Соответствующая фразеология в какой-то мере отразилась, возможно, в таких названиях, как «белое движение», «белая гвардия» и т. п.; вместе с тем, эти названия были поддержаны западной традицией, где с XVII в. белый цвет может ассоциироваться с роялистскими и легитимистскими кругами (см.: Оксф. сл., XX, с. 265).

³⁰ Об истории наименования Великой Руси «белой Русью» см.: Соловьев, 1947; Соловьев, 1959; Шефтель, 1979, с. 72–74 (примеч. 41); ср.: Маржерет, 1982, с. 49, 141. Каково бы ни было происхождение данного названия, оно, по-видимому, могло ассоциироваться со «Святой Русью»: эпитет «белый» характеризует вообще как свет (и в значении «lux», и в значении «mundus»), так и Правду (ср. противопоставление Правды и Кривды в образе белого и серого зайца в стихе о Голубиной книге, см.: Бессонов, II, № 76, с. 273, № 80, с. 292, № 81, с. 297, № 84, с. 314, № 92, с. 374–375). «Святая Русь» воспринимается как «Светлая Русь» (оба названия выступают вообще как вариантные, см.: Соловьев, 1954) и одновременно ассоциируется с «белым светом». Ср. в стихе о Голубиной книге: «Что на матушке на Святой Руси, на Святой Руси на подсветной. . .» и т. п. (Бессонов, II, № 90, с. 338, № 92, с. 343); «Прочти, сударь, книгу Божию, объяви, сударь, дела Божии про наше житие про святорусское, про наше житие свету вольного» (там же, № 82, с. 300, № 87, с. 324, № 92, с. 351) или же в другом варианте: «Ты прочти книгу Голубиную, расскажи, сударь, нам про белый свет. . .» (там же, № 76, с. 269, № 78, с. 279, № 80, с. 293, № 82, с. 306, № 86, с. 317).

³¹ Ср. вариант:

У нас Белый царь над царями царь.
Почему жь Белый царь над царями царь?
И он держит веру крещеную,
Веру крещеную, богомольную,
Стоит за веру христианскую,
За дом Пресвятые Богородицы.

Все орды ему преклонилися,
 Все языцы ему покорилися:
 Потому Белый царь над царями царь.

(Бессонов, II, № 82, с. 302)

См. еще: там же, № 76, с. 271; № 77, с. 276; № 78, с. 280; № 83, с. 307; № 86, с. 319; № 87, с. 325; № 88, с. 332.

³² Ср. чин архиерейской хиротонии 1423 г., где поставляемый в епископы читает свое «Исповедание», произнося: «Еще же и на том обещаюся: не хотети ми примати инога митрополита, развее кого поставят из Царяграда, как есмы то изначала прияли» (РИБ, VI, № 52, стлб. 454; ср.: ААЭ, I, № 375, с. 471); аналогичный текст епископской присяги цитируется в послании митрополита Фотия в Литву 1415–1416 гг. (РФА, № 125, с. 424–425; РИБ, VI, № 39, стлб. 327–328). О митрополите Григории Цамблаке, поставленном в 1415 г. в Вильне литовскими епископами, летописец сообщает, что он был поставлен «не по правилам святых отец, не шля к Царюграду» (ПСРЛ, XXV, 1949, с. 242).

³³ Ср. позднее коронацию императоров именно в Москве. Нетрудно видеть здесь продолжение той же традиции — Москва сохраняет функцию священного места и после перенесения столицы в Петербург.

³⁴ В соборной грамоте русских епископов 1459 г. епископы напоминают о своем обещании, данном при поставлении, быть верными митрополиту Ионе, а после его смерти — тому митрополиту, который будет поставлен в Москве (РФА, № 14, с. 93–94, ср. с. 916; РИБ, VI, № 83, стлб. 629–630, 632); см. еще присяжные грамоты епископов 1461 г. (РФА, № 31, 55, с. 142–143, 194–195; РИБ, VI, № 92, 94, стлб. 684, 688–690), а также послание Ивана III новгородскому архиепископу Ионе около 1467 г. (РИБ, VI, № 100, стлб. 710, 712). Ср.: Белякова, 1982, с. 154.

³⁵ Ср. повольную грамоту (присягу) тверского епископа Вассиана Освященному собору русской митрополии (около 1477 г.): «А к митрополиту к Спиридону, нарицаемому Сатане, възыскавшего в Цариграде поставления, во области безбожных турков от поганого царя, или кто будет иной митрополит поставлен от латыни или от турскаго области, не приступити мне к нему, ни приобщения, ни соединения ми с ним не имети никакова» (РФА, прилож., № 38, с. 690; РИБ, VI, № 92, стлб. 683, примеч. 2). Перед этим здесь говорится, что признается митрополит, поставленный «у престола Пречистыя Богоматери и у гроба великаго чудотворца Петра», т. е. в московском Успенском соборе.

Как видим, наличие православного «царя» (или государя) воспринимается как необходимое условие правильного, подлинного поставления. В дальнейшем патриарх Игнатий, поставленный при Лжедми-

трии в 1605 г., объявляется лже-патриархом именно потому, что он был поставлен «от неправедного царя» («Известие о начале патриаршества в России и о возведении на патриаршеский престол Ростовского митрополита Филарета Никитича и чин поставления его» — ДАИ, II, № 76, с. 195). Характерно, что когда в 1589 г. в Россию приехал константинопольский патриарх Иеремия и зашла речь об учреждении здесь патриаршества, ему было предложено стать русским патриархом и при этом жить во Владимире как историческом седалище русской церкви; Иеремия был склонен, по-видимому, остаться в России, однако настаивал на том, что патриарх должен находиться там же, где находится царь, т. е. в Москве (см.: Подскальский, 1989, с. 428–429).

³⁶ Ср. здесь: «Отрицаюжеса и проклинаю Григориева Цамблакова церковнаго раздраниа, яко же и есть проклято [речь идет о митрополите Григории Цамблаке, поставленном в Литве в 1415 г.]; такожде отрицаю Исидорова к нему приобщения, и ученика его Григория, церковнаго раздирателя, и их похваления и съединения к латинству [речь идет о митрополите Исидоре, подписавшем Флорентийскую унию, и о его ученике Григории, поставленном на русскую митрополию в Риме в 1458 г.], с ними же и Спиридона, нарицаемаго Сатану, взыскавшего в Цариграде поставления, в области безбожных турок поганого царя, такожде и тех всех отрицаюсь, еже по нем некогда случится кому прийти на Киев от Рима латинскаго или Царяграда Турецкыя дръжавы, в всем же последуя и повинуюся пресвященному господину моему Симону, митрополиту всея Руси, еже по нем бывающим благоволением Божиим святейшим митрополитом всея Руси в митрополии у соборныя церкви Успения пречистыа владычица наша Богородица и приснодевы Мариа у гроба святого и великаго чудотворца Петра, митрополита всея Руси. . . » (Идея Рима. . . , с. 126–127; РИБ, VI, № 52, стлб. 451–452, примеч. 3).

³⁷ Против подобного отношения к митрополитам, поставленным в Константинополе, протестует затем Максим Грек в «Сказании ко отрицающимся на поставлении. . . » (Максим Грек, III, с. 154–156). Позиция Максима Грека явилась одним из поводов для его обвинения (см.: Покровский, 1971, с. 111, 121).

³⁸ Ср. в челобитной попа Лазаря царю Алексею Михайловичу (1668 г.): «Царь-градъ новый Римъ именовася от властей . . . ради благочестія вѣры и содержанія законовъ отеческихъ. А нынѣ Римъ за разныя ереси, по писанію, Вавилонъ и Египетъ» (Субботин, IV, с. 250–251).

³⁹ Это сочинение принадлежит, по-видимому, одному из продолжателей Филофея (см.: Сеницына, 1993, с. XXVIII; ср.: Идея Рима. . . , с. 169). Некоторые исследователи приписывают его самому Филофею (см.: Гольдберг, 1974, с. 86–92).

⁴⁰ Об отношении идеи миграции веры к концепции «Москва — третий Рим» см. подробнее: Успенский, Восприятие истории... — наст. изд., с. 100 и сл.

⁴¹ Ср. слова Феодосии Морозовой, обращенные к никонианам: «Никакоже, несть право, еже со отступльшими закона Христова обще молитися нам, християном, но реку вам нечто: прилично убо, идеже ваше пение возглашается, тамо, на нужную потребу исходя, излишие утробное испражняти — тако бо аз почитаю вашу жертву» (Мазунин, 1979, с. 138). При этом церковь олицетворяет собой вообще чистое место, а нужник — нечистое место; новообрядческая церковь, с точки зрения Морозовой, превратилась из чистого места в нечистое — и, соответственно, Россия превратилась из чистой страны в страну нечистую.

⁴² Кузьма Сидоров, один из старообрядческих деятелей этого времени, писал донским казакам: «Совершенно наше Московское царство отъ вѣры православныя отступило, от Никона кровопроливца, и мы антихристово дѣйства и дома свои пометали, и с Руси побѣжали, покинули отцевъ и матерей и жили, благодатию Божіею, по се время антихристомъ были не обладаны, и ожидали славнаго втораго Христова пришествія по извѣщеніи отъ святаго писанія. И изволилъ . . . малому стаду своему въ бѣгствѣ сего времени дожить. . . Господь Богъ и Спасъ нашъ Ісусъ Христоръ» (Дружинин, 1889, с. 271).

⁴³ Под шестикрылыми серафимами здесь имеются в виду иноки, бежавшие на Дон: как известно, монахи традиционно сопоставляются с ангелами и монашеский чин именуется «ангельским образом».

⁴⁴ Ср. в этой связи заявление Аввакума о том, что в новообрядческих церквях «по латынѣ поють, плясавицы скоморошьи» (Аввакум, 1927, стлб. 292).

⁴⁵ Ср. письмо священника Акиндина Иванова, духовного сына протоппа Аввакума, к своему духовному отцу: «Пожалуй, батюшко Аввакумъ Петровичъ, какъ ты присовѣтуешь о церкви, что после пожару по новому священа, мошно ли в ней служить, и ты ко мнѣ отпиши; а мнѣ, не вѣдаю, какъ служить и Тита венчать ли в той церкви; а онъ называетъ костелю, а меня попомъ не называютъ и сынъ твой Иванъ и, по его речи, духовные ко мне не приходятъ» (Барсков, 1912, с. 40). Акиндин Иванов был поставлен в священники при Никоне, что усугубляло подозрение в том, что церковь, в которой он служил, была не православной церковью, а «костелом».

⁴⁶ В аналогичных выражениях патриарх Иов пишет о царе Федоре Ивановиче: «Идѣже быша Ельинская капища, тамо нынѣ божественные церкви; идѣже быша скверныя службы, тамо нынѣ безкровныя жертвы; идѣже быша бѣсовскія козни, тамо нынѣ богодухновенныя пѣсни; идѣже дьяволъ величашеся, тамо нынѣ Христоръ прославля-

ется; идѣже Ельлини водворястася, тамо нынѣ твое царское имя во мнозѣ славѣ обоношася» («Повесть о честном житии царя и великаго князя Феодора Ивановича всея Руси» — ПСРЛ, XIV, 1910, с. 9–10). Как видим, это трафаретный образ в древнерусской литературе; этот образ используется и после раскола, но, так сказать, в вывороченном виде.

⁴⁷ О поисках «Беловодского царства» см., в частности: Хохлов, 1903; Смирнов, 1898, с. 165–167; Чистов, 1967, с. 239 и сл. Существовали апокрифические маршруты, указывающие путь в Беловодье и т. п. (например, «Путешественник» Марка Топозерского). Отметим, что поиски праведных земель, где сохраняется истинно православная церковь с трехчинной иерархией (епископами, священниками и дьяконами) в конечном итоге привели как к колонизации определенных районов Сибири (например, Тувы), так и к обретению митрополита (Амвросия), согласившегося возглавить церковь старообрядцев-поповцев, в результате чего возникла так называемая Белокриницкая иерархия.

⁴⁸ В «Разглагольствии тюменского странника», сочиненном Василием Москвиным в 1820-х гг. так изображаются эти два царства:

«В мире Божиим

1. Бог истинный, творец всея твари, зиждитель, вседержитель, пастырь, руководитель и всему миру хранитель и спаситель.
2. Дух святой истинный, животворящий.
3. Градь небесный, Сион, вышний Иерусалим и райския обители в нем, и проч.

В мире сатанином

1. Противник Божий, антихрист, дьявол, сын погибельный, седмиглавый змий, древний клеветник, судия сатанин, титан, присподний бес.
2. Дух ложный, противный, погибельный и убивательный.
3. Великий град адский, темный Вавилон, и адовы темницы в нем, и проч.» (Щапов, I, с. 40).

⁴⁹ Анонимный автор сочинения «Зерцало о природе третьего Североримского Московского Рима», принадлежавший к странническому согласию, писал о себе: «Аз же многогрешный . . . житель всемирнаго Вавилона г. Саратова, дома неимущи лет э десят и кварталы с. заплаты неведущий, притом обоюдным властям как духовным, так и гражданским незнаемый. . . » (Гурьянова, 1980, с. 137). Вместе с тем, странники отказывались от паспортов, которыми снабжали их власти (так же, как и от денег), и вместо того сами изготавливали себе специальные паспорта, где значилось, что обладатель сего паспорта, имярек, есть житель града небесного, вышнего Иерусалима и т. п. (см.: Кельсиев, III, прибавл., с. 13–14, ср. с. 11; Кельсиев, IV, с. 294; Трефолев, 1866, с. 179, 210; Чистов, 1967, с. 244–245; невозможно согласиться

с К. В. Чистовым, который усматривает в такого рода паспортах антикрепостническую пародию).

⁵⁰ Относительно знакомства Афанасия Никитина с древнерусскими паломничествами см.: Адрианова-Перетц, 1958, с. 94; Андрейчева, 1975, с. 3–4.

Едва ли прав Ю. М. Лотман, когда он противопоставляет восприятие географического пространства в «Хожении за три моря» Афанасия Никитина и в «Сказании об Индейском царстве», полагая, что у Афанасия Никитина не выражен религиозно-нравственный аспект противопоставления Индии и России (см.: Лотман, 1965, с. 212–213). Переживание географического пространства в обоих текстах в общем одно и то же, однако в «Сказании об Индейском царстве» Индия предстает как святая земля, утопическое царство пресвитера Иоанна, тогда как в «Хожении за три моря» Индия воспринимается прежде всего как нехристианская и, тем самым, нечистая, грешная земля. Сводку сведений об Индии в древнерусской письменности см. у Сперанского, 1934; ср. также Сперанский, 1930.

⁵¹ «Хожение за три моря» Афанасия Никитина цитируется по академическому изданию 1986 г. (Троицкий или Ермолинский список, Эттеров список Львовской летописи и список Арсения Суханова, см.: Афанасий Никитин, 1986), а также по академическому изданию 1958 г. (список Ундольского, см.: Афанасий Никитин, 1958); при этом список Ундольского принадлежит к той же редакции «Хожения...», что и список Арсения Суханова (так называемая Сухановская редакция). Цитаты даются по Троицкому списку, который обозначается буквой Т. После ссылки на листы Троицкого списка, указываются также соответствующие листы Эттерова списка Львовской летописи, списка Арсения Суханова и списка Ундольского, которые обозначаются, соответственно, буквами Э, С и У (если указание на один из этих списков отсутствует, это означает, что цитируемое место отсутствует в данном списке).

Таким образом, мы выбираем в качестве основного текста Троицкий список, следуя традиции академических изданий 1948 и 1958 гг. (см.: Афанасий Никитин, 1948; Афанасий Никитин, 1958), но расходясь с академическим изданием 1986 г., где основным считается Эттеров список, представляющий так называемую Летописную редакцию «Хожения...» (см.: Афанасий Никитин, 1986). Вопрос об относительной близости к протографу Троицкой или Летописной редакции представляется нерешенным и, может быть, даже неразрешимым: восходящие к протографу чтения обнаруживаются как в той, так и в другой редакции (что же касается Сухановской редакции, то она, бесспорно, имеет вторичный характер и относится к более позднему времени)

(см.: Лурье, 1958а, с. 166–169; Лурье, 1986а, с. 113–115). Для нас существенно, что Троицкая редакция является более полной.

⁵² Ср. колоритное описание нечестивости индийской земли у Афанасия Никитина: «А все черныя, а все злодѣи, а жонки все бляди, да вѣдь, да тать, да ложь, да зельи господаря морять» (Т374об., Э446, С414, У304об.). Заслуживает внимания, между прочим, указание на то, что в индийской земле «господаря морять» — это фигурирует как типичная черта анти-поведения.

⁵³ Одновременно эти три моря имеют и конкретный географический смысл, и Афанасий Никитин их называет: «пръвое море Дербеньское, дорія Хвалитьскаа; второе море Индѣйское, дорія Гондустаньскаа; третье море Черное, дорія Стемъбольскаа» (Т369, Э442, С411–411об., У300–300об.; ср. также: Т371об., Э444, С412об., У302; Т392, Э458, С421, У318об.). Имеются в виду Каспийское море, Индийский океан и Черное море. Слово «дория» восходит к персидскому слову *darūā*, обозначающему «море»; Афанасий Никитин дает параллельные русские и туземные названия. Между прочим, Черное море в ряде списков «Хожения за три моря» именуется «Чермным» (Архивский список II Софийской летописи, Сухановский список, список Ундольского); в других списках названия «Черное море» и «Чермное море» варьируются (так в Троицком и Эттеровом списках, ср.: Т369, Т392; Э442, Э458); название «Чермное море», по-видимому, следует признать за первоначальное.

Отметим в этой связи, что в средневековой культуре слово «Индия» выступало иногда как общее наименование Востока, причем могли различаться три Индии в зависимости от степени удаления; последняя Индия мыслилась на конце света (см.: Райт, 1965, с. 272). Это представление о «трех Индиях», которые простираются до того места, где сошлось небо с землей, и в котором течет река, идущая из рая, нашло отражение в «Сказании об Индейском царстве» (см.: Сперанский, 1930, с. 457–458, ср. с. 462). Характерно наименование Индии «Солнцеградом» в древнерусской письменности (ср. описание мора в 3-й Псковской летописи под 1352 г.: «Некотории же рѣша: тои морь из Ындиской земли от Солнца града [по другому списку: от Солнцеградъ]» — Псков. лет., II, с. 102; ср.: Дювернуа, 1894, с. 194; Сперанский, 1930, с. 448).

⁵⁴ Ср., например: «куль да каравашь письяръ хубь сїа», т. е. «рабы и рабыни очень хорошие черные» (Т381об., Э450об.). Первая половина этой фразы состоит из татарских слов, а вторая — из персидских (см.: Петрушевский, 1958, с. 230, примеч. 184).

⁵⁵ В некоторых случаях, правда, использование чужого языка может быть отнесено на счет специфики дневниковой записи, т. е. объясняться как результат более или менее непосредственной фиксации впе-

чатлений. Так могут интерпретироваться, например, отдельные иноязычные лексемы, инкорпорированные в русский текст и передающие те или иные туземные реалии (которые, возможно, воспринимались как термины, а потому и не переводились); характерно, что такого рода лексемы сохраняются в более поздних списках так называемой Сухановской редакции — списке Арсения Суханова и списке Ундольского — при том, что тексты на «бусурманском» языке, вообще говоря, последовательно переводятся здесь на русский язык. При этом экзотическая восточная лексика в какой-то мере соответствует греческим словам, встречающимся (в том или ином количестве) в древнерусских паломничествах и составляющих один из их отличительных признаков (это, кстати, — еще одно доказательство внутренней связи «Хожения за три моря» с жанром паломничества). Так же могут быть интерпретированы, наконец, и иноязычные фразы при воспроизведении чужой речи.

Такое объяснение, однако, отнюдь не исчерпывает применения чужеродных средств выражения; следует подчеркнуть вообще, что Афанасий Никитин совсем не обязательно пользуется в подобных случаях тем языком, на котором говорят в описываемой им стране. В дальнейшем нас будут интересовать именно те случаи, где данное объяснение неприменимо.

⁵⁶ Такое поведение характерно для народных медицинских обрядов, где болезнь воспринимается как демоническое существо. Так, например, в обряде прощания с лихорадкой лихорадку — представляют в виде накрытой маской кучи испражнений — называют к у м у ш к о й: «Прощай, кумушка!» (см.: Виноградов, 1915, с. 332); при этом маска в русских обрядах непосредственно ассоциируется вообще с бесовским началом. Точно так же лихорадка может называться в народной медицине «матушкой», «тетушкой», «добрухой», «подругой» и т. п. (см.: Афанасьев, III, с. 83–84, 94; Потехня, 1914, с. 221, примеч.; Зеленин, 1914–1916, с. 564, 958, 1244) и т. п. Не менее характерен обряд лечения оспы, когда заболевшего приносят к другому больному оспой и первый, сделав три поклона, говорит: «Прости меня, оспица, прости, Афанасьевна, чем я пред тобою согрubiла, чем провинилася?» (Буслаев, I, с. 199); любопытно, что мужчина при этом говорит о себе в женском роде, т. е. меняет свое поведение на противоположное. В других случаях оспу могут называть «оспицей-матушкой», «Марьей Ивановной желанной», «желанной гостьей» и т. п. (см.: Майнов, 1877, с. 272–273; Харузина, 1909, с. 383). Отметим еще «мамо», т. е. мать, как название сибирской язвы (см.: Даль, II, с. 296; Зеленин, II, с. 84).

Аналогичное поведение наблюдается и в лесу, который воспринимается вообще как нечистое место, находящееся под властью лешего. Находясь в лесу, лешего называют «лес праведный», «лесовик праведный», «честной лёса», «доброхот» и т. п. (см.: Зеленин, II, с. 109;

Зеленин, 1927, с. 388; Хрущов, 1869, с. 65; Рыбников, III, с. 214; Ермолов, III, с. 446–447; Добровольский, 1901, с. 135; Добровольский, 1914, с. 387–388; Харузин, 1889, с. 9; Шейн, II, с. 522). При встрече с волком, змеей или медведем, которые вообще ближайшим образом ассоциируются с лешим (см.: Успенский, 1982, с. 85 и сл.), рекомендуется приветствовать их со словами: «здравствуйте, молодцы» и т. п. (Добровольский, 1908, с. 154; Зеленин, I, с. 11–12).

⁵⁷ Ср. специальное предписание не креститься, вступая в связь с водяным, которое обыгрывается в другой легенде такого рода (см.: Смирнов, 1922, с. 90).

Точно так же, заблудившись в лесу и, следовательно, оказавшись во власти лешего, необходимо уподобиться лешему. Поведение при этом меняется на противоположное: люди выворачивают платье наизнанку, переодевают рубахи задом наперед, надевают левый лапоть на правую ногу, левую рукавицу на правую руку; переворачивают стельки в обуви и т. п.; если идут несколько человек, они меняются платьем; лошадь распрягают и запрягают так, чтобы кольцо дуги приходилось не вперед, как обычно, а назад, если же едут на двух подводах, то меняют дуги, запрягая дуги кольцами назад (см.: Чулков, 1782, с. 192; Забелин, II, с. 303; Даль, 1904, IV, с. 198; Авдеева, 1842, с. 145; Максимов, XVIII, с. 83; Колчин, 1899, с. 21; Ушаков, 1896, с. 159–160; Балов и др., IV, с. 87; Зеленин, 1914–1916, с. 802). Все это отвечает представлению о лешем, у которого также «все навыворот и наизнанку», в частности левая пола кафтана запахнута за правую, а не наоборот, как обычно носят, левый лапоть надет на правую ногу и т. п. (см.: Максимов, XVIII, с. 79, 83; Балов и др., IV, с. 87; Хрущов, 1869, с. 65; Зеленин, 1927, с. 389).

Аналогичное уподобление наблюдается и в народной медицине. Так, лихорадка может пониматься как еврейка, и для того, чтобы избавиться от лихорадки, считается необходимым носить на шее «жидовского бога», т. е. пергамент с нанесенными на нем заповедями, предмет еврейского культа (см.: Шарко, 1891, с. 171–172).

⁵⁸ Ср.: «... молился есми Богу Вседержителю, кто сътворилъ небо и землю, а иного есми не призывал никоторово имени, богъ олло, богъ керимъ, богъ рагымъ, богъ худо, богъ акъберъ, богъ царь славы, олло варенно, олло рагымелло, сеньсень олло ты» (Т380об.); конец этой фразы содержит призывание Бога на разных языках: «Господи Боже, Бог милостивый, Бог милосердный, Бог господь, Бог великий, Бог царь славы, Бог зиждитель, Бог всемилостивейший, — это все ты о Господи».

В Летописной редакции «Хождения за три моря» вместо «Богу Вседержителю» значителся «Христу Вседержителю»: «... молился есми Христу Вседръжителю, кто сотворил небо и землю, а иного есми не

призывалъ никоторого именемъ. . . » (Э449об.); ср. это место в Сухановской редакции: «. . . молился есмь Богу Вседержителю, творцу неба и землю, а иного никоего не призывалъ» (С416, У309; призывание Бога на разных языках здесь отсутствует). Текст Летописной редакции явно испорчен в данном случае: нет никакого сомнения в том, что именно чтение «Богу Вседержителю» является первоначальным. Действительно, это выражение восходит к «Символу веры» — к тому месту, где говорится именно о Боге-Отце как «Вседержителе, творце неба и земли»; Афанасий Никитин, конечно, хорошо знал этот текст, который каждый православный человек повторяет по меньшей мере дважды в день, и он едва ли мог думать, что Христос сотворил небо и землю.

Ср. затем пример молитвы такого рода, т.е. обращения к Богу-Отцу, у Афанасия Никитина: «Господи, Боже Вседержителю, творецъ небу и земли. . . » (Т384об., Э452об., С418, У312).

⁵⁹ Ср.: «Богъ единъ, то царь славы, творецъ небу и земли» (Т380, Э449об.).

⁶⁰ Ср.: «Олло, худо, богъ, богъ, данъгры» (Т386об., Э454). Заслуживает внимания то обстоятельство, что славянское слово приведено не в звательной форме, а в форме именительного падежа («богъ»), т.е. оно фигурирует не как элемент славянского текста, а как славянский эквивалент соответствующих иноязычных выражений.

⁶¹ Н. С. Трубецкой пишет в этой связи: «Это — обычная мусульманская молитва, т. наз. асма-уллаһ; только в начале ее рядом с призыванием Аллаха Афанасий Никитин вставил призывание Христа и Святого Духа» (Трубецкой, 1963, с. 46, примеч. 14). Выражение «Иса рухолло» ('isā rūḥu'Plāh) восходит к Корану, где говорится, что Иисус — «посланник Аллаха и его слово . . . и дух его»; в других случаях в Коране указывается, что Бог утвердил Иисуса Духом Святым (Сура 4 «Женщины», стих 169; Сура 2 «Коровы», стих 81/87; Сура 5 «Трапеза», стих 109; см.: Афанасий Никитин, 1986, с. 185). Тем не менее, упоминание Иисуса и Духа Святого в молитве, состоящей исключительно из восхвалений Аллаха, т.е. содержащей перечисление его эпитетов, представляется в высшей степени необычным и знаменательным.

⁶² Ср.: «. . . свѣщахся съ индѣяны поити к Первоти, то их Ерусалимъ, а по-бесерменьскыи Мягъкат [т.е. Мекка], дѣ их бутхана [кумирня]» (Т377об., С415, У307; в Летописной редакции в соответствующем месте пропуск текста), «К Первотѣ же яздыть о великомъ заговѣйне, къ своему Буту, тотъ их Иерусалимъ, а по-бесерменьскыи Мякъка, а по-рускы Ерусалимъ, а по-индѣйскыи Парватъ» (Т379, Э448об.-449, С415об., У308-308об.). Название «Иерусалим» выступает здесь как гре-

ческое слово, которое соотносится со славянским «Ерусалимъ»; относительно «великого заговейна» см. ниже, примеч. 65.

⁶³ Ср.: «Да о вѣрѣ же о их распытах все, і они сказывають: вѣруемъ въ Адама, а Буты [священная статуя], кажутъ, то есть Адамъ и род его весь» (Т377–377об., С415, У307; в Летописной редакции пропуск текста). Скорее всего, Афанасий Никитин отождествил с Адамом Атмана, т. е. первооснову всего существующего и, вместе с тем, эпитет Брахмы (см.: Минаев, 1882, с. 133–134), хотя не исключено, что «здесь почитание индийского мифического первочеловека Ману отождествлено с иудейско-христианско-мусульманским почитанием первочеловека Адама» (см.: Петрушевский, 1958, с. 223, примеч. 124); в любом случае налицо явная тенденция так или иначе соотносить чужой культ с собственными религиозными представлениями.

⁶⁴ Ср.: «А намазъ же их на востокъ по-руськы, обе руки поднимають высоко, да кладуть на тѣмя, да ложатся ниць на земли, да все ся истягнуть по земли, то их поклонны. . . Или пришел, ины ся кланяють по-чернечьскы, обе руки дотычють до земли, а не говорить ничево» (Т379, Э448об., С415об., У308).

⁶⁵ Ср.: «Меликтучаръ пришелъ съ ратию своею к Бедерю на курбантъ багрямъ, а по-русьскому на Петровъ день» (Т387, Э454об., С419, У314об.); «Меликтучаръ выехал . . . с ратию своею изъ града Бедеря на память шиха Иладина, а по-русьскому на Покровъ святыя Богородица» (Т388, Э455, С419об., У315); «во Гондустаньской земли той торгъ лучшій . . . на память шиха Аладина, на руськый праздникъ на Покровъ святыя Богородица» (Т375–375об., Э446об., С414, У305). Это соотношение приблизительно, поскольку в другом случае Афанасий Никитин указывает, что праздник Аладину отмечается через две недели после Покрова (Т376, Э447, С414об., У305об.). Характерно также соотношение паломничества индуистов в Парват со временем «великого заговейна» в цитате, которую мы приводили выше (в примеч. 62); «великим заговейном» Афанасий Никитин в принципе называет заговеты на Великий пост, т. е., видимо, масленую неделю (см.: Т377, С415, У396об.; в Летописной редакции соответствующее место отсутствует).

⁶⁶ Ср.: «На другой же мѣсяць увидѣхъ горы Ефіопьскыя, и ту людие вси вѣскличаша: „Олло бервогыдирь, олло конькаръ бизимъ баши мудна насипъ болмышьти“ а по-рускы языкомъ молвят: „Боже господарю, Боже, Боже вышний, Царю небесный, и здѣ ли нам судил еси погыбнути!“» (Т391, Э457–457об.; ср.: С420об., У317об.).

⁶⁷ Вот дословный перевод мусульманской молитвы: «Бог покровитель, Бог всемогущий, видно нашим головам суждено здесь погибнуть». Как видим, традиционные наименования Аллаха заменяются на обороты, принятые при христианском молитвенном обращении.

⁶⁸ В связи со сказанным представляет интерес так называемый «малый» саккос Фотия, митрополита Киевского и всея Руси (1408–1431), где наряду с изображениями святых и надписями на церковнославянском и греческом языках мы находим и арабскую надпись с известным изречением из Корана: «Нет Бога, кроме единого Бога» (см.: Писарская, 1964, с. 30; ср. еще Банк, 1966, с. 328; Пильц, 1981, с. 469); при этом саккос, как и омофор, является специфически архиерейской одеждой, которой придается вообще особое значение (см.: Никольский, 1907, с. 60; Браун, 1907, с. 302–305).

Нельзя ли предположить, что присутствие здесь изречения из Корана объясняется приблизительно так же, как молитвенное обращение к Аллаху Афанасия Никитина? Подобно тому, как мусульмане признают Христа (ср. выше примеч. 61), так христиане могут признавать Аллаха, отождествляя его с Богом Саваофом.

Отметим еще в этой же связи, что высказывания Афанасия Никитина могут отчасти напоминать позднейшие заявления Ивана Пересветова. Так, например, говоря о могуществе султана, Афанасий Никитин замечает: «Такова сила султана индѣйскаго бесерменьскаго. Маметь дени іариа. А растъ дени худо доносит — а правую вѣру Богъ вѣдаетъ. . . » (Т389об., Э456); иноязычный текст (состоящий из арабских, турецких и персидских слов), означает здесь следующее: «Мухамедова вера помогает (им годится), но правду знает Бог», ср.: «Mohammeds Glaube ist eine Hilfe, aber die Wahrheit kennt Gott» (Винтер-Вирц, 1962, с. 104). Это замечание может быть сопоставлено с рассуждениями Пересветова в Сказании о Магмете салтане и в Большой челобитной о том, что «правда» выше «веры» (см.: Пересветов, 1956, с. 154, 160, 176–177, 181).

⁶⁹ Он неоднократно заявляет о себе как о христианине. Ср., например: «. . . и сказах имъ вѣру свою, что есми не бесерменинъ, исаяденіені [Иисусовой веры] есмь христианинъ» (Т377, С415, У306об.; в Летописной редакции пропуск текста), «Азь же рабише Божие Афонасие и сжалися по вѣрѣ . . . и ту же много плакахъ по вѣрѣ по хрестьянской» (Т383об.–384, Э452, С417об., У311об.–312), «. . . христианства не оставихъ» (Т384об., Э452об.), «И ту аканный и яз, рабише Афанасие [призвав] Бога вышняго, творца небу и земли, възмыслихся по вѣрѣ по хрестьянской, и по крещение Христовѣ, и по говѣйнѣх святых отец устроеных, и по заповедех апостольских, и устремих ся умъ поити на Русь» (Т391, Э457, С420об., У317об.); конъектура «призвав» — по Летописной редакции.

Точно так же, например, старообрядцы-беспоповцы верят в евхаристическое преложение святых даров, но не допускают, что оно может иметь место в настоящее время. Это непосредственно связано с тем, что послениконовская Россия, по их представлениям, утратила

благодатные свойства и превратилась из праведной земли, какой она была раньше, в неправедную (см. выше, § 1–3).

⁷⁰ Совершенно так же православный человек правомочен был молиться только за православных христиан, а православный священник не мог преподать благословение лицу иного вероисповедания; инаковерующего, таким образом, невозможно даже осенить крестным знаменем (соответствующее действие в дониконовской Руси представляло собой вообще исключительную прерогативу иерея). Действительно, подобные действия предполагают, в качестве необходимого условия, духовный контакт: применительно к инаковерующему, когда такой контакт признается в принципе невозможным, они оказались бы неуместными и, следовательно, кощунственными. В результате мир распадается на православный и неправославный; православный человек, очутившись в неправославном мире, оказывается тем самым неизбежно ограниченным в своем конфессиональном поведении.

Отметим, что невозможность какого бы то ни было духовного общения с инаковерующими обусловила неприменимость по отношению к ним целого ряда закрепившихся в языке оборотов и выражений, обычных в случае общения православных. В древнерусской епитимейной литературе читаем, например: «Согрѣшихъ . . . сретаяся или стоя, или глагола с латына. и с жида. съ армены и въ забвеніи миръ и благословеніе глаголах имъ и руку давах имъ праву и по отхожденіи прощеніе глаголах имъ в забытіи и от них слышах такоже» (Алмазов, III, с. 216–217). Не менее характерна в этом смысле исповедь Артемия Сакалова (середины XVIII в.), сибирского крестьянина, который оказался в хивинском плену; он был отпущен на волю, причем «хивинской царь, при отпуске ево, Сакалова, ис полону во отечество свое, велел за себя милостину подавать и бога молить». Артемий Сакалов выполнил это условие, однако в своей исповеди он каялся в том, что молил Бога и подавал милостыню за «царя нечестивого» (см.: Покровский, 1979, с. 52).

⁷¹ Характерное описание поведения в неверной, «бусурманской» земле мы встречаем в былинне «Настасья Митреяновна (Иван Годичнович)», где герой отправляется за невестой «в проклятую землю в Татарскую»:

Он не кстит своего лица белого,
Не поклоняйтце идолам поганым.

(Марков, 1901, с. 97, ср. с. 101)

Итак, в неверной земле невозможно перекреститься, так же как невозможно и поклоняться идолам. Ср. в этой связи также сказку «Два брата», где описывается общение с водяным, где также оказывается невозможным перекреститься: бедный брат не крестится и выходит из

воды целым, получив при этом богатство; богатый брат крестится и в результате погибает (Смирнов, 1922, с. 90; ср.: Успенский, 1982, с. 84).

Точно так же невозможно было помолиться и в доме иноземца, даже если дом этот находился на православной земле. Так, патриарх Филарет считал недопустимым, чтобы в домах иноземцев, где была русская прислуга, находились иконы: он распорядился иконы оттуда забрать и русским у иноземцев не жить (Цветаев, 1890, с. 334–335). Позднее о том же писал архиепископ Афанасий Холмогорский в челобитной царям Ивану и Петру Алексеевичам от 23 февраля 1686 г.: «... егда . . . рускіе люди мужеска и женска пола входятъ к нимъ, иноземцамъ, жить, тогда с собою вносятъ въ дома ихъ ради поклоненія себѣ икону Господню или Богоматере, или крестъ Господень, или святыхъ Божіихъ угодниковъ иконы, якожь что кто отъ нихъ имѣютъ у себя, и поставляютъ де тѣ иконы или крестъ не въ честныхъ мѣстѣхъ, но велми во уничиженныхъ и безчестныхъ (охъ, бѣды душевыя!)» (Цветаев, 1883, с. 90). В ответ на эту челобитную последовало распоряжение, чтобы из русских людей у иноземцев «отнюдь никто не жилъ». В царском указе от 16 июня 1686 г. говорится: «у тѣхъ иноземцовъ велѣтъ рускимъ людямъ жить на дворничествѣ въ особыхъ хоромѣхъ, у которыхъ бы ворота или калитки были на улицу, гдѣ мочно бѣ было приходитъ священникомъ со святынею и со всякою потребою церковною съ улицы въ тѣ хоромы, а не съ иноземского двора» (там же, с. 92–93, 102). Ср. в этой связи: Успенский, 1976а, с. 27–28 (примеч. 51).

⁷² По крайней мере однажды Афанасий Никитин явственно ощущает поддержку Христа, который укрепляет его в вере и помогает ему остаться христианином. Ср. рассказ об индийском хане, который, узнав, что Афанасий не мусульманин, отнял у него жеребца, предложил ему обратиться в ислам: «А в томъ Чюнерѣ ханъ у меня взял жерепча, а увѣдал, что яз не бесерменинъ, русинъ, и онъ молвит: „И жерепча дам, да тысячу золотыхъ дам, а стань в вѣру нашу в Махмѣт дени [в магометанскую веру]; а не станешь в вѣру нашу в Махмѣт дени [в магометанскую веру], и жерепча возму и тысячу золотыхъ на главѣ твоей возму“. А срокъ учинил на 4 дни, в говѣино Успении [в Успенский пост] на Спасовъ день [в день Преображения Господня]. И Господь Богъ смилосая на свой честный праздникъ, не отстави от меня милости своя грешнаго и не повелѣ погыбнути в Чюнерѣ с нечестивыми; и канун Спасова дни приѣхал . . . Махмет хоросанецъ, биль есми челомъ ему, чтобы ся о мнѣ печаловаль; и он ѣздил к хану в город, да мене отпросил, чтобы мя в вѣру не поставили, да и жерепча моего у него взялъ. Таково Господарево чюдо на Спасовъ день!» (ТЗ74, Э445об., С413об., У304). Итак, Афанасий Никитин считает, что Христос помог ему в день своего праздника.

Завершая повествование об этом эпизоде Афанасий с горечью восклицает: «Ино, братья русьстіи христиане, кто хочеть пойти в Ындѣй-

скую землю, и ты остави вѣру свою на Руси, да въскликну[в] Махмета, да поиди в Гу[нду]станскую землю» (конъектура в квадратных скобках — по Летописной редакции).

⁷³ Нам известны случаи, когда старообрядческие монахи, оказавшись, вследствие вынужденных обстоятельств, в миру — после революции, когда монастыри были закрыты, — считали возможным нарушить свои монашеские обеты. Они воспринимали свое поведение как грех, но рассматривали его как частное следствие более общей греховной ситуации, в которой они очутились: грехом, собственно, было не столько само нарушение обетов, сколько вообще тот факт, что они оказались — хотя бы и не по своей воле — в миру. Нарушение монашеских обетов воспринимается просто как проявление этой ситуации — как бы и не зависящее от воли самого действующего лица (что, однако, никоим образом не снимает с него ответственности за грех).

Характерно, что после учреждения военных поселений при Александре I, когда крестьян одели в мундир, разрешив при этом оставить бороды, многие побрились бороды добровольно. В 1817 г. Аракчеев доносил государю: «Многое число жителей уже остригли бороды, а другие и выбрили, говоря, что непристойно уже в мундире быть в бороде» (Шильдер, IV, ср. с. 32). Необходимо при этом иметь в виду, что как борода, так и традиционная крестьянская одежда, ассоциировались с православной верой: борода воспринималась как признак благочестия, между тем как немецкое платье, включая сюда и солдатский мундир, могло, напротив, считаться бесовским (см.: Успенский, 1982, с. 173–175; Успенский, 1976, с. 290 — наст. изд., с. 78), ср. образ лешего в солдатском платье (см.: Цейтлин, 1912, с. 157; Богатырев, 1916, с. 51; Зеленин, 1914–1916, с. 1011), а также изображение дьявола на иконах в образе немца или ляха (см.: Успенский, 1907, с. 27; ср.: Буслаев, II с. 236; Щепкин, 1897, с. 97–101) и т. п. Признаки правильного конфессионального поведения естественно соотносятся друг с другом в культурном сознании: нарушение этого поведения в каком-то одном отношении переводит его в план анти-поведения, и на этом фоне признаки благочестия — такие, например, как ношение бороды, — могут приобретать кощунственный смысл. Ср. в этой связи бесчинства завербованных рекрутов, после того, как им побрились головы, и т. п. Для типологических аналогий любопытно отметить, что в Западной Европе бунтовщики нередко переодевались в женское платье (см.: Дейвис, 1975, с. 147–149), как бы демонстрируя тем самым решительный отказ подчиняться существующим порядкам: нарушение принятых норм поведения естественно санкционирует вообще анти-поведение.

⁷⁴ Эта зависимость вероисповедания от воли Божьей может быть усмотрена и в молитве евангельского Благоразумного Разбойника: «Верую, Господи, помози моему неверию» (Мк., IX, 24).

⁷⁵ Ср.: «... и язъ позабыль вѣры христьянскыя всяе, и праздни-ковъ христьянскихъ, ни Велика дня, ни Рожества Христова не вѣдаю, ни среды, ни пятници не знаю» (Т380, Э449об., С416, У309); «Азь же рабище Божие Афонасие и сжалися по вѣрѣ. Уже проидоша четыре Великыя говѣйна и 4 проидоша Великыя дни, аз же грѣшный не вѣдаю, что есть Великий день или говѣино, ни Рожества Христова нѣ вѣдаю, ни иныхъ праздниковъ не вѣдаю, ни среды, ни пятници не вѣдаю» (Т383об., Э452, С417об., У311об.); «... а Велика дни христьянскаго не вѣдаю Христова въскресенія» (Т389об., Э456, С389об., У316).

⁷⁶ Ср.: «А иду я на Русь, кетмышьтырь имень, уручь тутътымъ [с думою погибла вера моя, постился я бусурманским постом]» (Т380, Э449об.); «... Велика дни христьянскаго не вѣдаю, Христова въскресенія, а говѣино же ихъ говѣхъ с бесермены и розговѣвся с ними» (Т389об., Э456, С389Об., У316).

Что же имеется в виду под «бусурманским» постом? Афанасий Никитин дает на этот счет некоторые указания (см.: Т380–380об., Э449об., С416, У309). Он пишет, что «заговѣль с бесермены в недѣлю», т.е. в воскресенье, и постился месяц, причем ел лишь «двожды днем» — т.е. два раза в сутки, — воздерживаясь при этом от половых сношений. Это соответствует тому, как постятся мусульмане: они тоже постятся месяц (в рамадан), причем не едят от рассвета до захода солнца; как правило, они едят дважды — до рассвета и после захода. Итак, Афанасий Никитин постился в рамадан, вместе с мусульманами; именно в этой связи, после описания «бусурманского» поста, он указывает, что молился «Богу Вседержителю, кто сотворилъ небо и землю», а иного «не призывалъ никоторого имени», приводя при этом мусульманские обращения к Аллаху (см. выше, примеч. 58). В одном отношении, однако, пост Афанасия Никитина отличался от мусульманского: он пишет, что не ел мяса и вообще ничего скоромного, «никакия яствы бесерменскыя», ограничиваясь лишь хлебом и водой; итак, он постится «бусурманским» постом, но, тем не менее, воздерживается при этом от «бусурманской» пищи. Действительно, у мусульман нет каких-либо ограничений на виды пищи во время поста, т.е. регламентируется лишь время еды (мусульманский пост в принципе не связан вообще с идеей умерщвления плоти); Афанасий Никитин ввел для себя эти ограничения, надо полагать, потому, что скоромная пища не соответствовала его представлениям о посте. Более того: он не ел даже рыбы, т.е. держал строгий пост. Рыбу, наряду с мясом, не едят в Великий пост, и мы могли бы думать, что Афанасий Никитин пытался в данном случае соблюдать принятые на Руси обычаи, т.е. как-то ассоциировал свой пост с Великим постом; вместе с тем, он не ел и овощей, которые в пост разрешены. Скорее всего, строгостью своего поста Афанасий Никитин стремился компенсировать его непродолжительность (по сравнению с Великим постом). Таким обра-

зом мы наблюдаем в данном случае своеобразную контаминацию мусульманских и христианских обрядов (подобно тому, как в молитвах Афанасия Никитина мы имеем контаминацию христианских и мусульманских выражений).

⁷⁷ Определенное значение при этом имело и отсутствие богослужбных книг, которые Афанасий Никитин утратил в пути (см.: Т380, Э449об., С416, У309; Т383об., Э452, С417об., У311об.). Следует, однако, подчеркнуть, что отсутствие книг воспринимается в этом контексте скорее как признак (следствие) общей греховной ситуации, нежели ее причина. Ср. выше, примеч. 73.

Для понимания специфического отношения Афанасия Никитина к Пасхе как к празднику Воскресения Христова представляется поучительным пасхальное письмо царя Алексея Михайловича к своей семье из Смоленска от 15 апреля 1655 г., где он пишет: «А у насъ Христось воскресе. А у Вас воистинно ли воскресе?» (см.: Алексей Михайлович, 1896, № 26, с. 24); ср. еще в письме от 20 апреля того же года: «А у насъ Христось воскресе въ Смоленске» (там же, № 27, с. 25). Воскресение Христово каждый раз переживается непосредственно, как своего рода чудо; предпосылкой восприятия этого чуда является святость места и времени, в которые оно осуществляется. Самая подлинность религиозных переживаний находится в зависимости, таким образом, от чистоты места и вообще благодатности окружающей среды.

⁷⁸ Основания для подобной интерпретации могут дать неверные переводы «Хождения за три моря». Так, цитированное выше (в примеч. 75) признание Афанасия Никитина: «... аз же грѣшный не вѣдаю, что есть Великий день или говѣино, ни Рожества Христова нѣ вѣдаю, ни иных праздников не вѣдаю, ни среды, ни пятницы не вѣдаю» в академических изданиях переводится: «я, грешный, не знаю, когда Великий день или заговенье, не знаю, когда Рождество Христово и другие праздники, не знаю ни среды, ни пятницы» (Афанасий Никитин, 1958, с. 83), ср.: «я, грешный, не знаю, когда Пасха или пост, ни Рожества Христова не соблюдаю, ни других праздников, ни среды, ни пятницы не соблюдаю» (Афанасий Никитин, 1986, с. 52). «Неведение» праздников или постов, о котором говорит Афанасий Никитин, не означает незнания календарной даты, а относится к соблюдению соответствующих обрядов (ср. в этой связи ниже, примеч. 79, 80, 81). Ссылка на отсутствие книг, которая следует за данной фразой («а книгъ у меня нѣтъ, коли мя пограбили, ини книги взяли у мене») подразумевает, по-видимому, именно отсутствие текстов, необходимых для совершения службы. Ср.: «... Велика дни христьяньскаго не вѣдаю Христова въскресенія, а говѣино же ихъ говѣхъ с бесермены и розговѣвся с ними, Великий день взях в Келберху» (Т389об., Э456, С389об., У316):

как видим, «неведение» Пасхи не мешает Афанасию Никитину указать, где именно он ее встретил.

⁷⁹ В одном случае Афанасий Никитин указывает, что вычислял день Пасхи, исходя из даты мусульманского праздника курбан байрам: «А Великого дни въскресения Христова не вѣдаю, а по примѣтамъ гадаю — Великий день бываетъ христьянскы первые бесерменьскаго багрима за 9-ть день или за 10 дни» (Т380, Э449об., С416, У309). По мнению Л. С. Семенова, Афанасий Никитин «в должные сроки отмечал Пасху, находясь в Иране и в Аравии, но в Индии он отмечал этот праздник в сроки, не совпадавшие с церковным календарем» (см.: Семенов, 1986, с. 90).

⁸⁰ Ср.: «Приидох же в Бедерь о заговѣйне о Филиповѣ ис Кулонгѣря и продах жеребца своего о Рожествѣ, и тут бых до великого заговѣйна» (Т377, С415, У396об.; в Летописной редакции пропуск текста); ср. еще упоминание «Филипова заговейна» (Т392об., Э458, С421, У319) и Успенского поста (Т373об., Э445об., в Сухановской редакции отсутствует). В других случаях мы встречаем фиксацию таких праздников, как Троица (Т373, Э444об., С413, У303об.), Успение (Т374об., Э446, С413об., У304об.; Т387об., Э455, в Сухановской редакции пропуск текста), Преображение (Т373об., Э445об., С413об., У304), Покров (Т375об., Э446об., С414, У305; Т376, Э447, С414об., У305об.; Т388, Э455, С419об., У315; Т392, Э458, С421, У318об.), Петров день (Т387, Э454об., С419, У314об.), наконец, Радуница, которую Афанасий Никитин отмечает в воскресенье на Фоминой неделе (Т371об., Э444, С412об., У302; относительно празднования Радуницы в этот день см.: Успенский, 1982, с. 65, примеч. 64).

⁸¹ Точно так же Афанасий Никитин ведет счет дням недели, но при этом «не ведает» среды и пятницы, т. е. не постится в эти дни. Так, в одном случае он упоминает о «неделе», т. е. воскресенье (Т380, Э449об., С416, У309), в другом о «среде» (Т383об., Э452, С417об., У311об.), хотя не исключено, что это слово означает здесь не среду, а середину. Ср. также упоминание «недели» и «понедельника»: Т379об., Э449, С416, У308об.

⁸² «Истину ты не бесерменинъ кажешися, а христьянства не знаешь», — говорит Афанасию Никитину бусурманин Мелик (Т384, Э452об., С417об.-418, У312).

⁸³ Ср.: «... и познася со многими индѣяны и сказах им вѣру свою, что есми не бесерменинъ исаяденіені [Иисусовой веры] есмь христьянинъ, а имя ми Офонасей, а бесерменьское имя хозя Исуфъ Хоросани» (Т377, С415, У306об.); в Летописной редакции здесь пропуск текста.

⁸⁴ Святой человек в некотором смысле сам являет собой святое место, т. е. представляет собой средоточие святости. В частности, юроби-

вые, характеризуясь именно индивидуальными связями с Господом, как бы окружены сакральным микропространством, так сказать плацентой святости; отсюда у юродивых становится возможным поведение, которое с внешней точки зрения представляется кощунственным, но по существу таковым не является. Именно внутренняя святость юродивого создает условия для антитетически противоположного внешнего восприятия: то обстоятельство, что юродивый находится в сакральном микропространстве, придает его поведению характер перевернутости для постороннего наблюдателя, находящегося в грешном мире. Иначе говоря, юродивый как бы вынужден вести себя перевернутым образом, его поведение оказывается дидактически противопоставленным свойствам этого мира. См. подробнее: Успенский, 1985, с. 331–332 (наст. изд., с. 468–470).

⁸⁵ Поэтому нельзя считать оправданными ни предположения о еретичестве Афанасия Никитина (см.: Клибанов, 1960, с. 183–185; Лурье, 1958, с. 137–138; ср. также: Лурье, 1958б, с. 226; Лурье, 1986, с. 83), ни утверждения о какой-то особой его религиозной толерантности (см., например: Клибанов, 1960, с. 373–378; Казакова и Лурье, 1955, с. 106; Зеньковский, 1974, с. 334) ни, наконец, мнение о том, что Афанасий Никитин обратился в ислам (см.: Ленгофф, 1979; Ленгофф, 1984; Ленгофф и Мартин, 1989, с. 328 и сл.). Выводы А. И. Клибанова о том, что Афанасий Никитин не верует в Троицу и по существу не считает себя христианином в ортодоксально-церковном смысле этого слова (Клибанов считает возможным даже утверждать, что цитированная выше «оценка религиозных взглядов Афанасия Никитина, сделанная мусульманином Маликом, это *самооценка!*»), — представляют собой очевидную натяжку и противоречат всему тексту «Хожения за три моря». Столь же бездоказательно и утверждение А. И. Клибанова, что Афанасий Никитин одинаково относится к мусульманству и к индуизму; в действительности дело обстоит прямо противоположным образом, и если Афанасий Никитин, отождествляя Аллаха с Богом Саваофом, считает возможным призывать его имя и поститься «бусурманским» постом, то совершенно иначе трактуются им индуистские культовые персонажи и обряды.

Равным образом не выдерживает критики и предположение Г. Ленгофф о том, что Афанасий Никитин стал мусульманином. Это предположение опровергается высказываниями самого Афанасия Никитина: как мы видели, он определенно считает себя христианином (см. выше, примеч. 69). В ряде случаев он обсуждает вопрос о переходе в магометанскую веру и при этом недвусмысленно заявляет о своей верности христианству. Особенно показателен в этом смысле рассказ о чуде в день Преображения, который мы цитировали выше (см. примеч. 72). Вместе с тем, Афанасий Никитин дает ясно понять, что не собирается идти в Мекку, поскольку это означало бы стать мусульма-

нином: «А на Мякъку поити, ино стати в вѣру бесерменьскую, занъже христиане не ходят на Мякъку вѣры дѣля, что ставять в вѣру» (Т387, Э454, С419, У314). Достаточно характерно и выражение «псы бесермены» как наименование мусульман (Т374, Э445об., 413об., У304) — слово «пес» выступает у русских и вообще у славян как обычное название для иноверца (см.: Успенский, 19876, с. 47–49 — наст. изд., т. II).

Г. Ленгофф исходит из того, что Афанасий Никитин соблюдал обряды, которые предписываются исламом, например, держал пост в рамадан (см. выше, примеч. 76), однако то, что имело обрядовое значение для мусульманина, могло не иметь такого же значения для Афанасия Никитина. Вместе с тем, утверждение, что Афанасий Никитин соблюдал все обряды, обязательные для мусульманина, ни на чем не основано; сам Афанасий Никитин отмечает, что в отличие от мусульман, которым полагается молиться пять раз в день, он ежедневно молится три раза, после чего его собеседник признает: «Истину ты не бесерменинь кажешися...» (Т384, Э452об., С417об., У312; ср. выше, примеч. 82).

Миф — имя — культура *

I.

1. *Мир есть материя.*

Мир есть конь.

Одна из этих фраз принадлежит тексту заведомо мифологическому («Упанишады»), между тем как другая может служить примером текста противоположного типа. При внешнем формальном сходстве данных конструкций между ними имеется принципиальная разница:

а) Одинаковая связка (*есть*) обозначает здесь совершенно различные в логическом смысле операции: в первом случае речь идет об определенном соотношении (которое может пониматься, например, как соотношение частного с общим, включение во множество и т. п.), во втором — непосредственно об отождествлении.

б) Предикат также различен. С позиции современного сознания слова *материя* и *конь* в приведенных конструкциях принадлежат различным уровням логического описания: первое тяготеет к уровню метаязыка, а второе — к уровню языка-объекта. Действительно, в одном случае перед нами ссылка на категорию метаописания, т. е. на некоторый абстрактный язык описания (иначе говоря, на некоторый абстрактный конструкт, который не имеет значения вне этого языка описания), в другом — на такой же предмет, но расположенный на иерархически высшей ступени, перво-предмет, праобраз предмета. В первом случае существенно принципиальное отсутствие изоморфизма между описываемым миром и системой описания; во втором случае, напротив, — принципиальное признание такого изоморфизма. Второй тип описания мы будем называть «мифологическим», первый — «немифологическим» (или «дескриптивным»).

* В соавторстве с Ю. М. Лотманом.

Вывод: В первом случае (дескриптивное описание) мы имеем ссылку на метаязык (на категорию или элемент метаязыка). Во втором случае (мифологическое описание) — ссылку на метатекст, т. е. на текст, выполняющий металингвистическую функцию по отношению к данному; при этом описываемый объект и описывающий метатекст принадлежат одному и тому же языку.

Следствие: Поэтому мифологическое описание принципиально монолингвистично — предметы этого мира описываются через такой же мир, построенный таким же образом. Между тем, немифологическое описание определено полилингвистично — ссылка на метаязык важна именно как ссылка на иной язык (все равно, язык абстрактных конструктов или иностранный язык — важен сам процесс перевода-интерпретации). Соответственно и понимание в одном случае так или иначе связано с переводом (в широком смысле этого слова), в другом же — с узнаванием, отождествлением. Действительно, если в случае дескриптивных текстов информация вообще определяется через перевод, — а перевод через информацию, — то в мифологических текстах речь идет о трансформации объектов, и понимание этих текстов связано, следовательно, с пониманием процессов этой трансформации.

Итак, в конечном счете дело может быть сведено к противопоставлению принципиально одноязычного сознания и такого, которому необходима хотя бы пара различно устроенных языков. Сознание, порождающее мифологические описания, мы будем именовать «мифологическим».

Примечание: Во избежание возможных недоразумений следует подчеркнуть, что в настоящей работе нас не будет специально интересоваться вопрос о мифе как специфическом повествовательном тексте и, следовательно, о структуре мифологических сюжетов (так же, как и тот угол зрения, который рассматривает миф как систему и в связи с этим сосредоточивает внимание на парадигматике мифологических элементов). Говоря о мифе или мифологизме, мы всегда имеем в виду именно миф как феномен сознания. (Если иногда нам и придется ссылаться на некоторые сюжетные ситуации, характерные для мифа как

текста, то они будут интересовать нас прежде всего как порождение мифологического сознания.)

2. Мир, представленный глазами мифологического сознания, должен казаться составленным из объектов:

1) одноранговых (понятие логической иерархии в принципе находится вне сознания данного типа);

2) нерасчленимых на признаки (каждая вещь рассматривается как интегральное целое);

3) однократных (представление о многократности вещей подразумевает включение их в некоторые общие множества, т. е. наличие уровня метаописания).

Парадоксальным образом мифологический мир однорангов в смысле логической иерархии, но зато в высшей мере иерархичен в семантически-ценностном плане; нерасчленим на признаки, но при этом в чрезвычайной степени расчленим на части (составные вещественные куски); наконец, однократность предметов не мешает мифологическому сознанию рассматривать — странным для нас образом — совершенно различные, с точки зрения немифологического мышления, предметы как один.

Примечание: Мифологическое мышление, с нашей точки зрения, может рассматриваться как парадоксальное, но никоим образом не как примитивное, поскольку оно успешно справляется со сложными задачами. Сопоставляя его механизм с привычным нам логическим аппаратом, мы можем установить известный параллелизм функций. В самом деле:

Иерархии метаязыковых категорий соответствует в мифе иерархия самих объектов, в конечном смысле — иерархия миров.

Расчленению на дифференциальные признаки здесь соответствует расчленение на части («часть» в мифе функционально соответствует «признаку» дескриптивного текста, но глубоко от него отличается по механизму, поскольку не характеризует целое, а с ним отождествляется).

Логическому понятию класса (множества некоторых объектов) в мифе соответствует представление о многих, с немифологической точки зрения, предметах, как об одном.

3. В рисуемом таким образом мифологическом мире имеет место достаточно специфический тип семиозиса, который сводится в общем к процессу номинации: знак в мифологи-

ческом сознании аналогичен собственному имени. Напомним в этой связи, что общее значение имени собственного принципиально тавтологично: то или иное имя не характеризуется дифференциальными признаками, но только обозначает объект, к которому прикреплено данное имя; множество одноименных объектов не разделяют с необходимостью никаких специальных свойств, кроме свойств обладания данным именем¹.

Соответственно, если фраза *Иван — человек* не относится к мифологическому сознанию, то одним из возможных результатов ее мифологизации может быть, например, фраза *Иван — Человек* — и именно в той степени, в какой слово *человек* в последней фразе будет выступать как имя собственное, отвечающее персонификации объекта и не сводимое к «человечности» (или вообще к тем или иным признакам «*homo sapiens*»)². Ср., с другой стороны, аналогичное соответствие фраз *Иван — геркулес* и *Иван — Геркулес*, где слово *геркулес* в одном случае выступает как нарицательное, а в другом — как собственное имя, соотнесенное с конкретным персонажем, принадлежащим иной ипостаси; в последнем случае имеет место не характеристика Ивана по какому-либо частному признаку (например, по признаку физической силы), а характеристика его через интегральное целое — через наименование. Легко согласиться, что пример этот имеет несколько искусственный характер, поскольку нам трудно в действительности отождествить конкретное лицо с мифологическим Гераклом: последний связывается для нас с определенным культурно-историческим периодом. Но вот совершенно реальный пример: в России в XVIII веке противники Петра Первого называли его «антихристом». При этом для одних это был способ характеристики его личности и деятельности, другие же верили, что Петр на самом деле и есть Антихрист. Как видим, один и тот же текст может функционировать существенно различным образом.

Итак, если в рассмотренных примерах с нарицательными именами в предикатной конструкции имеет место соотнесение с некоторым абстрактным понятием, то в соответствующих примерах с собственными именами имеет место определенное ото-

ждествование (соотнесение с изоморфным объектом в иной ипостаси). В языках с артиклем подобная трансформация в некоторых случаях, по-видимому, может быть осуществлена посредством детерминации имени, выступающего в функции предиката, при помощи определенного артикля. В самом деле, определенный артикль превращает слово (точнее, детерминированное сочетание) в название, выделяя обозначаемый объект как известный и конкретный³.

Примечание: Следует подчеркнуть связь некоторых типичных сюжетных ситуаций с номинационным характером мифологического мира. Таковы ситуации «называния» вещей, не имеющих имени, которые рассматриваются одновременно и как акт творения⁴, переименования как перевоплощения или перерождения; овладения языком (например, птиц или животных); узнавания «истинного» названия или сокрытия его⁵. Не менее показательны разнообразные табу, накладываемые на имена собственные; с другой стороны, и табуирование имен нарицательных (например, названий животных, болезней и т. д.) в целом ряде случаев определенно указывает на то, что соответствующие названия осознаются (и, соответственно, функционируют в мифологической модели мира) именно как собственные имена⁶.

Можно сказать, что общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к м и ф у. Именно в сфере собственных имен происходит то отождествление слова и денотата, которое столь характерно для мифологических представлений и признаком которого являются, с одной стороны, всевозможные табу, с другой же — ритуальное изменение имен собственных (ср. ниже, § III-2).

Это отождествление названия и называемого, в свою очередь, определяет представление о неконвенциональном характере собственных имен, об их онтологической сущности⁷. Отсюда мифологическое сознание может осмысляться с позиции развития семиозиса как асемиотическое.

Итак, миф и имя непосредственно связаны по своей природе. В известном смысле они взаимоопределяемы, одно сводится к другому: миф — персонален (номинационен), имя — мифологично⁸.

3.1. Исходя из сказанного, можно считать, что система соб-

ственных имен образует не только категориальную сферу естественного языка, но и особый его мифологический слой. В ряде языковых ситуаций поведение собственных имен настолько отлчно от соответствующего поведения других языковых категорий, что это невольно наталкивает на мысль о том, что перед нами инкорпорированный в толщу естественного языка некоторый другой, иначе устроенный, язык.

Мифологический пласт естественного языка не сводится непосредственно к собственным именам, однако собственные имена составляют его ядро. Как показывает целый ряд специальных лингвистических исследований, в языке вычленяется вообще особый лексический слой, характеризующийся экстранормальной фонетикой, а также специфическими грамматическими признаками, кажущимися на фоне данного языка аномальными: сюда относятся, между прочим, звукоподражания, разнообразные формы экспрессивной лексики, так называемые «детские слова» (*nursery-words*)⁹, формы клича и отгона животных и т. п.¹⁰ При этом данный слой, с точки зрения самого носителя языка, выступает как первичный, естественный, не-знаковый: показательно, в частности, что соответствующие элементы используются в ситуации разговора с детьми (детские слова), с животными (подзывные слова, ср. еще названия животных по мастям и т. д.), а иногда и с иностранцами и т. п. Симптоматично, что слова такого типа могут объединяться как по форме, так и по употреблению с собственными именами: так, в русском языке «детские слова» оформляются по типу гипокористических собственных имен (*киса, бяка; вова* как обозначение волка, *петя* — петуха, и т. п.), подзывные слова (*цып-цып, кис-кис, мась-мась* и т. п.) выступают, по существу, как звательные формы (соответственно, от *цыпа, киса, мась* и т. д.). Не менее показательна и обнаруживающаяся при этом общность с детским языком, которая объясняется той особой ролью, которую играют собственные имена в мире ребенка (где вообще все слова могут потенциально выступать как имена собственные); см. специально ниже, § I-5.

4. Мифологическому миру присуще специфическое мифоло-

гическое понимание пространства: оно представляется не в виде признакового континуума, а как совокупность отдельных объектов, носящих собственные имена. В промежутках между ними пространство как бы прерывается, следовательно, не имея такого, с нашей точки зрения, основополагающего признака, как непрерывность. Частным следствием этого является «лоскутный» характер мифологического пространства и то, что перемещение из одного locus'а в другой может протекать вне времени, заменяясь некоторыми устойчивыми былинными формулами, или же произвольно сжиматься или растягиваться по отношению к течению времени в locus'ах, обозначенных собственными именами. С другой стороны, попадая на новое место, объект может утрачивать связь со своим предшествующим состоянием и становиться другим объектом (в некоторых случаях этому может соответствовать и перемена имени). Отсюда вытекает характерная способность мифологического пространства моделировать и ные, непосредственные (семантические, ценностные и пр.) отношения.

Заполненность мифологического пространства собственными именами придает его внутренним объектам конечный, считаемый характер, а ему самому — признаки отграниченности. В этом смысле мифологическое пространство всегда невелико и замкнуто, хотя в самом мифе речь может идти при этом о масштабах космических¹¹.

Говоря об отграниченном, считаемом характере мифологического мира, мы можем сослаться на то обстоятельство, что наличие нескольких разных денотатов у имени собственного в принципе противоречит его природе (создавая существенные затруднения для коммуникации), тогда как наличие разных денотатов у нарицательного имени представляет собой, вообще говоря, нормальное явление.

Примечание: Сюжет мифа как текста весьма часто основан на пересечении героем границы «тесного» замкнутого пространства и переходе его во внешний безграничный мир. Однако в основе механизма порождения подобных сюжетов лежит именно представление о наличии малого «мира собственных имен». Мифологический сюжет такого

рода начинается с перехода в мир, наименование предметов в котором человеку неизвестно. Отсюда сюжеты о неизбежности гибели героев, выходящих во внешний мир без знания нечеловеческой системы номинации, и выживании героя, чудесным образом получившего такое знание. Само существование «чужого» разомкнутого мира в мифе подразумевает наличие «своего», наделенного чертами считаемости и заполненного объектами — носителями собственных имен.

5. Охарактеризованное выше мифологическое сознание может быть предметом непосредственного наблюдения при обращении к миру ребенка раннего возраста. Тенденция рассматривать все слова языка как имена собственные¹², отождествление познания с процессом номинации, специфическое переживание пространства и времени (ср. в рассказе Чехова «Гриша»: «До сих пор Гриша знал один только четырехугольный мир, где в одном углу стоит его кровать, в другом — нянькин сундук, в третьем — стул, а в четвертом — горит лампадка»¹³), и ряд других, совпадающих с наиболее характерными чертами мифологического сознания, признаков позволяет говорить о детском сознании как о типично мифологическом¹⁴. По-видимому, в мире ребенка на определенной стадии развития нет принципиальной разницы между собственными и нарицательными именами, т. е. это противопоставление вообще не является релевантным.

В этой связи уместно вспомнить чрезвычайно существенное наблюдение Р. О. Якобсона, указавшего, что собственные имена первыми приобретаются ребенком и последними утрачиваются при афатических расстройствах речи. Примечательно при этом, что ребенок, получая из речи взрослых местоименные формы — наиболее поздние, по наблюдениям того же автора, — использует их как собственные имена: «Например, он [ребенок] пытается монополизировать местоимение 1-го лица: „Не смей называть себя „я“. Только я это я, а ты только ты“»¹⁵. Любопытно сопоставить с этим табуистическое использование местоимений (*он, тот* и т. п.), которое наблюдается в различных этнографических ареалах при именовании черта, лешего, домового или, с другой стороны, при назывании жены или мужа (в связи с накладываемым на супругов запретом употреблять собственные

имена друг друга) — когда местоимение фактически функционирует как собственное имя¹⁶.

Не менее показательным, вообще говоря, обозначение в детской речи действия. Дойдя до места, где взрослый употребил бы глагол, ребенок может перейти на паралингвистическое изображение действия, сопровождаемое междометным словотворчеством. Можно считать это именно специфической для детской речи формой повествования. Наиболее близкой моделью детского рассказывания был бы искусственно сконструированный текст, в котором название предметов осуществлялось бы при помощи собственных имен, а описание действий — средствами смонтированных кинокадров¹⁷.

В таком способе передачи глагольных значений с особенной наглядностью проявляется мифологизм мышления, поскольку действие не абстрагируется от предмета, а интегрировано с носителем и может выступать вообще как состояние собственного имени.

Можно полагать, что онтогенетически обусловленный мифологический пласт закрепляется в сознании (и в языке), делая его гетерогенным и создавая в конечном итоге напряжение между полюсами мифологического и немифологического восприятия.

5.1. Необходимо подчеркнуть, что «чистая», т. е. совершенно последовательная модель мифологического мышления, вероятно, не может быть документирована ни этнографическими данными, ни наблюдениями над ребенком. В обоих случаях исследователь имеет дело с текстами комплексными по своей организации и с сознанием более или менее гетерогенным. Это может объясняться, помимо возмущающего воздействия сознания наблюдателя, тем, что последовательно мифологический этап должен относиться к такой ранней стадии развития, которая в принципе не может быть наблюдаема как по хронологическим соображениям, так и по принципиальной невозможности вступления с нею в контакт, и единственным инструментом исследования которой является реконструкция. В равной мере допустимо и другое объяснение, согласно которому гетерогенность является исконным свойством человеческого сознания, для механиз-

ма которого существенно необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем.

При первом подходе выступает вперед стадияльное (которое практически обычно становится оценочным) объяснение сущности мифологизма, при втором — интерпретация его как типологически универсального явления. Оба подхода — взаимно дополнительные. Можно заметить, что с чисто формальной точки зрения (отвлекающейся от сущности вопроса) самый принцип пространственной или временной локализации мифологического сознания (связывающей его с той или иной стадией в развитии человечества или же с тем или иным этнографически очерченным ареалом) — вообще говоря, соответствует именно той мифологической концепции пространства, о которой шла речь выше. И, напротив, признание мифологизма типологически универсальным явлением вполне соответствует условно-логической картине мира.

Следует иметь в виду во всяком случае, что этнические группы, находящиеся на заведомо ранних стадиях культурного развития и характеризующиеся ярко выраженным мифологизмом мышления, в целом ряде случаев могут обнаруживать поразительную способность к построению сложных и детализированных классификаций логического типа (ср. разнообразные классификации растительного и животного мира по абстрактным признакам, наблюдаемые у австралийских аборигенов)¹⁸. Можно сказать, что мифологическое мышление сосуществует в этом случае с логическим, или дескриптивным. С другой стороны, элементы мифологического мышления в некоторых случаях могут быть обнаружены в повседневном речевом поведении современного цивилизованного общества¹⁹.

6. Из сказанного следует, что мифологическое сознание принципиально непереводимо в план иного описания, в себе замкнуто — и, значит, постижимо только изнутри, а не извне. Это вытекает, в частности, уже из того типа семиозиса, который присущ мифологическому сознанию и находит лингвистическую параллель в непереводимости собственных имен. В свете сказанного самая возможность описания мифа носителем совре-

менного сознания была бы весьма сомнительной, если бы не гетерогенность мышления, которое сохраняет в себе определенные пласты, изоморфные мифологическому языку.

Итак, именно гетерогенный характер нашего мышления позволяет нам в конструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт. В некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию.

II.

1. Значимость мифологических текстов для культуры немифологического типа подтверждается, в частности, устойчивостью попыток перевода их на культурные языки немифологического типа. В области науки это порождает логические версии мифологических текстов, в области искусства — а в ряде случаев и при простом переводе на естественный язык — метафорические конструкции. Следует подчеркнуть принципиальное отличие мифа от метафоры, хотя последняя является естественным переводом первого в привычные формы нашего сознания. Действительно, в самом мифологическом тексте метафора как таковая, строго говоря, невозможна.

2. В ряде случаев мифологический текст, переведенный в категории немифологического сознания, воспринимается как символический. Символ такого рода²⁰ может быть истолкован как результат прочтения мифа с позиций более позднего семиотического сознания — т. е. перетолкован как иконический или квазииконический знак. Следует отметить, что хотя иконические знаки в какой-то мере ближе к мифологическим текстам, они, как и знаки условного типа, представляют собой факт принципиально иного сознания.

Говоря о символе в его отношении к мифу, следует различать символ как тип знака, непосредственно порождаемый мифологическим сознанием, и символ как тип знака, который только предполагает мифологическую ситуацию. Соответственно, должен различаться символ как отсылка к мифу как тексту, и символ как отсылка к мифу как жанру. В последнем случае, между

прочим, символ может претендовать на создание мифологической ситуации, выступая как творческое начало.

В том случае, когда символический текст соотносится с некоторым мифологическим текстом, последний выступает как метатекст по отношению к первому, и символ соответствует конкретному элементу этого текста²¹. Между тем, в случае, когда символический текст соотносится с мифом как жанром, т. е. некоторой нерасчлененной мифологической ситуацией, мифологическая модель мира, претерпевая функциональные изменения, выступает как метасистема, играющая роль метаязыка; соответственно, символ соотносится тогда не с элементом метатекста, а с категорией метаязыка. Из данного выше определения (см. § I-1) следует, что символ в первом понимании не выходит, вообще говоря, за рамки мифологического сознания, тогда как во втором случае он принадлежит сознанию немифологическому (т. е. сознанию, порождающему «дескриптивные», а не «мифологические» описания).

Пример символизма, не соотнесенного с мифологическим сознанием, могут представить некоторые тексты нач. XX в., например, русских «символистов». Можно сказать, что элементы мифологических текстов здесь организуются по немифологическому принципу и, в общем, даже наукообразно.

3. Если в текстах нового времени мифологические элементы могут быть рационально, т. е. немифологически организованы, то прямо противоположную ситуацию можно наблюдать в текстах барокко, где, напротив, — абстрактные конструкты организуются по мифологическому принципу: стихии и свойства могут вести себя как герои мифологического мира. Это объясняется тем, что барокко возникло на фоне религиозной культуры; между тем, символизм нового времени порождается на фоне рационального сознания с привычными для него связями.

Примечание: Отсюда, между прочим, спор о том, что исторически представляет собой барокко — явление контрреформации, экзальтации напряженной католической мысли или же «реалистическое», «оптимистическое» искусство Ренессанса — по существу беспредметен: барочная культура, как промежуточный тип, одновремен-

но соотносится как с той, так и с другой культурой, причем ренессансная культура выражается в системе объектов, а средневековая — в системе связей (образно говоря, ренессансная культура определяет систему имен, а средневековая — систему глаголов).

4. Поскольку мифологический текст в условиях немифологического сознания, как говорилось, порождает метафорические конструкции, постольку стремление к мифологизму может осуществляться в противоположном по своей направленности процессе: реализации метафоры, ее буквальном осмыслении (уничтожающем самое метафоричность текста). Соответствующий прием характеризует искусство сюрреализма. В результате получается имитация мифа вне мифологического сознания.

III.

1. При всем разнообразии конкретных манифестаций, мифологизм в той или иной степени может наблюдаться в самых разнообразных культурах и в общем обнаруживает значительную устойчивость в истории культуры. Соответствующие формы могут представлять собой реликтовое явление или результат регенерации; они могут быть бессознательными или осознанными.

Примечание: Следует различать спонтанно возникающие мифологические пласты и участки в индивидуальном и общественном сознании от обусловленных теми или иными историческими причинами сознательных попыток имитировать мифогенное сознание средствами немифологического мышления. Такого рода тексты могут считаться мифами (или даже не отличаться от них) с позиции немифологического сознания. Однако их органическая включенность в немифологический круг текстов и полная переводимость на немифологические языки культуры свидетельствует о мнимости этого совпадения.

1.1. В семиотическом аспекте устойчивость мифологических текстов можно объяснить тем, что, являясь порождением специфического номинационного семиозиса, — когда знаки не приписываются, а узнаются, и самый акт номинации тождествен акту познания, — миф в дальнейшем историческом разви-

тии начал восприниматься как альтернатива знаковому мышлению (ср. выше, § I-3). Поскольку знаковое сознание аккумулирует в себе социальные отношения, борьба с теми или иными формами социального зла в истории культуры часто выливается в отрицание отдельных знаковых систем (включая и такую всеобъемлющую, как естественный язык) или принципа знаковости как такового. Апелляция в таких случаях к мифологическому мышлению (параллельно, в ряде случаев — к детскому сознанию) — представляет в истории культуры достаточно распространенный факт.

2. В типологическом отношении, даже учитывая неизбежную гетерогенность всех реально зафиксированных в текстах культур, полезно различать культуры, ориентированные на мифологическое мышление, и культуры, ориентированные на немифологическое мышление. Первые можно определить как культуры, ориентированные на собственные имена.

Наблюдается известный, не лишенный интереса, параллелизм между характером изменений в «языке собственных имен» и культуре, ориентированной на мифологическое сознание. Достаточно показательно уже то обстоятельство, что именно подсистема собственных имен образует в естественном языке тот специальный пласт, который может быть подвержен изменению и сознательному (искусственному) регулированию со стороны носителя языка²². Действительно, если семантическое движение в естественном языке носит характер постепенного развития — внутренних семантических сдвигов, — то «язык собственных имен» движется как цепь сознательных и резко отграниченных друг от друга актов наименования и переименования. Новому состоянию соответствует новое имя. С мифологической точки зрения, переход от одного состояния к другому мыслится в формуле «и увидел новое небо и новую землю» (Апок., XXI, 1) и одновременно как акт полной смены всех имен собственных.

3. Примером ориентации на мифологическое сознание в относительно недавнее время — при этом связываемое обычно с отказом от старых представлений — может быть самоосмысле-

ние эпохи Петра I и заданное созданной ею инерцией понимание этой эпохи в России XVIII — нач. XIX вв.

Если говорить об осмыслении петровской эпохи современниками, то бросается в глаза чрезвычайно быстро сложившийся мифологический канон, который не только для последующих поколений, но и в значительной мере для историков превратился в средство кодирования реальных событий эпохи. Прежде всего следует отметить глубокое убеждение в полном и совершенном перерождении страны, что естественно выделяет магическую роль Петра — демиурга нового мира.

Мудры не спускает с рук указы Петровы,
Коиими мы стали вдруг народ уже новый.

(Кантемир)

Петр I выступает в роли единоличного создателя этого нового мира:

Он Бог, он Бог твой был, Россия!

(Ломоносов)

«Август он Римский Император, яко превеликую о себе похвалу, умирая, проглагола: „Кирпичный“, рече, „Рим обретох, а мраморный оставляю“. Нашему же Пресветлейшему Монарху тщета была бы, а не похвала сие пригласити; исповести бо воистинну подобает, деревяную он обрете Россию, а сотвори златую» (Феофан Прокопович)²³.

Это сотворение «новой» и «златой» России мыслилось как генеральное переименование — полная смена имен: смена названий государства, перенесение столицы и дача ей «иноземного» наименования, изменение титула главы государства, названий чинов и учреждений, перемена местами «своего» и «чужого» языков в быту²⁴ и связанное с этим полное переименование мира как такового²⁵. Одновременно происходит чудовищное расширение сферы собственных имен, поскольку большинство социально активных нарицательных имен фактически функционально переходит в класс собственных²⁶.

4. Можно было бы привести иные, но в своем роде не менее яркие случаи проявления мифологического сознания на проти-

воположном социальном полюсе XVIII в. Черты его усматриваются, в частности, в движении самозванчества. Уже самая постановка вопроса: какое имя в паре «Петр III — Пугачев» является «истинным», вскрывает типично мифологическое отношение к проблеме имени (ср. запись Пушкина: «Расскажи мне, говорил я Д. Пьянову, как Пугачев был у тебя посаженным отцом? — Он для тебя Пугачев, отвечал мне сердито старик, а для меня он был великий государь Петр Федорович»). Не менее характерны истории с пресловутыми «царскими знаками» на теле Пугачева²⁷.

Однако едва ли не наиболее наглядный пример — знаменитый портрет Пугачева из собрания московского Гос. Исторического музея. Как было установлено, портрет этот написан безымянным художником поверх портрета Екатерины II²⁸. Если портрет представляет в живописи параллель к собственному имени, то переписывание портрета адекватно акту переименования.

Аналогичные примеры можно было бы продолжить в большом количестве.

5. Представлялось бы весьма заманчивой задачей описать для разных культур области реального функционирования собственных имен, степень культурной активности этого пласта и его отношение, с одной стороны, к общей толще языка, а, с другой, к его полярному антиподу — метаязыковой сфере в пределах данной культуры.

IV.

1. Противопоставление «мифологического» языка собственных имен дескриптивному языку науки может, видимо, ассоциироваться с антитезой: поэзия и наука. В обычном представлении миф связывается с метафорической речью и через нее — со словесным искусством. Однако в свете сказанного выше эта связь представляется сомнительной. Если предположить гипотетически возможность существования «языка собственных имен» и связанного с ним мышления как мифогенно-

го субстрата (такое построение, во всяком случае, можно рассматривать как модель одной из реально существующих языковых тенденций), то доказуемым следствием из него будет утверждение невозможности поэзии на мифологической стадии. Поэзия и миф предстают как антиподы, каждый из которых возможен лишь на основе отрицания другого.

1.1. Напомним известное положение А. Н. Колмогорова, определяющего величину информации всякого языка H следующей формулой:

$$H = h_1 + h_2,$$

где h_1 — разнообразие, дающее возможность передавать весь объем различной семантической информации, а h_2 — разнообразие, выражающее гибкость языка, возможность передать некоторое равноценное содержание несколькими способами, т. е. собственно лингвистическая энтропия. А. Н. Колмогоров отмечал, что именно h_2 — т. е. языковая синонимия в широком смысле — является источником поэтической информации. При $h_2 = 0$ поэзия невозможна²⁹. Но если вообразить язык, состоящий из собственных имен (язык, в котором нарицательные имена выполняют функцию собственных), и стоящий за ним мир единственных объектов, то станет очевидно отсутствие в подобном универсуме места для синонимов. Мифологическое отождествление ни в коем случае не является синонимией. Синонимия предполагает наличие для одного и того же объекта нескольких взаимозаменяемых наименований и, следовательно, относительную свободу в их употреблении. Но мифологическое отождествление имеет принципиально внетекстовый характер, вырастая на основе неотделимости названия от вещи. При этом речь может идти не о замене эквивалентных названий, а о трансформации самого объекта. Каждое имя относится к определенному моменту трансформации и, следовательно, они не могут в одном и том же контексте заменять друг друга. Следовательно, наименования, обозначающие различные ипостаси изменяющейся вещи, не могут заменять друг друга, не являются синонимами, а без синонимов поэзия невозможна³⁰.

1.2. Разрушение мифологического сознания сопровождается бурно протекающими процессами: переосмыслением мифологических текстов как метафорических и развитием синонимии за счет перифрастических выражений. Это сразу же приводит к резкому росту «гибкости языка» и тем самым создает условия развития поэзии.

2. Рисуемая таким образом картина, хотя и подтверждается многочисленными примерами архаических текстов, в значительной мере гипотетична, поскольку покоится на реконструкциях, воссоздающих период глубокой хронологической удаленности, не зафиксированный непосредственно ни в каких текстах. Однако на ту же картину можно взглянуть не с диахронной, а с синхронной точки зрения. Тогда перед нами предстанет естественный язык как некоторая синхронно организованная структура, на семантически противоположных полюсах которой располагаются имена собственные и функционально приравненные им группы слов, о которых речь шла выше (§ I-3.1), и местоимения, представляющие естественную основу для развития мифогенных моделей, с одной стороны, — и метаязыковых, — с другой³¹.

2.1. Нашему сознанию, воспитанному в той научной традиции, которая сложилась в Европе от Аристотеля к Декарту, кажется естественным полагать, что вне двуступенчатого описания (по схеме «конкретное — абстрактное») невозможно движение познающей мысли. Однако можно показать, что язык собственных имен, обслуживая архаические коллективы, оказывается вполне способным выражать понятия, соответствующие нашим абстрактным категориям. Ограничимся примером, извлеченным из книги А. Я. Гуревича «Категории средневековой культуры». Автор говорит о специфических фразеологизмах, встречающихся в архаических скандинавских текстах и построенных по принципу соединения местоимения и имени собственного. Соглашаясь с С. Д. Кацнельсоном, А. Я. Гуревич считает, что речь идет об устойчивых родовых коллективах, обозначаемых именем собственным³². Имя собственное — знак отдельного человека — выполняет здесь роль родового наиме-

нования, что для нас потребовало бы введения некоторого метатермина другого уровня. Аналогичный пример можно было бы привести, касаясь употребления гербов в рыцарской Польше. Герб по природе своей — личный знак, поскольку он может носиться лишь одним живым представителем рода, передаваясь по наследству только после его смерти. Однако герб магната, оставаясь его личным геральдическим знаком, выполняет одновременно метафункцию группового обозначения для воюющей под его знаменами шляхты.

2.2. Нерасчлененность уровней непосредственного наблюдения и логического конструирования, при которой собственные имена (индивидуальные вещи), оставаясь собой, повышались в ранге, заменяя наши абстрактные понятия, оказывалась весьма благоприятной для мышления, построенного на непосредственно воспринимаемом моделировании. С этим, видимо, связаны грандиозные достижения архаических культур в построении космологических моделей, накоплении астрономических, климатологических и прочих знаний.

2.3. Не давая возможности развиваться логико-силлогистическому мышлению, «язык собственных имен» и связанное с ним мифологическое мышление стимулировали способности к установлению отождествлений, аналогий и эквивалентностей. Например, когда носитель архаического сознания строил типично мифологическую модель, по которой вселенная, общество и человеческое тело рассматривались как изоморфные миры (изоморфизм мог простирались до установления отношений подобия между отдельными планетами, минералами, растениями, социальными функциями и частями человеческого тела), он, тем самым, вырабатывал идею изоморфизма — одну из ведущих концепций не только современной математики, но и науки вообще.

Специфика мифологического мышления в том, что отождествление изоморфных единиц происходит на уровне самих объектов, а не на уровне имен. Соответственно, мифологическое отождествление предполагает трансформацию объекта, которая происходит в конкретном пространстве и времени. Логическое

же мышление оперирует словами, обладающими относительной самостоятельностью, — вне времени и пространства. Идея изоморфизма является актуальной в обоих случаях, но в условиях логического мышления достигается относительная свобода манипуляции исходными единицами.

3. В свете сказанного можно оспорить традиционное представление о движении человеческой культуры от мифопоэтического первоначального периода к логико-научному — последующему. И в синхронном и диахронном отношении поэтическое мышление занимает некоторую срединную полосу. Следует при этом подчеркнуть сугубо условный характер выделяемых этапов. С момента возникновения культуры система совмещения в ней противоположно организованных семиотических структур (многоканальности общественных коммуникаций), видимо, является непреложным законом. Речь может идти лишь о доминировании определенных культурных моделей или о субъективной ориентации на них культуры как целого. С этой точки зрения, поэзия, как и наука, сопутствовала человечеству на всем его культурном пути. Это не противоречит тому, что определенные эпохи культурного развития могут проходить «под знаком» семиозиса того или иного типа.

Примечания

¹ Ср. у Р. О. Якобсона: «Имена собственные . . . занимают в нашем языковом коде особое место: общее значение имени собственного не может быть определено без ссылки на код. В английском языковом коде *Jerry* „Джерри“ обозначает человека по имени Джерри. Круг здесь очевиден: имя обозначает всякого, кому это имя присвоено. Имя нарицательное *pup* „щенок“ обозначает молодую собаку, *tongrel* „помесь“ — собаку смешанной породы, *hound* „охотничья собака“, „гончая“ — собаку, с которой охотятся, тогда как *Fido* „Фидо“ обозначает лишь собаку, которую зовут Фидо. Общее значение таких слов, как *pup*, *tongrel* или *hound* может быть соотнесено с абстракциями типа *puppyhood* „щеночество“, *tongrelhood* „помесьность“ или *houndness* „гончество“, а общее значение слова *Fido* таким путем описано быть не может. Перефразируя слова Бертрانا Рассела, можно сказать, что есть множество собак по имени *Fido*, но они не обладают никаким общим свойством *Fidoness* „фидоизм“» (см.: Якобсон, 1972, с. 96).

² В этой связи, между прочим, представляет определенный интерес история евангельского выражения «есе homo» («се человек») (Ин., XIX, 5). Есть основания предполагать, что эта фраза была реально произнесена по-арамейски; но тогда она, видимо, должна была первоначально значить просто «вот он» — в связи с тем, что слово, выражающее понятие «человек», употреблялось в арамейском в местоименном значении, примерно так же, как употребляется слово Mann в современном немецком языке (А. А. Зализняк, устное сообщение). Дальнейшее переосмысление этой фразы связано с тем, что слово «человек» (представленное в соответствующем переводе евангельского текста) стало пониматься, в общем, аналогично собственному имени, т. е. произошла его мифологизация.

³ Связь собственного имени и категории определенности, выражаемой определенным артиклем, раскрыта в арабской туземной грамматической традиции. Собственные имена рассматриваются здесь как слова, определенность которых исконно присуща им по их семантической природе. См.: Габучан, 1972, с. 37 и сл.

Характерно, что в «Грамматике славенской» Федора Максимова (Максимов, 1723, с. 179–180) знак титлы, знаменующий в церковнославянских текстах сакрализацию слова, сопоставляется по своей семантике с греческим артиклем: и тот и другой несут значение единственности.

⁴ Ср.: Иванов, 1964; Троицкий, 1936, с. 24–26.

⁵ Ср. также характерное для мифологического сознания представление о мире как о книге, когда познание приравнивается к чтению, базирующемуся именно на механизме расшифровок и отождествлений. См.: Лотман и Успенский, 1971, с. 152.

⁶ Так, например, название болезни (вслух) может осмысляться именно как призывание ее: болезнь может прийти, услышав свое имя (ср. в этой связи обиходные выражения типа «накликать беду, болезнь» и т. п.). См. богатый материал этого рода, собранный в монографическом исследовании: Зеленин, I–II.

⁷ Ср. в этой связи древнегреческое представление о правильности имен по природе (см.: Троицкий, 1936, с. 25).

⁸ Подтверждение того, что нарицательное наименование предмета в мифологическом мире является также его индивидуальным собственным именем, можно обнаружить в ряде текстов. Так, например, в «Младшей Эдде», и в рассказе о том, как Один (назвавшись Бёльверком) отправился добывать мед поэзии, читаем: «Бёльверк достает бурав по имени Рати». В примечании издателя констатируют: «Это имя и значит „бурав“» (Младшая Эдда, 1970, с. 59; ср. еще аналогичные указания на с. 72 и 79 этого же изд.). См. специальный ана-

лиз языка Гомера в этом аспекте в кн.: Альтман, 1936. Вместе с тем, другой вариант той же тенденции проявляется в характерном для рыцарских эпических текстов присвоении собственных имен мечам: меч Роланда — Дюрандаль, меч Зигфрида — Бальмунг.

⁹ Имеются в виду специальные лексические формы, которые употребляют взрослые при разговоре с детьми.

¹⁰ Ср.: Живов и Успенский, 1973 (наст. изд., т. III).

¹¹ Чрезвычайно ярко представление о зависимости поведения человека от locus'a выражено в одной из раннесредневековых армянских легенд, дошедших до нас в тексте «Истории Армении» Павстоса Бюзанда. В ней рассказывается эпизод, относящийся к IV в., когда Армения была поделена между Византией и Сасанидской Персией. Поскольку в восточной (персидской) Армении династия армянских царей Аршакидов еще некоторое время продолжала существовать, находясь в вассальной зависимости от персидских царей, и, одновременно, продолжая бороться за восстановление независимости страны, легенда чрезвычайно оригинально, оставаясь в рамках мифологических представлений, раскрыла возможности двойного поведения человека, как результата перехода его из одного locus'a в другой. Персидский царь Шапук, желая узнать тайные намерения своего вассала, армянского царя Аршака, приказал засыпать половину своего шатра армянской землей, а другую — персидской. Пригласив Аршака в шатер, он взял его за руку и стал прогуливаться с ним из угла в угол: «И когда они, прохаживаясь по шатру, ступили на персидскую землю, то он сказал: „Царь армянский Аршак, ты зачем стал мне врагом; я же тебя как сына любил, хотел дочь свою выдать за тебя замуж и сделать тебя своим сыном, а ты ожесточился против меня, сам от себя, против моей воли, сделался мне врагом. . .“. Царь Аршак сказал: „Согрешил я и виновен перед тобою, ибо, хотя я настиг и одержал победу над твоими врагами, перебил их и ожидал от тебя награды жизни, но враги мои ввели меня в заблуждение, запугали тобою и заставили бежать. И клятва, которой я клялся тебе, привела меня к тебе, и вот я перед тобою. И я твой слуга, в руках у тебя, как хочешь, так и поступай со мной; если хочешь, убей меня, ибо я, твой слуга, весьма виновен перед тобою и заслужил смерти“. А царь Шапук, снова взяв его за руку и прикидываясь наивным, прогуливался с ним и повел его в ту сторону, где на полу насыпана была армянская земля. Когда же Аршак подошел к этому месту и ступил на армянскую землю, то, крайне возмущившись и возгордившись, переменил тон и, заговорив, сказал: „Прочь от меня, злодей — слуга, что господином стал над своими господами. Я не прошу тебе и сыновьям твоим и отомщу за предков своих“. Это изменение в поведении Аршака повторяется в тексте многократно, по мере того как он ступает то на армянскую, то на персидскую землю. «Так с

утра и до вечера много раз он [Шапук] испытывал его, и каждый раз, когда Аршак ступал на армянскую землю, становился надменным и грозил, а когда ступал на местную [персидскую] землю, то выражал раскаяние» (см.: Геворгян, 1953, с. 129–130).

Следует подчеркнуть, что понятия «армянская земля», «персидская земля» здесь изоморфны понятиям «Армения», «Персия» и воспринимаются как метонимия лишь современным сознанием (ср. аналогичное употребление выражения «Русская земля» в русских средневековых текстах; когда Шаляпин в заграничных странствиях возил с собою чемодан с русской землей, она, конечно, выполняла для него функцию не поэтической метафоры, а мифологического отождествления). Следовательно, поведение Аршака меняется в зависимости от того, частью какого имени собственного он выступает. Отметим, что средневековое вступление в вассалитет, сопровождаемое символическим актом отказа от некоторого владения и получения его обратно, семиотически расшифровывается как перемена названия владения (ср. распространенный в русской крепостнической практике обычай перемены названия поместья при покупке его новым владельцем).

¹² Отсюда, между прочим, звательная форма может выступать в «детских словах» (*nursery words*) как морфологически исходная, ср., например, *божа* или *бозя* (т. е. «Бог») явно образованные от зв. *боже* (пример сообщен С. М. Толстой). Совершенно аналогично *киса* может восприниматься как производное от *кис-кис* и т. п.

¹³ Выделение в цитируемых текстах здесь и далее наше.

¹⁴ Ср. в этой связи характеристику «комплексного мышления» ребенка у Л. С. Выготского в его кн. «Мышление и речь» (Выготский, 1956, с. 168 и сл.).

¹⁵ Якобсон, 1972, с. 98 — Ср. в этой связи слова Бога в Библии: «Я тот же, Который сказал: вот Я!» (Ис., LI, 6, ср.: Исх., III, 14). Ср. в Упанишадах (Брихадараньяка, I, 4.1): «Вначале [все] это было лишь Атманом. . . Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: „Я есмь“. Так возникло имя „Я“. Поэтому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала: „Я есмь“, а затем называет другое имя, которое он носит» (см. изд.: Сыркин, 1964, с. 73). Следует отметить, что слово Атман может употребляться в Упанишадах как местоимение *я, себя* (см. комментарий А. Я. Сыркина — ук. изд., с. 168, а также Радхакришнан. I, с. 124 и сл.).

¹⁶ См.: Зеленин, II, с. 88–89, 91–93, 108–109, 140.

¹⁷ Аналогичный тип повествования можно наблюдать и в ритуальных танцах.

¹⁸ См.: Ворслей, 1967, с. 153–154. Характеризуя черты мышления австралийских аборигенов в терминах Л. С. Выготского, автор конста-

тирует: «Рассмотренная нами тотемическая классификация основывается на „комплексном мышлении“ или „мышлении в коллекциях“ [термины Л. С. Выготского (см.: Выготский, 1956, с. 168–180); по Выготскому, объединение на основе коллекции составляет одну из разновидностей комплексного мышления], но не на „мышлении в понятиях“. Я не хочу сказать, однако, что аборигены неспособны мыслить в понятиях. Напротив, разработанная ими, независимо от тотемической классификации, систематизация флоры и фауны, т. е. этноботанические и этнозоологические схемы, именно обнаруживают явную способность аборигенов к понятийному мышлению. В одной из своих работ я перечислил сотни видов растений и животных, которые не только известны аборигенам, но и систематизированы ими по таким, например, таксономическим группам, как *jinungwangba* (крупные животные, живущие на суше), *wuradjidja* (те, кто летают, включая птиц), *augwalja* (рыбы и другие морские животные), и т. д.; вместе с тем, те или иные виды объединяются по экологически связанным группам. Именно поэтому, конечно, Дональд Томсон — естествоиспытатель по образованию — мог констатировать, что аналогичные этноботаническо-зоологические системы у аборигенов Северного Квинслэнда „имеют некоторое сходство с простой линнеевой классификацией“». П. Ворслей, который квалифицирует подобные классификационные схемы как «прото-научные» (подчеркивая их принципиально логический характер), заключает: «Итак, мы имеем не одну, а две классификации, и неправильно было бы считать, что тотемическая классификация представляет собой единственный способ организации объектов окружающего мира в сознании аборигенов».

¹⁹ Ср. наблюдения Выготского об элементах «комплексного мышления» (наблюдаемого по преимуществу у детей) в повседневной речи взрослого человека (Выготский, 1956, с. 169, 172 и др.). Исследователь отмечает, в частности, что, говоря, например, о посуде или об одежде, взрослый человек нередко имеет в виду не столько соответствующее абстрактное понятие, сколько набор конкретных вещей (как это характерно, вообще говоря, для ребенка).

²⁰ Здесь не имеется в виду то специальное значение, которое приписывается этому термину в классификации Ч. Пирса.

²¹ Конечно, в смысле «sign-design», а не «sign-event» (ср.: Карнап, 1946, § 3).

²² Между тем, случаи, когда попытки переименования распространяются и на отдельные нарицательные имена (например, в России в эпоху Павла I), могут свидетельствовать именно о включении этих последних в мифологическую сферу собственных имен, т. е. об определенной экспансии мифологического сознания.

²³ Феофан Прокопович, I, с. 113.

²⁴ Отмеченное Пушкиным (Евгений Онегин, III, 27) языковое явление:

И в их устах язык чужой
Не обратился ли в родной? —

прямое следствие сознательного направления организованных усилий. Ср. предписание: «Нужду свою благообразно в принятых и учтивых словах предлагать, подобно яко бы им с каким иностранным лицом говорить случилось» (Юности честное зеркало, 1767, с. 29). Ср. также замечания Третьяковского в «Разговоре об орфографии» об особой социальной функции иностранного акцента в русском обществе середины XVIII в. «Чужестранный человек» говорит здесь «Российскому»: «Ежели найдутся извесныя правила на ваши ударения, то мы все хорошо научимся выговаривать ваши слова; но сим совершенством потеряем право чужестранства, которое поистинне мне лучше правильного вашего выговора» (см. изд.: Третьяковский, 1849, с. 164).

Глубина этой общей установки для культуры «петербургского периода» русской истории проявляется, может быть, ярче всего в ее влиянии на общественные круги, захваченные в середине XIX в. славянофильскими настроениями. Так, В. С. Аксакова в 1855 г. отзывался на появление ряда прогрессивных публикаций (в «Морском сборнике») дневниковой записью: «дышится отраднее, точно читаешь о чужом государстве» (Аксакова, 1913, с. 67. Ср.: Китаев, 1972, с. 45).

²⁵ С этим связана установившаяся после Петра практика переименования в порядке распоряжения (а не обычая) традиционных топонимов. Следует подчеркнуть, что речь идет не об условной связи географического пункта и его названия, позволяющей сменить знак при неизменности вещи, а о мифологическом их отождествлении, поскольку смена названия мыслится как уничтожение старой вещи и рождение на ее месте новой, более удовлетворяющей требованиям инициатора этого акта. Обычность подобных операций хорошо рисуется рассказом в мемуарах С. Ю. Витте: в Одессе улица, на которой он «жил, будучи студентом», называвшаяся прежде Дворянской, «была переименована по постановлению городской думы в улицу Витте» (Витте, III, с. 484). В 1908 г. черносотенная городская дума, пишет Витте, «решила переименовать улицу моего имени в улицу Петра Великого» (там же, с. 485). Кроме желания угодить Николаю II (всякое постановление о присвоении улице имени члена царствующего дома, бесспорно, становилось известным царю, поскольку могло вступить в силу только после его личной резолюции) здесь явно ощущалось представление о связи акта переименования улицы со стремлением уничтожить самого

Витте (в то же время черносотенцы совершили несколько попыток покушения на его жизнь; показательно, что сам автор мемуаров ставит эти акты в один ряд как однозначные). При этом автор мемуаров не замечает, что название улицы имени Витте было дано также в порядке переименования. (После революции данная улица была переименована в «улицу им. Коминтерна», но после войны было восстановлено название «улица Петра Великого».)

Тут же Витте сообщает другой, не менее яркий факт: после того, как московский генерал-губернатор кн. В. А. Долгоруков в царствование Александра III впал в немилость и был смещен на своем посту вел. кн. Сергием Александровичем, московская городская дума, показывая, что время Долгорукова сменилось временем Сергия, «сделала постановление о переименовании Долгоруковского переулка [в настоящее время носит название: «ул. Белинского»], который проходит около дома московского генерал-губернатора, в переулок великого князя Сергея Александровича» (там же, с. 486). Правда, переименование это тогда не состоялось — Александр III наложил резолюцию: «Какая подлость» (там же, с. 487).

²⁶ Тенденция к «мифологизации» тем отчетливее пронизывает петровское общество, что само оно считает себя движущимся в противоположном направлении: идеал «регулярности» подразумевал построение государственной машины, насквозь «правильной» и закономерной, в которой мир собственных имен заменен цифровыми упорядоченностями. Показательны попытки заменить названия улиц (предполагаемых каналов) — числами (линии на Васильевском острове в Петербурге), введение числовой упорядоченности в систему чиновной иерархии (табель о рангах). Ориентированность на число типична для петербургской культуры, отличая ее от московской. П. А. Вяземский записал: «Лорд Ярмут был в Петербурге в начале двадцатых годов; говоря о приятностях петербургского пребывания своего, замечал он, что часто бывал у любезной дамы шестого класса, которая жила в шестнадцатой линии» (Вяземский, 1929, с. 200, ср. еще здесь же, с. 326).

Это смешение противоположных тенденций порождало столь противоречивое явление, как послепетровская государственная бюрократия.

²⁷ См.: Чистов, 1967, с. 149 и сл.

²⁸ См.: Бабенчиков, 1933.

²⁹ См. изложение концепции А. Н. Колмогорова: Ревзин, 1962, с. 288–289; Жолковский, 1962, с. 93–94.

³⁰ Если поэзия связана с синонимией, то мифология реализуется в противоположном явлении языка — омонимии (ср. замечания о прин-

ципальной связи мифа и омонимии в кн.: Альтман, 1936, с. 10–11, passim).

³¹ Замечательно, что аналогичное по существу понимание поэзии можно найти и в текстах, непосредственно отражающих мифологическое сознание. См. определение поэзии в «Младшей Эдде» («Язык поэзии» — см.: Младшая Эдда, 1970, с. 60):

« — Какого рода язык пригоден для поэзии?

— Поэтический язык создается трояким путем.

— Как?

— Всякую вещь можно назвать своим именем. Второй вид поэтического выражения — это то, что зовется заменой имен [речь идет о синонимии. А третий вид называется кенингом. Он состоит в том, что мы говорим „Один“, либо „Тор“, либо кто другой из асов или альвов, а потом прибавляем к именованному название признака другого аса или какого-нибудь его деяния. Тогда все наименование относится к этому другому, а не тому, кто был назван [речь идет о специальном виде метафоры]».

³² Гуревич, 1984, с. 92–93; ср.: Кацнельсон, 1949, с. 80–81 и 91–94.

Анти-поведение в культуре Древней Руси

Анти-поведение, т. е. обратное, перевернутое, опрокинутое поведение — иными словами, поведение наоборот, — исключительно характерно для культуры Древней Руси, как и вообще для архаической и средневековой культуры. В своих конкретных проявлениях анти-поведение может обнаруживать сколь угодно большое разнообразие, но всякий раз оно сводится к реализации одной общей модели: это именно поведение наоборот, т. е. замена тех или иных регламентированных норм на их противоположность; характер такого противопоставления заранее не определен, и, соответственно, анти-поведение может обуславливать мену правого и левого, верха и низа, переднего и заднего, лицевого и изнаночного, мужского и женского и т. д. и т. п. Так, например, анти-поведение может выражаться в том, что те или иные ритуальные действия совершаются левой рукой или в обратном направлении; или в том, что те или иные предметы переворачивают вверх дном; или же в том, что одежду выворачивают наизнанку, надевают платье противоположного пола и т. п. Совершенно так же анти-поведение может проявляться и в говорении наоборот — например, когда говорят не своим голосом, читают какой-либо текст от конца к началу, заменяют слова на их антонимы и т. д. Анти-поведение может предполагать, далее, ритуальное воровство, ритуальное святотатство и т. д. и т. п. Итак, формы анти-поведения чрезвычайно разнообразны, однако всякий раз они представляют собой проявление одного и того же общего принципа.

Насколько большое место занимало анти-поведение в русском культурном обиходе, видно из того, что оно было в известной мере регламентировано — при этом регламентированы были именно не конкретные формы, но самый принцип

анти-поведения как такового. В определенных условиях — прежде всего в определенное время и в определенном месте — предполагался отказ от принятых норм и обращение к прямо противоположному типу поведения; это, например, происходило на святки, масленицу, в купальские дни. Некоторые периоды русской истории характеризуются экспансией анти-поведения, когда оно принимает, так сказать, государственные формы; так именно обстоит дело с опричниной при Иване Грозном (Успенский, 1982а, с. 213–214 — наст. изд., с. 159–160; Панченко и Успенский, 1983).

Каковы же функции анти-поведения в древнерусской культуре? Мы постараемся показать, что оно могло быть мотивировано разными причинами — иначе говоря, внешне схожие формы поведения могут отражать существенно различные культурные традиции. Тем самым могут быть выделены разные типы анти-поведения в соответствии с разными причинами, его вызывавшими.

* * *

Остановимся прежде всего на сакрализованном анти-поведении, которое имеет несомненные языческие истоки. Как известно, языческие верования непосредственно связаны с культом мертвых (предков). Соответственно, языческие ритуалы в целом ряде случаев определяются представлением о перевернутости связей потустороннего (загробного) мира. Представление это исключительно широко распространено, и есть основания полагать, что оно имеет универсальный характер; во всяком случае, у самых разных народов бытует мнение, что на том свете правое и левое, верх и низ, переднее и заднее и т. п. меняются местами, т. е. правому здесь соответствует левое там, солнце движется в загробном мире с запада на восток, реки текут в обратном направлении, когда здесь день, там ночь, когда здесь зима, там лето и т. д. и т. п.: оба мира — поюсторонний и потусторонний — как бы видят друг друга в зеркальном отображении¹. Для нас существенно, что подобные

представления зафиксированы у славян, где они отражаются как в верованиях, так и в обрядах.

Между прочим, представление о перевернутости загробного мира нашло отражение в «Повести о Петре и Февронии», где Феврония говорит посланнику князя Петра: «Брат же мои идѣ чрез ноги в нави зрѣти» (Кушелев-Безбородко, I, с. 30, ср. с. 36, 41). Необходимо иметь в виду, что поведение и самый облик Февронии в этой повести имеют отчетливо выраженный мифологический характер: она прядет пряжу, перед ней скачет заяц, наконец, она говорит загадками, которые имеют одновременно как эзотерическое, так и профаническое содержание². Для профана слова Февронии объясняются в том смысле, что брат ее лезет на дерево за медом (он должен «лѣсти на дрѣво в высоту чрез ноги в нави зрѣти, мысля абы не урваться с высоты; аще ли кто урвется, сеи живота гонзнет; сего ради рѣх, яко идѣ чрез ноги в нави зрѣти», поясняет Феврония пришедшему к ней юноше); но, вместе с тем, в словах Февронии содержится и другой — мифологический или, если угодно, космологический — смысл, связанный с представлением о том, что, посмотрев себе сквозь ноги, можно увидеть потусторонний мир или тех или иных его представителей (это представление зафиксировано в целом ряде великорусских поверий, см., например: Иваницкий, 1890, с. 120; Богатырев, 1916, с. 45; Ефименко, II, с. 158).

Представление о потустороннем мире как о мире с противоположными (перевернутыми) связями особенно отчетливо проявляется в славянских похоронных обрядах, которые находят при этом широкие типологические параллели. Так, например, одежда на покойнике может застегиваться обратным, по сравнению с обычным, образом — «на левую сторону» (см.: Серебренников, 1918, с. 3; Завойко, 1914, с. 93; Смирнов, 1920, с. 30; Толстые, 1974, с. 43, примеч. 2), и это явно связано с тем, что в загробном мире предполагается мена правого и левого. Сходным образом объясняется обычай выворачивать наизнанку траурные одежды (см.: Нидерле, I, с. 298–299; Нидерле, 1956, с. 215), накидывать в трауре на голову верхнее платье (используя в качестве

головного убора одежду, для этого не предназначенную, см.: Лебедева, 1929, с. 22, 28; ср.: Смирнов, 1909, с. 222), т. е. траурная одежда, как и похоронная противопоставляется по способу ношения нормальной: это противопоставление в одном случае соответствует противопоставлению лицевой и обратной стороны, в другом — противопоставлению верха и низа и т. п. Отметим также запрет прикасаться к мертвецу правой рукой (Велецкая, 1968, с. 204), который может быть понят в связи с тем, что правая сторона в нашем мире соответствует левой стороне в мире загробном, и наоборот; так же и в древнем Риме считали, что «*nihil dextrum mortuis convenit*». Не менее характерно движение против солнца на поминках и в погребальном хороводе (который у южных славян носит название «мртвачко коло» или «коло на-опако», см.: Зечевич, 1963, с. 195, 200; Зечевич, 1966, с. 380–381; Велецкая, 1968, с. 206; Толстые, 1974, с. 43) — при том, что нормальным при движении по кругу или при вращении признается направление «пóсолонь», т. е. слева направо, по часовой стрелке; соответствующая оппозиция может рассматриваться вообще как частная реализация противопоставления правого и левого. В других случаях та же перевернутость проявлялась в переворачивании предметов, принятом в похоронных и поминальных обрядах (см.: Добровольский, II, с. 315), в специальных способах изготовления похоронной одежды и других вещей, предназначенных для покойника (так, одежду для покойника шили иглой не к себе, как обычно, а от себя, и притом иногда левой рукой; таким же образом, т. е. не к себе, а от себя, строга-ли и гроб). Восточнославянские погребальные ритуалы могут предполагать, далее, подчеркнуто плохую работу, в частности одежду, сшитую на живую нитку и вообще нарочито небрежно, недоплетенные лапти, незавязанный ворот, недопеченный хлеб на поминках, плохо обструганный гроб, иногда даже разорванную рубашу на покойнике (см.: Зеленин, I, с. 217, 277, 293, 312; Зеленин, III, с. 1116, 1252; Зеленин, 1927, с. 321–322; Ефименко, I, с. 135; Иваницкий, 1890, с. 115; Смирнов, 1920, с. 29; Коллинз, 1846, с. 21). Точно так же, например, телеуты (алтайские тюрки), хороня вместе с покойником вещи, необходимые ему в

загробном мире, специально ломают их (причем портят и новые вещи!), имея в виду именно то, что вещи, которые здесь имеют обратный вид (сломаны), получают там прямой, настоящий вид (Малов, 1929, с. 332); преднамеренная порча предметов, которые оставляются в захоронении или около него, представляет собой типологически обычное явление, хотя оно не всегда получает подобную мотивировку — противопоставление мира живых и мира мертвых проявляется в этом случае в плане оппозиции «целое — нецелое». Сходным образом может быть интерпретировано и ритуальное веселье на похоронах и поминках у славян, включая сюда и разнообразные шутки над покойником (см.: Свенцицкий, 1912, с. 27; Гнатюк, 1912, с. 210, 361–362; Кузеля, 1914–1915; Богатырев, 1916; Шухевич, III, с. 243–247; Зечевич, 1966, с. 378): предполагалось, по-видимому, что на том свете подобное поведение обращается в свою противоположность (такая мотивировка, действительно, зафиксирована в некоторых архаических культурных традициях, см.: Сартори, 1930; можно думать, что в свое время она имела место и у славян).

При таком понимании вещей перевернутость поведения выступает как естественное и необходимое условие действенного общения с потусторонним миром или его представителями. Это очень ясно проявлялось при колдовстве и гадании, когда, например, действовали левой рукой, переворачивали предметы вверх дном, пятились назад, садились на лошадь задом наперед, выворачивали платье наизнанку и т. п. Анти-поведение — в тех или иных его формах — естественно смыкается при этом с поведением, приписываемым представителям потустороннего мира, и приобретает тем самым специальный магический или вообще сакрализованный смысл. Можно сказать, что анти-поведение демонстрирует причастность к потустороннему миру, к миру мертвых; действительно, анти-поведение в ряде случаев направлено именно на вызывание мертвых или других представителей потустороннего мира. Совершенно так же анти-поведение характерно для могильщиков (гробокопателей), т. е. для тех, кто, так сказать, приобщает к загробному миру (Свенцицкая, 1914); отсюда могильщики обнаруживают определенное сходство с кол-

дунами и, видимо, могут так или иначе с ними ассоциироваться (эта ассоциация, опять-таки, находит типологические параллели вне славянского ареала, см.: Пекарский, 1959, I, с. 1078).

Соответственно объясняется и ритуальное анти-поведение, которое наблюдается в целом ряде обрядов, направленных на обеспечение благополучия, плодородия и т. п. — сельскохозяйственных, свадебных, календарных, медицинских (ср., например, действия левой рукой или выворачивание одежды наизнанку, наблюдаемые во всех этих обрядах). Эти обряды в основном языческого происхождения и, следовательно, также связаны генетически с культом мертвых, однако мотивированность их уже не осознается: сакральное анти-поведение вырождается в анти-поведение собственно ритуальное, когда сохраняется сама функция действий при утрате их семантики.

Перевернутость поведения может эксплицитно осознаваться и специально подчеркиваться в разного рода обрядах; тем самым подчеркивается магический смысл анти-поведения как такового. Так, например, при совершении обряда «опахивания» селения, направленного на изгнание эпидемической болезни, женщины и девушки, совершающие этот обряд, поют:

А где это видано,
И где это слыхано,
Чтобы девки пашню пахали,
А бабы рассевали...³

(Иванов, 1900, с. 113–114)

Равным образом при «опахивании» может подчеркиваться бессмысленность и невозможность всего происходящего, и в этой связи может упоминаться мотив смерти как перехода в иной мир, где все наоборот:

Вот диво, вот чудо!
Девки пашут,
Бабы песок рассевают,
Когда песок взойдет,
Тогда и смерть к нам придет.

(Афанасьев, I, с. 567)

Такой же характер имеют обычаи «снег полоть» и «воду в решете носить» при гадании, которые обличались в свое время как языческое суеверие (Востоков, 1842, с. 55) и которые могут пониматься, вместе с тем, именно как ритуальная бессмыслица⁴; аналогичным образом при гадании могут сеять снег, пахать его и т. п. Сходный пример более или менее осмысленного анти-поведения являют, конечно, и ряженные, надевающие платье противоположного пола или выворачивающие одежду наизнанку, говорящие не своим голосом, совершающие ритуальные бесчинства и т. д. и т. п. Не случайно в сельскохозяйственных магических обрядах «самые предметы употребляются не в обычном своем назначении: рогатина, пояс, топор, секира очерчивают круг, замок запирается не на двери или сундуке, а зарывается в землю, ключ опускается в реку, пищевые продукты относятся в лес, на курган, в тот день они не выдаются из дому» (Елеонская, 1994, с. 154); необычность поведения при этом соответствует необычности времени и места действия (до солнца, вне двора, в лесу и т. п.). Само собой разумеется, что в генетическом, а не функциональном плане все названные действия могут иметь совершенно другую мотивировку.

* * *

Наряду с сакрализованным анти-поведением можно выделить анти-поведение символическое. Так, например, анти-поведение исключительно характерно для ритуала наказаний, и оно имеет здесь именно символические функции — постольку, поскольку наказания были направлены на публичное осмеяние (бесчестье) и в конечном счете на принудительное или разоблачительное приобщение к «кромешному», перевернутому миру, который может осмысляться как потусторонний или же как бесовский; в предельном случае наказание воспринимается как символическая смерть⁵. Знаменательно, что в Древней Руси наказывали на саях. В «Молении Даниила Заточника» читаем: «Даи мудрому вину, и он премудрее явится; а безумнаго, аще и кнутьем бьешь, развязавъ на санех, не отъймеши безумия его» (Зарубин, 1932, с. 65); обычай бить преступника на

опрокинутых саях дошел до XIX в. (см.: Евреинов, 1917, с. 18, примеч. 6). Следует полагать, что помещение на сани символизировало именно приобщение к потустороннему миру, т. е. как бы временную смерть: действительно, сани выступали как необходимая принадлежность похоронного обряда, и пребывание на саях означало близость смерти⁶.

Исключительно характерен в этом же смысле образ действия новгородского архиепископа Геннадия по отношению к еретикам в 1490 г.: как свидетельствует Иосиф Волоцкий, Геннадий распорядился посадить их на лошадей задом наперед, «яко да зрять на западъ и уготованный имъ огонь» (Иосиф Волоцкий, 1855, с. 55–56)⁷, в перевернутом платье, в острых берестяных шлемах, «яко бесовския», с мочальными султанами, в венцах из сена и соломы, с надписями: «Се есть сатанино воинство». Это было не столько осмеяние, сколько разоблачение еретиков — «причисление их к изначочному, бесовскому миру» (Лихачев, 1973, с. 80; ср.: Лихачев и Панченко, 1976), причем Геннадий использовал для этого традиционные русские средства, хорошо знакомые зрителям по святочным и другим обрядам⁸.

Следует иметь в виду вместе с тем, что такого рода наказание отнюдь не сводится к обличению еретиков и вообще к проблемам конфессионального разномыслия. Принудительное переряживание еще относительно недавно применялось в крестьянском быту, когда, например, человека, пойманного на каком-либо грязном деле, показывали народу в вывернутом наизнанку платье, сажали на лошадь задом наперед и т. п.; точно так же парочке, уличенной в прелюбодеянии, взаимно обменивали платье (т. е. на мужчину надевали женское и наоборот) и в таком виде водили их по всем улицам города (Зеленин, III, с. 1191). Об аналогичном случае сообщал католический миссионер в Москве отец Иоанн Берила в своем донесении от 11 января 1701 г., где описывается, как монаха, уличенного в прелюбодеянии, переодели (частично) в женское платье: «Один архимандрит захвачен с какою-то женщиной. . . Солдаты взяли его, сняли камилавку, надели на него косынку и повязку его подруги и повели чрез середину города в тюрьму, причем в народе

одни смеялись, а другие вздыхали. Такие и подобные им вещи здесь не новость. . . » (Письма иезуитов, с. 59, 258). По существу, это не что иное, как публичное обвинение в бесовстве: обрядить человека — то же, что назвать его «бесом»; действительно, в точности такого же рода переодевание, которое фигурирует в приведенных примерах, характерно для ряженных, сознательно принимающих бесовский облик.

Замечательно, что Иван Грозный с присущей ему кощунственной перевернутостью поведения таким же образом наказывает православных епископов, как бы представляя их в виде бесов или еретиков. Так, когда в 1570 г. царь прогневался на новгородского архиепископа Пимена Черного, с последнего были торжественно сняты принадлежности его сана и он был наряжен скоморохом: его посадили на белую кобылу, привязав к ней ногами, вручили ему волынку и бубны и в таком виде возили по городу; при этом царь грозил архиепископу, что заставит его водить медведя, как это делают скоморохи (Здравосмыслов, 1897, с. 39; Олеарий, 1906, с. 127–128). Точно также и при расправе над митрополитом Филиппом Колычевым в 1568 г. Грозный велит сорвать с него святительские одежды и посадить «на вола опоко», т. е. задом наперед (Курбский, 1914, стлб. 31).

Восприятие наказания как символического (разоблачительного) приобщения к потустороннему миру определяет отношение к палачам как исполнителям соответствующих обрядов; отсюда понятна ассоциация палачей с колдунами⁹ — и тем и другим приписывается анти-поведение, и можно думать, что оно действительно было для них характерно.

* * *

Наконец, анти-поведение присуще юродивым, однако имеет в этом случае принципиально другой, так сказать дидактический, смысл. Соответственно мы можем выделить особый тип дидактического анти-поведения.

Характерный пример анти-поведения мы находим в Житии юродивого Прокопия Устюжского. Св. Прокопий, по сло-

вам агиографа, «хождаше по граду во единой раздранной ветхой ризѣ, и тое с плеча спустя, и во единыхъ сапозѣхъ раздранныхъ ветхихъ и не в подошвенныхъ и почасту ходя по вся нощи ко святымъ божімъ церквамъ, и моляшеса господеву иного же ничтоже имѣаше у себе, токмо три кочерги в лѣвой руцѣ своей ношаше. . . и внигдаже убо кочерги святаго простерты главами впрямь, тогда изобиліе веліе того лѣта бываетъ хлѣбу и всякимъ инымъ земнымъ плодомъ пространство веліе являюще, а егда кочерги его бываютъ непростерты главами вверх, и тогда хлѣбная скудость является і инымъ всякимъ земнымъ плодомъ непространство и скудость веліа бываетъ» (Житие Прокопия Устюжского, с. 57–58). Примечательно, что Прокопій носит кочерги в левой руке и приходит к церкви ночью; особенно же знаменательным представляется то обстоятельство, что три кочерги в руке Прокопия Устюжского явно коррелируют с тремя свечами («трикирием») в руке архиерея при архиерейском богослужении (ср. в этой связи соотнесение в пословицах «Богу свечи» и «черту кочерги»). Поведение Прокопия Устюжского, тем самым, предельно приближается к пародированию церковной службы и не является таковым только в силу того обстоятельства, что само понятие пародии в принципе неприменимо к характеристике юродивых. Мы видим, что образ действия юродивого внешне может быть неотличим от магического (колдовского) поведения; не случайно юродивых нередко принимали за колдунов, и только впоследствии стали считать их святыми (см., например, Житие Василия Блаженного; подобным же образом и Жанна д'Арк в глазах духовенства вела себя как ведьма).

Поведение юродивого насковозь проникнуто дидактическим содержанием и связано прежде всего с отрицанием грешного мира — мира, где нарушен порядок. Отсюда именно оправданным оказывается анти-поведение — обратное, перевернутое поведение одновременно приобщает к потустороннему миру и обличает неправду этого мира (как это характерно и для гностиков, традицию которых, возможно, продолжают юродивые, ср. о гностиках: Смит, 1970, с. 295–299); совершенно так же в распростра-

ненной фольклорной легенде ангел, оказавшись на земле, удивляет людей странными поступками — на кабаке молится, а в церковь камни бросает, бранит нищего и т. п., причем объясняет свои поступки именно греховностью этого мира. Характеризуясь индивидуальными связями с Господом, юродивый как бы окружен сакральным микропространством, так сказать, плацентой святости; отсюда становится возможным поведение, которое с внешней точки зрения представляется кощунственным, но по существу таковым не является. Именно внутренняя святость юродивого и создает условия для антитетически противоположного внешнего восприятия: то обстоятельство, что юродивый находится в сакральном микропространстве, придает его поведению характер перевернутости для постороннего наблюдателя, находящегося в грешном мире. Иначе говоря, юродивый как бы вынужден вести себя «перевернутым» образом, его поведение оказывается дидактически противопоставленным свойствам этого мира. Характеристики анти-поведения переносятся при этом с действующего лица на зрителей, с мира потустороннего на мир посюсторонний: поведение юродивого превращает игру в реальность, демонстрируя нереальный, показной характер внешнего окружения.

* * *

Мы выделили различные типы анти-поведения — сакрализованное, символическое, дидактическое. Как видим, принципиально различные причины приводят к внешне аналогичным действиям: разнообразные виды анти-поведения совпадают в своих формах, создавая единый комплекс анти-поведения как такового. Существенно, что во всех этих случаях анти-поведение так или иначе — прямо или косвенно — оказывается обусловленным характером представления о потустороннем мире, а именно восприятием потустороннего мира как мира с перевернутыми связями (по отношению к миру посюстороннему).

Из приведенных примеров видно, что анти-поведение может иметь как окказиональный, так и внеокказиональный характер. В первом случае оно всецело обусловлено ситуацией и являет-

ся — так или иначе — элементом того или иного обряда; во втором случае оно определяется прежде всего свойствами того или иного лица, выступающего вообще — вне какой-либо определенной ситуации — как более или менее постоянный носитель анти-поведения. Так, например, различие между гаданием и колдовством заключается именно в том, что в одном случае (при гадании) соответствующие действия имеют окказиональный, ситуационно обусловленный характер, тогда как в другом (в случае колдовства) они определяются исключительно свойствами действующего лица; при этом сами действия могут быть одними и теми же и мотивироваться одинаковым образом (в обоих случаях предполагается контакт с нечистой силой). Тем самым, при гадании имеет место характерное чередование поведения и анти-поведения (иначе говоря, нормативного поведения и сознательного от него отклонения), между тем как анти-поведение колдунов может иметь в принципе стабильный, постоянный характер. Подобным же образом анти-поведение в похоронном ритуале и в ритуале наказаний имеет окказиональный, обрядовый характер, и вместе с тем оно характеризует поведение могильщиков и палачей, т. е. исполнителей этих обрядов.

Итак, если в одних случаях анти-поведение характерно для определенного обряда, то в других случаях оно оказывается характерным для определенной социальной группы. Именно так обстоит дело с юродивыми или колдунами, а также с могильщиками и палачами, о которых мы упоминали в предшествующем изложении; при этом в каждом случае была продемонстрирована связь (актуальная или генетическая) поведения с характером представлений о потустороннем мире. Этому общему выводу не противоречит и рассмотрение других социальных групп, характеризующихся анти-поведением.

Так, например, эксплицитное анти-поведение, имеющее вполне осознанный характер, присуще скоморохам, что имеет, вообще говоря, весьма древние корни и находит глубокие соответствия в символике и ритуальных функциях акробатов древнего мира (см.: Деонна, 1953). Характерно, в частности,

что в Древнем Египте акробаты принимали перевернутое положение — головой вниз — в похоронном ритуале, так же как и в религиозных церемониях: перевернутое положение, по-видимому, символизирует при этом именно приобщение к потустороннему миру¹⁰. Таким образом, поведение скоморохов генетически связано, можно думать, с сакрализованным анти-поведением; традиция анти-поведения сохраняется в данном случае при утрате культовых функций. Отсюда объясняется ассоциация скоморохов и колдунов при том, что это, вообще говоря, явления разного порядка. В Киевской Руси скоморошество может в какой-то мере ассоциироваться с византийской придворной культурой и на этом этапе, видимо, еще достаточно отчетливо отличается от языческих игрищ; тем более характерно, что в дальнейшем — с исчезновением язычества — борьба со скоморошеством ведется именно под знаком борьбы с язычеством, т. е. скоморошеству усваивается, в сущности, религиозный смысл¹¹. Таким образом, традиционное анти-поведение скоморохов определяет восприятие их как носителей антихристианского начала, т. е. актуализацию связей со сферой сакрального.

Наконец, анти-поведение приписывается и разбойникам, и это объясняется тем, что разбойники (в особенности разбойничьи атаманы) также определенным образом ассоциировались с колдунами — в них видели именно чародеев, спознавших с нечистой силой¹²; генетически это связано, по-видимому, с сакральными свойствами золота и богатства в славянском язычестве (ср. этимологическую связь слов *бог* и *богатый*), определяющими представление о магических способах обогащения (ср. такое же в точности отношение к кладоискателям и к тем, кто занимается «бугрованием», т. е. раскопкой древних курганов; см.: Успенский, 1982, с. 56 и сл.; Покровский, 1979)¹³. Показательно, что патриарх Никон запретил исповедовать и причащать разбойников, явно относясь к ним как к колдунам, т. е. разбойники, как и колдуны, обречены были на смерть без покаяния (Ундольский, 1982, с. 209). Несомненно, и сами разбойники находились в кругу тех же представлений, и их образ действий может представлять собой вполне осознанное и нарочитое

анти-поведение. Так, Степан Разин, демонстративно отказываясь от церковной обрядности, заставлял венчающихся с пляской обходить вокруг дерева, т. е. по существу возрождал соответствующий языческий обряд и, вместе с тем, в «прелестной грамоте» казанским татарам упоминал «бога и пророка», т. е. Аллаха и Магомета; Пугачев входил в церковь в шапке и садился на престол в алтаре (Смирнов и др., 1966, с. 314; Крылов, 1942, с. 9; Пугачевщина, III, с. 214, 334; Чистов, 1967, с. 171). Для типологических аналогий любопытно отметить, что в Западной Европе бунтовщики нередко переодевались в женское платье, как бы демонстрируя тем самым решительный отказ подчиняться существующим порядкам (Дейвис, 1975, с. 147–149 и сл.): вообще бунт против порядков этого мира естественно стимулирует и санкционирует анти-поведение, т. е. закономерно облекается в соответствующие формы; существенно вместе с тем, что в России поведение разбойников особенно отмечено в религиозном отношении — как поведение кощунственное. Итак, поведение разбойников предстает в некотором смысле как сакрализованное, магическое анти-поведение.

Мы видим, что во всех случаях анти-поведение так или иначе связано с темой сакрального — постольку, поскольку понятие сакрального определяется, в свою очередь, представлением о потустороннем мире.

Примечания

¹ Представление о перевернутости потустороннего мира никоим образом не противоречит представлению о его изоморфности миру посюстороннему: предполагается, что там — все то же, что и здесь; однако с остраниной — земной, посюсторонней — точки зрения загробный мир предстает как мир с перевернутыми связями.

² «Существенно, что загадка часто не предполагает нахождения ответа со стороны непосвященного, и в таких случаях криптографические задачи важнее коммуникационных. Характерно, что язык загадок во многих традициях резко отличается от языка других фольклорных жанров вообще и в сторону непонятности, в частности» (Топоров, 1971, с. 37, примеч. 54).

³ Следует иметь в виду, что и пахота, и посев являются в нормальном случае специфически мужскими занятиями. В других случаях девицы при «опахивании» несут косы — при том, что и косьба представляет собой мужское занятие. Перевернутость поведения при «опахивании» усугубляется тем, что магический круг, охраняющий селение, проводится против солнца, что этот обряд исполняется ночью или же на заре (как ночь, так и заря воспринимаются вообще как «нечистое» время), что участницы снимают с себя платки и пояса или даже раздеваются догола (при этом простоволосость и беспоясность приписывается облику нечистой силы); наконец, этот обряд может совершаться не с песнями, а в ритуальном молчании, которое представляет собой разновидность речевого анти-поведения.

⁴ Ср. выражение «что вода в решете» или поговорку «дурака учить, что решетом воду носить», где как раз подчеркивается бессмысленность поведения такого рода.

⁵ Реликты подобного восприятия прослеживаются и в новое время. М. М. Щербатов в «Размышлении о законодательстве вообще» протестует против закона, согласно которому «всякий, достойный смерти и ... ссылающийся в ссылку, влечет с собою расторжение своего брака, яко граждански мертвого человека»; в основе этого порядка, говорит Щербатов, лежит мысль о том, «что наказанный человек есть граждански мертв, и потому жена его, яко после мертвого, вольна становится» (Щербатов, I, стлб. 375–376). Такое положение сохранялось и много позднее.

⁶ «Съдя на санех, помыслих в души своей и похвалих Бога, иже мя сихъ деньъ грѣшнаго допроведи», — говорит Владимир Мономах (Повесть временных лет, 1950, I, с. 153), причем выражение «съдя на санех» означает здесь: приближаясь к смерти. Когда Феодосий Печерский почувствовал приближение к смерти, его положили на сани и отнесли в церковь, и именно на санях умирающий игумен произнес свое последнее, напутственное слово (Повесть временных лет, 1950, I, с. 124); ср. также поговорку «посадить в сани», означающую то же, что «подрезать под корень» или «посадить на мель». Точно так же княгиня Ольга, обрекая древлян на смерть, посадила их в ладью, и это объясняется ритуальной функцией ладьи (наряду с санями) в похоронном обряде: помещение в ладью, как и помещение в сани, символизирует смерть.

Для выяснения роли саней в славянском похоронном обряде существенна этимологическая связь обозначения саней и названия змей в славянских языках, ср. церковнослав. *сань* «змея» и русск. *полоз* «змея, санный обод». Это отвечает соотносительности змей с культом мертвых в славянском язычестве (ср., в частности, широко распро-

страненное представление о змеиной природе домового — при том, что домовый ассоциируется с усопшим предком-«родителем»).

⁷ Характерно при этом представление о Западе как о том, что находится сзади, в неправильном месте и т. п.: Запад выступает здесь как абсолютное, а не относительное понятие и, тем самым, принципиально не зависит от расположения лошади, на которой сидит еретик.

⁸ Ср., в частности, остроголовость как характерный признак святочных ряженных («шиликунов») и, вместе с тем, бесов в иконном изображении.

⁹ Знаменательно, что по распространенному в народе представлению палачам не дают причастия; с палачами не общались как с «нечистыми» людьми подобно тому, как не общались с иноверцами или еретиками (Лесков, VIII, с. 10 и сл.; Лесков, IX, с. 277). Показательно вообще, что роль палачей часто отводилась иностранцам (татарам, немцам и т. п.).

¹⁰ Для типологических аналогий ср., между прочим, половой трагедизм яванских клоунов; характерно, что переодевание в женское платье сопровождается у них мужской проституцией, причем мужчины называют себя женщинами (Пикок, 1978, с. 210 и сл.). Переодевание в женское платье характерно для скоморохов, так же как и для ряженных.

¹¹ Ср. показательный контекст в «Деле о Иосифе, архиепископе Коломенском» (1675–1676 гг.): «Да передъ нимъ же, архіепископомъ, было кощунство: два человекъ держали на головахъ въ рукахъ своихъ шесть по концомъ, а третьей человекъ, его архіепископлъ угодникъ, Сидорка Крючковъ, обнажа себя, въ одной рубахъ и босъ, разбъжався съ другимъ шестомъ, держа в рукахъ своихъ, черезъ скакаль и около того шеста, охаясь, обертывался мечтаніемъ всякимъ. Да он же, Сидорко, угрожаючи ему, архіепископу, передъ нимъ же, архіепископом, поставя и утвердя въ земли жердь высокую, и по два человекъ для подкрѣпленія у него жердь держали, и по той жерди онъ, Сидорко, вверхъ лазилъ, а онъ архіепископъ, тѣмъ утѣшался» (Титов, 1911, с. 38). Замечательно, что «кощунством» называются здесь обычные акробатические игры, поскольку они приняты у скоморохов.

¹² Одновременно разбойники могут ассоциироваться и с палачами, а в какой-то степени, видимо, и со скоморохами. Характерно в этой связи, что палачи обычно вербовались из уголовных преступников (т. е. разбойников), что было законодательно подтверждено в 1833 г. Связь разбойников и скоморохов отразилась, может быть, в народной драме «Людка» — не случайно именно разбойничий струг становится народной сценической площадкой.

¹³ Характерен в этом смысле эпизод из «Гистории о Василие Кориотском». Когда Василий попадает на разбойничий остров и его выбирают атаманом, он вынужден притвориться колдуном: «И Василей нарошно предъ ними [разбойниками], якобы что́ знаетъ волшебное, взявъ два замка болшии, привезаль къ ногамъ своимъ и около всѣхъ разбойниковъ обежалъ, заговаривая имъ оружія» (Майков, 1880, с. 8–9). Особенно часто вообще предания о разбойниках связаны с мотивами заговаривания пули и заговаривания кладов — и то и другое предполагает посредничество нечистой силы. В поверьях о разбойничьих атаманах последние предстают как колдуны или же «заложные» покойники, т. е. как лица, так или иначе связанные с нечистой силой, или даже непосредственно как представители нечистой силы; равным образом и Суворов в фольклорных текстах, подобно Разину, Пугачеву и т. п., просит схоронить его на распутье, где хоронят колдунов и «заложных», и о нем рассказывают, что он не умер, а сидит в горе — так же, как Разин, Мазепа, Гришка Отрепьев или Ванька Каин, — с тем, чтобы выйти перед Страшным судом (ср., наконец, былинный образ Соловья-Разбойника, явно ассоциирующийся с мифологическим Змеем и нечистой силой). Весьма показательна и былина «Бунт Ильи Муромца против Владимира», где Илья Муромец стреляет по церковным маковкам и крестам; это объясняется тем, что «казаку» Илье Муромцу приписываются черты казачьего, т. е. воровского поведения, которое часто бывает кощунственным (ср. у Кириши Данилова: «станишники по нашему рускому разбоиники»). Соответствующее восприятие разбойников нашло отражение в разнообразных быличках; ср., например, быличку, записанную П. Г. Богатыревым: во время крестного хода разбойники оголяют зады и задом кланяются иконам, крестьяне стреляют в них, но пуля их не берет, так как атаман заговорил их; кощунственное анти-поведение предстает при этом как поведение колдовское (см.: Богатырев, 1916).

Раскол и культурный конфликт XVII века

Хорошо известно, что раскол русской церкви в середине XVII в., разделивший великорусское население на две антагонистические группы, старообрядцев и новообрядцев, — может быть, одно из самых трагических событий в русской истории, и, несомненно, самое трагическое событие в истории русской церкви — был вызван не собственно догматическими, но семиотическими и филологическими разногласиями. Можно сказать, что в основе раскола лежит культурный конфликт, но необходимо при этом оговориться, что культурные — в частности, семиотические и филологические — разногласия воспринимались, в сущности, как разногласия богословские. В Древней Руси не было богословия в собственном смысле (как специальной дисциплины), однако все в принципе могло восприниматься в теологическом ключе: не только содержание, но и форма могла восприниматься как отражение Божественной истины, как непосредственное свидетельство о Боге; при желании можно было бы усмотреть здесь распространение того принципа, который с предельной ясностью выражен в догмате иконопочитания¹.

Раскол был вызван изменением обрядов и исправлением церковных книг при патриархе Никоне. Начало раскола относится к 1653 г., когда вышла Псалтырь (она появилась 11 февраля 1653 г.), где были опущены статьи о двуперстии (двуперстном крестном знамении) и о поклонах, занимавшие видное место в предшествующих изданиях Псалтыри². Вскоре после того перед началом Великого поста 1653 г. по церквам было разослано послание патриарха, где устанавливалось троеперстие (трехперстное крестное знамение) и сокращение земных поклонов при чтении великопостной молитвы Ефрема Сирина³. За этим последовало исправление почти всех богослужебных книг; основное

значение имела публикация исправленного Служебника в 1655 г. Существенно, что никоновские реформы не касались содержания, догматики — они касались формы; тем не менее, они вызвали необычайно резкую реакцию, поскольку форма и содержание принципиально отождествлялись в традиционном культурном сознании.

Характерным примером является изменение в сложении перстов при крестном знамении: двуперстие заменяется на троеперстие. Разницы здесь по существу нет никакой, поскольку как в том, так и в другом случае выражается как символика тричности (знаменующая Троицу), так и символика двоичности (знаменующая две природы Христа — Божественную и человеческую); но в принятом ранее способе сложения перстов идея Троицы передавалась сочетанием большого пальца с безымянным и мизинцем, а идея Богочеловечества — сочетанием указательного и среднего пальцев, между тем как в новом способе перстосложения идея Троицы передается сочетанием большого, указательного и среднего пальцев, а идея Богочеловечества — сочетанием безымянного пальца с мизинцем. При этом нет никаких указаний на то, что какие-то пальцы считались вообще более важными, семиотически маркированными. Итак, с точки зрения выражаемого содержания здесь нет никакой разницы, однако именно это обрядовое нововведение послужило началом раскола: двуперстие стало символом приверженности старому обряду, и массовые самосожжения продемонстрировали верность этому принципу. Когда в 1666 г. был созван Вселенский собор с участием восточных православных патриархов (Паисия александрийского и Макария антиохийского), который выступил в защиту никоновских нововведений, перед судом патриархов предстал протопоп Лазарь, который предложил обратиться к Божию суду для того, чтобы выяснить, какой обряд является подлинным, истинно православным. «Повелити ми идти на судьбу Божию во огонь», — заявил он; если я сгорю, — говорил Лазарь, — то значит новый обряд хорош, если же уцелею, то значит старый обряд является истинно православным обрядом (Субботин, VI, с. 244)⁴. Патриархи не решились на это испыта-

ние; впоследствии (1 апреля 1682 г.) протопоп Лазарь вместе с протопопом Аввакумом, диаконом Феодором и иноком Елифаном по приказу из Москвы были сожжены в Пустозерске за приверженность старому обряду; Божий суд был заменен судом человеческим, добровольное испытание веры заменено принудительной казнью. . .

Пример перстосложения особенно показателен, поскольку он отчетливо демонстрирует чисто семиотическую природу конфликта. Как видим, в отношении к содержанию оба способа перстосложения абсолютно равноправны, и тем не менее каждая сторона упорно настаивает на своей правоте. Вместе с тем, позиция старообрядцев и новообрядцев может существенно различаться. Старообрядцы исходят из того, что их обряд является безусловно правильным; они опираются при этом на традицию, на мистический опыт предшествующих поколений, включая и святых, которые на протяжении многих веков придерживались этих обрядов и, тем самым, практически доказали их действительность и силу. Для новообрядцев же главное — это культурная ориентация: они ориентируются на греков, стремясь привести русские обряды в соответствие с греческими⁵. Поэтому патриарх Никон, столь решительно настаивавший на исправлении церковных книг, в качестве исключения может разрешить богослужение по старым книгам⁶, а патриарх Иоаким, активный сторонник никоновских реформ, может заявить, что в конце концов можно креститься и двумя, и тремя перстами⁷. Разумеется, такой подход может быть характерен только для культурной элиты. Основная масса новообрядцев во второй половине XVII в. является носителями той же идеологии, что и старообрядцы. Поэтому и у новообрядцев можно встретить мнение, что старый порядок перстосложения неправилен, подобно тому, как старообрядцы считают неправильным новый порядок. Существенно, однако, что новообрядцы в принципе могут относиться к обряду как к некоторой принятой условности; старообрядцы же всегда исходят из того, что защищаемые ими формы — безусловно правильны. Итак, семиотический конфликт проявляется в различном отношении к сакральному знаку.

* * *

Совершенно такое же различие проявляется и в отношении к языку. Как уже говорилось, раскол был в значительной степени вызван исправлением церковных книг. В некоторых случаях правка носила текстологический характер, т. е. был изменен сам текст (который был приведен в соответствие с греческими текстами), однако в большинстве случаев исправления касались чисто формальной, языковой стороны, — менялся язык, в частности, и в тех своих аспектах, которые вообще не имели отношения к содержанию (так, например, изменению подверглась орфография и акцентуация церковных книг, конструкция с притяжательным прилагательным заменялась на эквивалентную по смыслу конструкцию с родительным принадлежности⁸ и т. п.). Это вызвало резкие протесты. Диакон Феодор заявлял: «Нам . . . всем православным христианам подобает умирати за един аз [т. е. за одну букву *а*], егоже окаянный враг [патриарх Никон] выбросил из Символа» (Субботин, VI, с. 188–189, ср. с. 11–12). Речь идет о исключении союза *а* из Символа веры (там, где в старой редакции читалось «рожденна, а не сотворенна», в новой читается «рожденна, не сотворенна»)⁹. Это не пустые слова — Феодор действительно умер за свое исповедание веры, приняв мученическую кончину на костре в Пустозерске (вместе с Аввакумом, Епифанием и Лазарем).

В отличие от западной реформации, речь никоим образом не шла в данном случае о переводе книг на народный язык или о каком-либо приближении к разговорной речи. Нет, как старообрядческие, так и новообрядческие книги были изложены на церковнославянском языке: обе партии воспринимают церковнославянский язык как язык книжный по своей природе, как единственно возможный язык русских церковных книг. Однако само отношение к языку у старообрядцев и у новообрядцев было принципиально различным¹⁰. Иначе говоря, в конфликте старообрядцев и новообрядцев проявляется различное отношение к языковому знаку — неконвенциональное и конвенциональное.

Язык, вообще говоря, может пониматься как средство ком-

муникации или как средство выражения (фиксации) некоторого содержания безотносительно к акту коммуникации; в одном случае акцент делается на процессе передачи информации, в другом — на самих способах выражения. Церковнославянский язык традиционно понимался именно как средство выражения Богооткровенной истины; такой подход с необходимостью предполагает неконвенциональное отношение к знаку. В этом случае принципиально важной оказывается проблема языковой формы, которая в принципе не противопоставляется содержанию, т. е. проблема правильности выражения.

Напротив, язык как средство коммуникации делает актуальным восприятие того, для кого предназначена передаваемая информация. Одно и то же содержание в принципе может быть выражено разными способами — разные способы выражения, вообще говоря, равноправны по отношению к передаваемому содержанию, но один способ выражения может признаваться более удачным в том или ином отношении. Это предполагает рационалистическую концепцию текста как объекта, критически воспринимаемого субъектом, — текст воспринимается при этом как возможный, но не обязательный, т. е. как реализация одного из потенциально возможных способов передачи некоторого имманентного содержания (которое в принципе независимо от данного текста).

Итак, в одном случае актуальной является проблема правильности выражения, в другом случае — проблема доходчивости (восприимчивости) или же воздействия (эффективности). В первом случае содержание — это то, что должно быть выражено, во втором случае это то, что должно быть воспринято; иначе говоря, в первом случае необходимо найти адекватные способы выражения, во втором случае — адекватные способы восприятия. В первом случае идут от смысла к тексту, во втором случае, напротив, — от текста к смыслу.

Очевидным образом указанные функции языка (коммуникативная и сигнификативная) соответствуют ролям говорящего и слушающего при речевом общении. Если мне говорят нечто, мне важно прежде всего понять, усвоить содержание: я не отвечаю

за форму, она не моя, она мне в принципе безразлична. Если же я говорю, мне важно как можно более адекватно выразить содержание, облечь значение в форму: содержание для меня вообще не существует вне выражения, и психологически важно выбрать именно правильный — наиболее адекватный — способ выражения. Тем самым, безразличие к форме может означать в этом случае безразличие к содержанию.

При желании мы могли бы считать, что язык всегда выступает как средство коммуникации. Но при этом в случае сакрального текста мы можем представить процесс коммуникации следующим образом: Бог как отправитель сообщения — текст — человек как получатель сообщения. Тогда отношение между Богом как творцом Богооткровенного текста и самим этим текстом определяет его неконвенциональность; отношение же между человеком как воспринимающим субъектом и текстом определяет установку на восприятие, т. е. конвенциональное отношение к языковому знаку.

Старообрядцы при этом сохраняют то отношение к знаку, которое было принято в Московской Руси. Между тем, новообрядцы в большой степени оказываются под влиянием польской барочной культуры (поскольку среди старообрядцев было много выходцев из Юго-Западной Руси). Таким образом, конфликт между старообрядцами и новообрядцами предстает как конфликт между восточной и западной культурной традицией.

* * *

Разумеется, столкновение великорусской и югозападнорусской традиции начинается еще до раскола, в первой половине XVII в., но именно в середине XVII в. оно принимает наиболее отчетливые и явно выраженные формы. Вот только один эпизод. В 1627 г. украинский проповедник Кирилл Транквиллион Ставровецкий привез в Москву свое «Учительное евангелие» (сборник проповедей), которое он хотел здесь опубликовать. Книга была отдана на рассмотрение двум известным московским книжникам — игумену Илие и справщику Ивану Наседке (впоследствии принимавшему участие в переиздании

грамматики Мелетия Смотрицкого). Московские книжники резко отрицательно отнеслись к книге Кирилла Транквиллиона, в частности ввиду необычного для них правописания. Так, их внимание привлекла форма *Христови* (т. е. «Христовы»), написанная по той же орфографии, которая принята и в современном украинском языке. «Скажи, противниче, — спрашивают они Кирилла Транквиллиона, — от кого та рѣчь: «суть слова *Христови*? Если *Христова*, для чего литеру перемѣнилъ и вмѣсто аза иже напечаталъ?» (Голубцов, 1890, с. 552). Московские книжники воспринимают неправильную форму как достоверное свидетельство неправославия Кирилла Транквиллиона, т. е. свидетельство того, что данный текст исходит не от Бога и, следовательно, от дьявола (знаменательно в этом смысле обращение *противниче*, имеющее явно обличительный характер). Слог этой книги был признан в Москве «еретическим» — именно слог как таковой! — и книга была торжественно предана огню (Голубцов, 1890, с. 565; Забелин, 1872–1873, II, с. 487; Харлампович, 1914, с. 111; АМГ, I, с. 224–225, № 201).

Совершенно так же воспринимались и новые грамматические формы, появившиеся в богослужебных текстах в результате книжных реформ патриарха Никона и его преемников (см. подробнее: Успенский, 1989 — наст. изд., т. II). Обсуждая чисто формальные, грамматические исправления в «Символе веры» — такие, например, как исправление «насъ ради *человѣкъ*» на «насъ ради *человѣковъ*», «судити *живымъ* и *мертвымъ*» на «судити *живыхъ* и *мертвыхъ*», «*едину* святую соборную и апостольскую церковь» на «*единую* святую соборную и апостольскую церковь» и т. п. — инок Авраамий заключает в своей челобитной 1678 г. (ссылаясь при этом на сочинения Максима Грека, а также на «Большой катехизис» Лаврентия Зизания): «А отъ сего, богословцы рѣша, велика ересь возрастаетъ въ церкви, якоже Максимъ въ 13 главѣ пишетъ. Тако же и въ книгѣ Большаго Катихисиса пишетъ, яко единымъ азбучнымъ словомъ [т. е. буквой] ересь вносится ... и подь анаѣему полагаетъ таковая творящихъ» (Субботин, VII, с. 320)¹¹. Соответственно в одном из

своих посланий Авраамий рекомендует своему адресату избегать новой формы «во вѣки вѣковъ», которая заменила в никоновских книгах старую форму «во вѣки вѣкомъ»: «Блюди же ся кова и лести бѣсовскія, еже есть *въковъ*, яко еретицы и сіе малое слово тщатся преложити, еже *во вѣки вѣкомъ*» (Барсков, 1912, с. 159). Ср. заявление протопопа Лазаря относительно исправления фразы «во вѣки вѣкомъ» на «во вѣки вѣковъ»: «Да в новыхъ же книгахъ напечатано во всѣхъ молитвахъ и во всѣхъ возгласѣхъ: „нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ“. И та рѣчь еретическая» («Попа Лазаря роспись вкратце...» — Субботин, IV, с. 200)¹². То же пишет относительно формы *въковъ* вместо *въкомъ* в данной фразе и протопоп Аввакум: «Малое ... слово сіе, да велику ересь содержитъ» (из толкования на Псалтырь — Аввакум, 1927, стлб. 465)¹³. В точности то же самое говорит Аввакум и относительно формы *аминь*, появляющейся в текстах, правленных при патриархе Никоне: «в старых [книгах] *аминь*, а в новых *аминъ*. Малое бо се слово велику ересь содѣваетъ» («Послание к неизвестным» — Бороздин, 1898, прилож., с. 42).

Итак, не только содержание, но и языковая форма может быть признана еретической; соответственно, не только конкретный текст, имеющий какой-то определенный смысл, но и язык как способ выражения разнообразных смыслов может восприниматься как ересь¹⁴.

Вполне естественно ввиду всего сказанного, что малейшие ошибки в произношении при чтении сакральных текстов — такие, например, как неразличение в чтении букв *е* и *ь* и т. п. — немедленно исправлялись непосредственно во время богослужения (как это и сейчас наблюдается у старообрядцев — Селищев, 1920, с. 16; Успенский, 1971, с. 45)¹⁵. В одном из орфоэпических руководств середины XVII в. разбор типичных ошибок в чтении, сводящихся главным образом к неправильной акцентуации и т. п., заканчивается следующим знаменательным выводом: «Страшно бо есть, братіе, не точію сіе рещи, но и помыслити» (Буслаев, 1861, стлб. 1088), т. е. неправильная форма предполагает возможность неправильной мысли — соотнесение непра-

вильного выражения с неправильным содержанием проявляется здесь как нельзя более отчетливо. Ср. сходное отношение к опискам у переписчиков священных книг, см. специальную «Молитву разрешению писарем», входившую в русские требники: «Съгрѣшихъ преписываа святаа и божественнаа писаниа святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ по своей воли и по своему недоразумию, а не яко писано» (Горский и Невоструев, III, 1, с. 219; ср. Петухов, 1888, с. 45–46; Алмазов, III, с. 210, 216; Никольский, 1896, с. 58, 62; Огнев, 1880, с. 9); положение переписчика было, однако, более сложным, поскольку он в то же время должен был исправлять ошибки копируемого текста и среди покаянных ответов древнерусского писца, которые ожидались от него на исповеди, мы находим, в частности, и такую формулу: «книги писах и не правих» (Алмазов, III, с. 238; Петухов, 1888, с. 45)¹⁶.

Замечательно, что подобное отношение к ошибкам устной или письменной речи совершенно не характерно для католического Запада (см. Матъесен, 1972, с. 48–49): невольная ошибка там не связывается с искажением содержания и, следовательно, не рассматривается как грех (между тем, в России слово *погрешность*, производное от *грех*, собственно и означает ошибку). Не менее показательным в этом плане является различное отношение к данной проблеме в Московской и в Юго-Западной Руси. Так, Петр Могила специально подчеркивал в предисловии к Требнику 1646 г. (ч. I, л. 5), что если в требниках встречаются какие-либо погрешности или ошибки, то они нисколько не вредят нашему спасению, ибо не уничтожают числа, силы, материи, формы и плодов святых таинств: «если суть яковые погрѣшенія, албо помылки в . . . Требникахъ, тые Спасенію нашему нѣчого не шкодятъ, поневажъ Личбы, Моци, Матеріи, Формы и Скутковъ святыхъ Таинъ незносятъ» (Титов, 1916–1918, с. 268, Прилож., с. 371).

Таким образом, не только мысль или верование, но и само обозначение — иначе говоря, знаковое воплощение мысли — может быть признано еретическим: форма и содержание принципиально отождествляются, и всякое отклонение от правильного обозначения может связываться с изменением в содержании или во всяком случае не безразлично по отношению к содержанию.

В принципе слова книжного языка функционируют в этих условиях так, как в обычном случае функционируют только имена собственные. В самом деле, именно собственные имена характеризуются непосредственной и однозначной связью обозначения и обозначаемого: изменение в форме имени связывается обычно с другим денотатом (содержанием), т. е. измененная форма естественно понимается как другое имя (ср. Якобсон и Халле, 1962, с. 464–467; ср. Якобсон, 1972)¹⁷.

* * *

Церковнославянский язык понимался на Руси не просто как одна из возможных систем передачи информации, но прежде всего как система символического представления православного вероисповедания, т. е. как икона православия. Восприятие такого рода находило теологическую мотивировку в специальной теории языка, которая была разработана в православной церкви еще на греческой почве и получила в дальнейшем широкое распространение на Руси¹⁸. Согласно этому учению, душа (ψυχή), слово (λόγος) и ум (νοῦς) составляют неразделимое единство, которое рассматривается как одно из манифестаций Троицы. Слово имеет два рождения: сначала оно непостижимым образом рождается в душе¹⁹, затем оно рождается в теле, т. е. получает материальное воплощение через человеческое тело — подобно тому, как Бог-Сын был рожден сначала непостижимым образом от Бога-Отца, а затем получил материальное воплощение через человеческое тело Девы Марии (Матьесен, 1972, с. 28–29). Тем самым, правильная вера определяет правильный способ выражения.

Такой подход определяет отрицательное отношение к другим языкам постольку, поскольку они ассоциируются с каким-либо иным вероисповеданием. В частности латынь воспринимается как символ католической веры (своего рода икона католичества), татарский язык ассоциируется с мусульманством и т. п.

Соответственно, татарский и латынь воспринимались на Руси как заведомо нечистые языки, принципиально оскверняющие говорящего. Когда в середине XVII в. в Москву прибыл ан-

тиохийский патриарх Макарий, его специально предостерегали, чтобы он «отнюдь не говорил по-турецки». «Боже сохрани, — заявил царь Алексей Михайлович, — чтобы такой святой муж осквернил свои уста и язык этой нечистой речью» (Павел Алеппский, III, с. 20–21). Такое же в общем отношение было и к латинскому языку. «Латынского языка вседушне диавол любит», — утверждает Иван Вишенский в «Зачапке мудраго латынника з глупым русином» (Иван Вишенский, 1955, с. 194). Характерен эпизод в полемике патриарха Никона с газским митрополитом Паисием Лигаридом; когда Паисий начал возражать Никону по латыни, Никон воскликнул: «Рабе лукавый, от уст твоих суждутья, яко неси православен, понеже и языком латинским блядословиши нас» (Гиббенет, II, с. 61, примеч. 1, ср. также с. 436)²⁰.

Латинский язык воспринимается как типичный еретический язык, который по самой своей природе искажает содержание христианского учения²¹: невозможно выражаться на латыни, оставаясь православным, и напротив, — для того, чтобы быть православным, необходимо принять православный же способ выражения, т. е. обратиться к греческому или к церковнославянскому языку²². Это отношение к латыни нашло выражение в виршах XVII в. (предполагают, что их автором был Иван Наседка):

И латынскую грамоту свою [католики] всех болши похваляют.

И глаголют про нея, яко всех мудряе,

Мы же глаголем: несть латыни зляе.

Паче же рещи, не от свята мужа грамота их сотворена,

Но от поганых и некрещеных еллин изложена

.....

Наша же словесная грамота от свята мужа сотворенна,

Яко цвет от всех трав произбранна,

И болгаром и нам словяном преданна,

Дабы всякая христианская душа к заповедем Господним

приведена.

(Былинин и Грихин, 1987, с. 378)²³

Неудивительно поэтому, что появление в Москве киевских монахов, которые в 1650 г. (т. е. еще до раскола) начинают преподавать здесь латынь, вызывают энергичный протест. Так,

например, Лукьян Тимофеевич Голосов (впоследствии думный дьяк Посольского приказа) говорил: «Кто де по латыни научится, и тотъ де съ праваго пути совратится»²⁴, прибавляя не без гордости, что ему «латинской языкъ незнакомъ, и многія въ немъ [в этом языке] ереси»; некоему попу Степану, занимавшемуся латынью у Арсения Грека, родные и друзья настоятельно рекомендовали: «Перестань де учиться по латыни, дурно де; а какое дурно, того не сказали» — и тот, действительно, учиться перестал и грамоту изодрал; между тем, в 1649 г. московский поп Фома советовался с дьячком Константином Ивановым: «Скажи де пожалуй, какъ де быть, дѣти де его духовные отъ него просятъ въ Кіевъ учиться по латыни. И онъ де Костя молвилъ ему: не отпускай де Бога ради, Богъ де на твоей душѣ того взыщеть» (Каптерев, 1913, с. 145–146, примеч. 1)²⁵.

Во второй половине XVII — начале XVIII вв. — уже после раскола русской церкви — отношение к латинскому языку вызывает в новообрядческой среде активную полемику великорусской и югозападнорусской партии (так называемых «грекофилов» и «латинумудров»). Для нас существенно то обстоятельство, что в этой полемике важная роль уделяется лингвистическим вопросам, а именно споры идут о возможности передачи на латыни православного учения. Так, полемизируя с чудовским иноком Евфимием, Сильвестр Медведев писал в своей книге «Манна хлеба животнаго» (1687 г.), что ему кажется странным благоговение перед греческим языком, «аки бы Богъ на томъ языцѣ такую силу положилъ, еже никто можетъ тѣмъ языкомъ ересь писати». Медведев спрашивает: «Аще бы праведно было съ латинскихъ книгъ Евангеліе или Апостоль преведены, подобало-ли бяше имъ вѣрити или не подобало?» (Прозоровский, 1896, с. 528, 519). В 1704 г. аналогичным образом полемизирует с иноком Евфимием и Гавриил Домецкий (Яхонтов, 1883, с. 88; Сменцовский, 1899, с. 335). В этой полемике отчетливо проступает принципиальная разница в самом отношении к языку, когда для одной стороны язык является просто средством передачи мысли, а для другой он выступает прежде всего как средство выражения Богооткровенной истины, т. е. в одном

случае языковое выражение выступает как нечто условное (конвенциональное), а в другом — как интимно связанное с самим содержанием.

В свою очередь, Евфимий и другие грекофилы выступают с лингвистическими трактатами, обосновывающими неправославие латинского языка — именно языка как такового, а не текстов на этом языке! — и, соответственно, вредность его изучения. Так, Евфимий пишет посвященное этому вопросу «Рассуждение — учиться-ли нам полезнее грамматике, риторике . . . или, и не учая сим хитростем, в простоте Богу угождати . . . и котораго языка учиться нам, славяном, потребнее и полезнее — латинскаго или греческаго» (1684–1685 гг.); в упрек латинскому языку здесь, между прочим, ставится то обстоятельство, что на нем «растленно» произносятся сакральные имена: «Самаго Сына Божія спасительное имя Исусъ глаголют *Иезусъ*, святыхъ имена — *Михаель*, *Даниель*, *Израель*, *Измаель*, *Иерузалеми*, *Грегори*; всѣхъ же стыднѣе — святаго многострадальнаго праведнаго Іова зовуть срамно *Іоб*. . . » (Сменцовский, 1899, прилож., с. XV)²⁶. Евфимий утверждает, что изучение латыни приводит к отпадению от православия: «Пріучившися латинѣ, быша мало не вси униаты; рѣдци ошашася православніи» (там же, с. XXV). Та же мысль проводится и в другом трактате аналогичного содержания, написанном приблизительно в то же время: «Довод вкратце, яко учение и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинской язык и учения, и чем пользует славенскому народу»²⁷. Здесь сообщается, что православная вера «вредится» латинским языком: «А бѣлоруси хотя и учатся латинскимъ языкомъ скудости ради греческаго ученія (кромѣ Льова, что учатся гречески), однакожде припоминати надобно, что малая часть изъ тѣхъ во унѣю не падають, а и тѣ, что не падають, познаваются въ нихъ останки езувическія. . . » (Каптерев, 1889, с. 96, 94)²⁸.

Полемизируя с Гавриилом Домецким, чудовский иеродиакон Дамаскин утверждал (в 1704 г.): «Если учитель церковный знает только латинский язык, нельзя назвать его совершенно искренним сыном восточной церкви» (Яхонтов, 1883, с. 88–89). В

1705 г. тот же иеродиакон Дамаскин писал новгородскому митрополиту Иову: «Аще хочещи и божественнаго писания насладитися многих и божественных книг, благоволи сыскати себѣ греческихъ преводниковъ и писцовъ, и увидиши чудо преславно, узриши бо, коликая полнота писаній обрѣтается на еллинскомъ языкѣ, и нѣсть намъ нужды до латинниковъ никоеяже, мощно и премошно намъ быти безъ нихъ: всуе лстыять насъ они; не Богъ ихъ посылаетъ на насъ, но сатана — на прельщеніе, а не на исправленіе» (Образцов, 1865, с. 94; ср.: Яхонтов, 1883). Итак, латинский язык, подобно латинскому учению, прямо связывается с дьяволом. Соответственно, в анонимном старообрядческом сочинении 1710 г. (написанном, вероятно, Кузьмой Андреевым), направленном против Петра I, утверждается, что бесовская сущность Петра — он рассматривается здесь как Антихрист — проявляется в том, что он подписывает свое имя по латыни²⁹. «... Якожъ въ тайныхъ къ имени Ісусову прилогъ лукавый являетъ инаго Ісуса, — говорится в этом сочинении, — тако и въ явныхъ къ имени Петрову новоприложенное его латынское имя, указующее сѣдящаго въ немъ и на немъ преисподняго бѣса», т. е.: как одна буква, приложенная к имени *Исус*, являет «инаго Иисуса», не Христа, а Антихриста³⁰, так и латынское имя, приложенное к имени *Петр*, изобличает беса, сидящего в носителе этого имени (Смирнов, 1909а, с. 691–692)³¹. Еще Татищев свидетельствовал в «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищ» (1730-х гг.), что многие «ученіе чужихъ языковъ, особливо латинскаго, поставляютъ въ грѣхъ» (Татищев, 1979, с. 99)³².

В свою очередь, приверженцы латинского языка обвиняют своих противников в невежестве, в темноте; их оппоненты как бы принимают это обвинение, заявляя, что полезнее не учиться грамматике, риторике и т. п., но «в простоте Богу угождати».

Не случайно, по свидетельству Котошихина, царевичей на Руси не обучали иностранным языкам — несомненно, потому, что это считалось делом опасным в конфессиональном отношении (Котошихин, 1906, с. 17)³³. Замечательно, что такое же отношение к изучению иностранных языков сохранялось и по

сле учреждения Славяно-греко-латинской академии, в которой по первоначальному плану предполагалось обучать греческому, латинскому и польскому языкам (ДРВ, VI, с. 411) — явно по образцу школ Юго-Западной Руси³⁴. Тем не менее, польский язык здесь вообще не преподавался, а преподавание латыни вскоре было прекращено и повлекло за собой ссылку братьев Лихудов; в результате латынь не преподавалась в академии вплоть до специального указа Петра I от 7 июля 1701 г. о том, чтобы завести здесь «учения латинская» (Смирнов, 1855, с. 37, 39, 80; ДРВ, XVI, с. 302; Алексеев, 1862, с. 88)³⁵. Совершенно так же, когда в 1598 г. Борис Годунов задумал учредить университет и выписать для этого учителей из Германии и других стран, то духовенство воспротивилось этому, заявив, что разность языков может привести к различиям в вере (Карамзин, XI, с. 53 и примеч. 126; Устрялов, I, с. 18)³⁶.

Особенно знаменательно в этой связи позднейшее свидетельство Антиоха Кантемира (в примечаниях к первой редакции 1-й сатиры): «Неоднократно слова сии слышаны отъ многихъ, что какъ языки и обычаи чужестранные мы стали употреблять, то сталъ у насъ недородъ хлѣба» (Кантемир, I, с. 198). Итак, предполагалось, что изучение иностранных языков вызывает гнев земли!

В этих и подобных свидетельствах звучит характерное убеждение, что невозможно прибегать к чуждым средствам выражения, оставаясь в пределах собственной идеологии: в частности, невозможно говорить на таком «неправославном» языке, как татарский, воспринимаемый как средство выражения мусульманства, или латынь, воспринимаемый как средство выражения католичества, и оставаться при этом чистым в отношении православия. Вполне последовательно в этом смысле мнение Федора Поликарпова (высказанное в «увещательном извещении и престожеении», которым открывается его «Лексикон треязычный» 1704 г.), что знание церковнославянского языка позволяет иноземцам приходить в благочестие, и что иностранцев, приезжающих в Россию, необходимо обучать этому языку — с тем,

чтобы они обратились в православие (Поликарпов, 1704, л. 6 первой пагинации)³⁷.

Итак, языки и вообще семиотические способы выражения могут быть православными и неправославными. В предельном случае они могут быть еретическими, и эти еретические языки в идеале противопоставлены «ангельскому языку», о котором говорит протопоп Аввакум (также обсуждая тему изучения иностранных языков). Аввакум при этом отрицательно относится и к греческому языку, поскольку полагает, что греки повреждены в православии. Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, Аввакум писал (в толковании на Псалтырь): «Вѣдаю разумъ твой; умѣешь многи языки говорить: да што в том прибыли? . . . Воздохни-тко по старому, какъ . . . бывало, добренько, да рцы по рускому языку: „Господи, помилуй мя грѣшнаго!“ А *κῆρυβελεισον*-отъ [т. е. *κὴ ὕριε ἐλέησον*] оставь: так еллена [т. е. еллины, греки] говорятъ: плюнь на нихъ! Ты, вѣдь, Михайлович, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ; не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Какъ насъ Христось научилъ, такъ и подобаетъ говорить. Любить насъ Богъ не меньше греков; предал нам и грамоту нашимъ языкомъ Кириломъ святымъ и братомъ его. Чево же намъ еще хочется лутче тово? Развѣ языка ангельска? Да нѣтъ, нынѣ не дадутъ, до общаго воскресенія» (Аввакум, 1927, стлб. 475)³⁸.

Ангельский язык — это язык райского общения, на земле он невозможен («не дадут до общего воскресения»). Но церковнославянский язык, по мнению славянских книжников, приводит к Богу. «Аще человекъ чтеть книги пріятно, а другіи прилѣжно слушаетъ, то оба с Богомъ бесѣдуютъ», — читаем мы в предисловии к служебнику и требнику Дионисия Зобниновского 1630-х гг. (РГБ, ф. 163, № 182, л. 2 об.); совершенно так же Иван Вишенский писал в своей «Книжке», что «словенский язык . . . ест плодоноснѣйший от всѣх языков и Богу любимший: понеж . . . простым прилежным чтанием . . . к Богу приводит» (Иван Вишенский, 1955, с. 23)³⁹.

Не менее показательно, что по заявлению славянских книжников на церковнославянском языке вообще невозможна

ложь — постольку, поскольку это средство выражения Богооткровенной истины. Так, по словам Ивана Вишенского, «в языке словянском лжа и [дьявольская] прелесть . . . никакo же мѣста имѣти не может», и поэтому дьявол не любит этого языка и с ним борется. Церковнославянский язык объявляется при этом «святым» и «спасительным», поскольку он «истинною, правдою Божиею основан, збудован и огорожен есть»⁴⁰. Соответственно, заявляет Вишенский, «кто спастися хочет и освятитися прагнет, если до простоты и правды покорнаго языка словенскаго не доступит, ани спасения, ани освящения не получит» («Зачалка мудраго латынника з глупым русином» — Иван Вишенский, 1955, с. 192, 195). Иван Вишенский — выходец из Юго-Западной Руси, но его высказывания вполне вписываются в великорусскую концепцию церковнославянского языка (характерно, что сочинения Вишенского дошли до нас главным образом в старообрядческих рукописях, см.: Гольдблат, 1991)⁴¹.

* * *

Совершенно ясно, что если разные языки равноправны по отношению к выражаемому содержанию — вообще, если возможны равноправные способы выражения одного и того же содержания, — то содержание оказывается отделенным от формы, оно существует само по себе и в принципе не зависит от формы. Тогда передача этого имманентного содержания предполагает некоторые условные правила выражения. Если же содержание непосредственно, органически связано с языковой формой, то именно выражение (т. е. текст, воплощающий данное содержание) и является правильным. Но всякие правила условны, поскольку они позволяют манипулировать смыслом. Именно отсюда объясняются возражения древнерусских книжников — и, в частности, старообрядцев — против грамматики (см. подробнее: Успенский, 1988 — наст. изд., т. II).

Никоновские справщики основываются в своих исправлениях на грамматике Мелетия Смотрицкого и вообще постоянно ссылаются на грамматические правила (см.: Сиромача, 1979). Между тем, для старообрядцев ссылка на какие бы то ни было

правила ни в коем случае не может служить основанием для исправления Богооткровенного текста.

По средневековым представлениям мир — это книга, т. е. текст, воплощающий в себе Божественный смысл. Символом мира является книга, а не система правил, текст, а не модель. Между тем, грамматика задает именно модель мира; как всякая модель, она позволяет порождать тексты, заведомо ложные по своему содержанию. На этом основании и на Западе в средние века могли ассоциировать латинскую грамматику с дьяволом — в частности, на том основании, что грамматика учит склонять слово «Бог» во множественном числе, тогда как Бог один; итак, применение грамматических правил порождает мысль о многобожии, т. е. приводит к ереси (см., в частности, рассуждения Петра Дамиана: Минь, PL, CXLV, стлб. 695). Как писал Григорий Великий, «недостойно слова небесного откровения подчинять правилам Доната» («indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati» — Минь, PL, LXXV, стлб. 516).

Совершенно так же мотивируют протесты против грамматики и старообрядцы. Так, например, инок Савватий в челобитной царю Алексею Михайловичу (1660-х гг.) протестует против действий никоновских справщиков, которые последовательно изменяют во 2-м лице единственного числа — при обращении к Богу — аористную форму *бысть* на *быль еси* с тем, чтобы избавиться от омонимии форм 2-го и 3-го лица⁴². По словам Савватия, «сами справщики совершенно грамматики не умѣють, и обычай имѣють тою своею мелкою грамматикою Бога опредѣляти мимошедшими времени [т. е. прошедшими временами], и страшному и неопisanному Божеству его, гдѣ не довлѣеть, лица налагають» (Кожанчиков, 1862, с. 22–23); иначе говоря, Савватий обвиняет никоновских справщиков в том, что те подчиняют образ Бога условной грамматической схеме (представлению о временах и лицах, обусловленному грамматикой).

Напротив, новообрядцы подчеркивают условность всякого выражения, всякой грамматической формы. Характерна в этом смысле полемика Симеона Полоцкого и протопопа Лазаря. Ла-

зарь упрекает никониан в том, что в их книгах написано: «Христосъ воскресе никто же не вѣруеть», говоря: «Се же есть велий соблазнъ: ибо вси вѣруемъ»⁴³. Отвечая на этот упрек, Симеон Полоцкий обосновывает правильность данной фразы, ссылаясь на грамматические правила: «Никто же не вѣруеть тождо знамѣнуеть еже всякъ вѣруеть», и советует своему оппоненту: «Иди прежде научися грамматицествовати» (Симеон Полоцкий, 1667, л. 100 об.–101, обличение и возобличение 13-е; ср.: Субботин, IV, с. 214–215). Замечательно, что Симеон Полоцкий исходит при этом из латинской грамматики, где двойное отрицание означает утверждение; известно вообще, что он изучал церковнославянский язык по латинской грамматике — церковнославянский и латынь объединяются им как книжные языки (Успенский, 1983, с. 114; Успенский, 1994, с. 193–194; ср также: Успенский, 1987, с. 213). Кажется, что новообрядцы отдают себе отчет в этой игре смыслами, но для них важно разрушить фетишизацию формы. Между тем, с точки зрения старообрядцев смысловая игра такого рода принципиально неприемлема.

Так объясняются протесты старообрядцев против грамматики, а также риторики и философии. Так, протопоп Аввакум учит в «Книге толкований»: «Не ищите риторики и философии, ни краснорѣчя, но здоровымъ истиннымъ глаголомъ послѣдующе, поживите. Понеже риторъ и философъ не может быти християнинъ» (Аввакум, 1927, стлб. 547–548). Равным образом в послании Ф. М. Ртищеву Аввакум говорит: «Христос . . . не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может быти християнин. . . Християном открывает бог Христовы тайны духом святым, а не внешнею мудростию. . . Преподобный же Ефрем Сирий рече: И кроме философии и риторики, и кроме грамматики мощно есть верну сушу препрети всех противящихся истинне» (Демкова, 1974, с. 388–389). Соответственно, в письме к своей духовной дочери Аввакум преподает следующее наставление: «Евдокея, Евдокея, почто гордаго беса не отринешь от себя? Высокие науки исчешь, от нея же падают Богом неокормлени, яко листовие. . . Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Граматику и риторику Васильев,

и Златоустов, и Афанасьев разум [т. е. разум Василия Великого, Иоанна Златоуста и Афанасия Александрийского] обдержал. К тому же и диалектик, и философию, и что потребно, — то в церковь взяли, а что непотребно, — то под гору лопатой сбросили. А ты кто, чадь немощная?.. Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе ощипал волосье за грамматику ту» (Аввакум, 1979, с. 227–228). Грамматика, риторика, диалектика и философия воспринимаются как единый комплекс знаний — они предстают, в сущности, как разновидности «внешней мудрости», которая не приводит к вере, а, напротив, уводит от нее. Итак, преобразование сакрального текста в соответствии с грамматическими правилами признается делом опасным и неблазнительным.

В то же время, если язык понимается как способ коммуникации, основное значение приобретает система передачи информации, обеспечивающая адекватное понимание, т. е. некоторый условный код, объединяющий отправителя и получателя сообщения. Отсюда, в частности, и определяется значение грамматических правил: ориентация на грамматику признается необходимым условием правильного пользования языком.

Очень характерно в этом смысле, что со времени патриарха Никона меняется практика исповеди глухонемых в русской церкви. Ранее церковь исходила из того, что сам факт прихода глухонемого человека на исповедь, свидетельствует о его покаянии, и, соответственно, священник отпускал ему грехи и допускал к причастию (подобно тому, как это делается на так называемой глухой исповеди, когда необходимо причастить больного, находящегося при смерти в бессознательном состоянии)⁴⁴. Между тем, со второй половины XVII в. от священников требуется, чтобы исповедник, который не может объясниться словами, пользовался мимикой (Алмазов, II, с. 22–24, 444–449). Совершенно очевидно, что здесь проявляется новое отношение к языку именно как к средству коммуникации: наличие тех или иных способов передачи информации воспринимается как необходимое условие коммуникации. Требование мимики в подоб-

ных случаях восходит, по-видимому, к богослужбной практике Юго-Западной Руси⁴⁵.

* * *

Различие в восприятии языка до раскола и после него особенно наглядно проявляется в отношении к метафорическому, переносному употреблению. В древнерусской учительной литературе можно встретить прямые указания на греховность употребления такого рода. Так, например, в епитимейниках неоднократно встречается правило, запрещающее говорить *дождь идет*: за это полагалось сто поклонов («Аще кто речеть: *дождь идет*, да поклон. 100» — Смирнов, 1913, Прилож., с. 30, № 30, ср. еще с. 154, № 23, с. 305, статья е, с. 285, примеч. 4); тем не менее, так, несомненно, говорили и, значит, — грешили. Существенно при этом, что данная фраза могла, по-видимому, ассоциироваться с языческими представлениями, которые предполагают персонафикацию явлений природы: таким образом, метафора как бы актуализирует в данном случае языческие верования. Итак, употребление слов в переносном смысле может способствовать отклонению от христианства и, следовательно, уклонению в ересь. Так же, как мы наблюдали в предыдущих примерах, сам способ выражения может признаваться неправославным.

Примеры подобного отношения к метафорическому употреблению отнюдь не единичны. До нас дошло специальное поучение о том, что нельзя друг друга называть «солнцем праведным» («Повесть глаголет от избранных слов о праведном солнце и не внимающих Божиих заповедей, иже людие друг друга зовуще солнцем праведным, лстящи себе»); здесь подчеркивается, что таким образом нельзя называть никого из смертных, в том числе и царей: «Разумѣитжь о сем, любовная братия; никакоже не нарицайте друг друга праведным солнцем, нижь самага царя земного, никогожь от властелей земных не мозите нарицати праведным солнцем; то бо есть Божие имя, а не тлѣннаго челоуѣка» (Лет. Рус. Лит., V, отд. III, с. 90–93). Выражение *солнце праведное* (*sol justitiae*) применяется к Богу (см.: Мал. IV, 2) и ни в каком смысле не должно относиться к смертному человеку⁴⁶. Вме-

сте с тем, так могли иногда называть царя (особенно после раскола); показательно, что так называют уже Лжедмитрия (см.: Живов и Успенский, 1987, с. 57 — наст. изд., с. 216), и здесь, возможно, отражается югозападнорусское отношение к языковому знаку (обуславливающее возможность употребления сакрального образа в условном значении). Совершенно так же протопоп Аввакум протестует против того, чтобы царей называли «святыми»: «Нынѣ у нихъ [никониан] все накосъ и поперегъ; жива челоуѣка в лице святымъ называй. . . В Помянникѣ напечатано сице: помолимся о державномъ святомъ государѣ царѣ », — писал с негодованием Аввакум (в толковании на Псалтырь — Аввакум, 1927, стлб. 465–466). Действительно, со второй половины XVII в. становятся вполне обычными сакральные эпитеты по отношению к царю.

Отношение к условному употреблению языкового знака — прежде всего, слова или выражения с сакральным значением — коренным образом меняется после раскола, причем представители старообрядческой и новообрядческой партии резко расходятся в этом отношении; это различное отношение к метафоре отражает различие культурных традиций Московской и Юго-Западной Руси. В результате одни и те же тексты могут функционировать в разных ключах и — в зависимости от позиции читателя — пониматься либо в буквальном либо в переносном смысле. Это различие в понимании в ряде случаев приводит к культурным конфликтам и вызывает ожесточенную полемику (см. подробнее: Живов и Успенский, 1983).

Характерна в этом плане полемика старообрядца Никиты Добрынина, носителя традиционного для Московской Руси отношения к тексту, и Симеона Полоцкого, выступающего как представитель новой барочной культуры. Предметом полемики является фраза «Тебѣ собесѣдуютъ звѣзды» при обращении к Богу в одной из молитв таинства крещения по никоновской редакции Требника; в дониконовской версии соответствующее место читается: «Тебѣ молятся звѣзды». Согласно Никите Добрынину, такого рода тексты должны пониматься в безусловном смысле. По мнению Никиты, звезды — это ангелы, однако анге-

лы могут лишь молиться Богу, но не собеседовать с ним в силу своего подчиненного положения: «ангелы не сопрестольны суть Богу, но сопрестолень есть Отцу Сынь и Святый Духъ... А о звѣздахъ в писаніи не обрящется, чтобъ собесѣдницы Богу писались» (Румянцев, 1916, прилож., с. 339, 258). Отвечая на эти возражения Симеон Полоцкий писал: «Нѣсть бо слово здѣ о собесѣдованіи устномъ или умномъ, ибо звѣзды ни усть ниже ума имѣють, суть бо вещь неодушевленная... , якоже написася в тойжде молитвѣ „Тебе поеть солнце“, „Тебе славить луна“ ... убо яко здѣ метафорически [к этому слову дается глосса: преноснѣ] полагается *поеть*, *славить* ... и тѣмъ подобная, тако и еже *собесѣдуютъ*. Вся же сія мѣста не суть безмѣстна, но лѣпо умствующимъ лѣпа же и блага: самому безумному Никитѣ со единомысленники его соблазнъ и претыканіе» (Симеон Полоцкий, 1667, л. 55–56об., обличение и возобличение 19-е). Таким образом, Симеон Полоцкий здесь прямо указывает на возможность двух восприятий одного текста. На этом примере особенно ясно видно, как новая концепция языкового знака связана с метафорическим употреблением.

Совершенно так же и Стефан Яворский позднее специально обосновывает необходимость понимания слов в переносном значении. Более того, он считает возможным подходить именно таким образом к тексту Св. Писания. Так, в своем рассуждении о том, что эпитет *вселенский* в титуле константинопольского патриарха не означает «владеющий вселенной», он пишет: «Къ симъ же и то извѣстно есть: яко сие имя *вселенная* не всегда свойственнѣ разумѣется за вся мѣста всего мира, но иногда имѣеть толкъ за многа мѣста и за знатную часть мира тропическим разумом»⁴⁷. И далее приводятся примеры из Библии, где слово *вселенная* не может пониматься в буквальном смысле. В частности, приводя фразу из евангельского текста «Изыиде повелѣніе от Августа Кесаря написати всю вселенную» (Лук. II, 1), Стефан Яворский рассуждает: «Едали вся весма вселенная со всѣми своими обителми, землями, градами, царствіями бысть во владѣніи Августа Кесаря? Никакоже. Ибо Новый Свѣтъ недавно обрѣтенный, Хинское Царство, Тартарія большая, и прочая

и прочая, власти его кесаревой не знали». Аналогичным образом рассматриваются другие примеры такого рода, после чего делается вывод, что так же ведут себя и другие «повсемственные глаголы», т. е. обобщающие наименования: «Суть и прочия повсемственные глаголы, но глаголы точию, а не самая истинна, и повсемственное имя за часть вземлетя тропице (лат. tropice)» (ГИМ, Увар. 1728/378/588, л. 2об.-3; Живов, в печати).

Таким образом, носители югозападнорусской образованности отделяют слово от его содержания, что и обуславливает возможность употребления слова в переносном смысле («тропическим разумом»). Так, для Стефана Яворского евангельский текст не есть истина («глаголы точию, а не самая истинна»); истиной считается содержание этого текста. Поэтому текст оказывается открытым для разных интерпретаций, а истина устанавливается через правильную интерпретацию (это определяет значение филологической экзегезы для послеренессансного мировоззрения).

Напротив, для носителей великорусской традиции Евангелие и вообще Св. Писание, будучи богооткровенным текстом, есть истина сама по себе, которая принципиально не зависит от воспринимающего субъекта. Сакральная форма и сакральное содержание по самому своему существу не могут быть расчленены, одно предполагает другое. С этой точки зрения истина связывается не с правильной интерпретацией, а с правильным воспроизведением текста.

Итак, с усвоением западной барочной культуры в России появляется возможность двоякого прочтения одного и того же текста, и то, что для одних представляет собой условную фигуру речи, другими может пониматься буквально. Этот конфликт усугубляется со временем, становясь особенно очевидным с петровской эпохи. Когда, например, Феофан Прокопович встречает Петра, неожиданно явившегося к нему во время ночной попойки, словами тропаря: «Се жених грядет во полунощи» (Голиков, 1807, с. 422–423; Нартов, 1891, с. 73), то для одних это слышится как метафорический образ, а для других является бо-

гохульством. С петровской эпохи в условиях насаждения западной культуры рассматриваемый конфликт может осмысляться как частный момент противопоставления России и Запада, традиции и нововведений. Конвенциональное восприятие языкового знака сознательно насаждается в России как необходимый элемент просвещенной культуры⁴⁸. В то же время для носителей традиционной культуры — и прежде всего старообрядцев — такая концепция слова, когда слова меняют свое значение в контексте, оказывается в принципе неприемлемой.

* * *

Мы специально остановились на отношении к языковому знаку, поскольку сам раскол был связан прежде всего с проблемами языка и именно здесь особенно наглядно проявляется семиотический конфликт двух культурных традиций. Вместе с тем, конфликт конвенционального и неконвенционального понимания знака проявляется не только в языковой сфере.

Действительно, тот же конфликт мы наблюдаем и в отношении к визуальному знаку. Так, в иконописи со второй половины XVII в. появляются живоподобные изображения, всякого рода иллюзионистические эффекты (явления прямой перспективы, светотени и т. п.), направленные на восприятие и, соответственно, предполагающие конвенциональное отношение к знаку — в данном случае к знаку визуальному. Характерным образом эта новая манера иконописания называется «фряжской», т. е. западной. Это вызывает резкий протест старообрядцев. Так, например, протопоп Аввакум говорит в «Беседе о иконном писании», что иконописцы новой школы изображают святых как живых людей, как это делается в западной живописи: «пишутъ Спасовъ образъ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ногъ бедра толстыя, и весь яко нѣмчинъ брюхатъ и толстъ учиненъ, лишю сабли той при бедрѣ не писано. А то все писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиа толстоту плотскую и опровергоша долу горняя. Христось же Богъ наш тонкостны чувства имѣя всѣ, якоже и богослов-

цы научаютъ насъ... А все то кобель борзой Никонъ, врагъ, умыслилъ будто живыя писать, устрояетъ все по фряжскому, сирѣчь по нѣмецкому» (Аввакум, 1927, стлб. 282–283)⁴⁹. О том же говорит Аввакум и в «Беседе о внешней мудрости»: «Возри на святыя иконы и виждь угодившія Богу [т. е. и увидь угодников Божиих], како добрыя изуграфы подобіе ихъ описуютъ: лице, и руцѣ, и нозѣ, и вся чувства тончава и измождала отъ поста, и труда, и всякія имъ находящія скорби. А вы нынѣ подобіе ихъ перемѣнили, пишете таковыхъ же, якоже вы сами: толстобрюхихъ, толсторожихъ, и ноги и руки яко стулцы» (там же, стлб. 291). Аналогичный протест против «одебеливания плоти» в иконном писании можно найти затем и у Андрея Денисова в «Поморских ответах» (ответ 50, статья 20). Здесь читаем: «Нынѣшніи . . . живописцы . . . пишутъ иконы не от древнихъ подобій святыхъ чудотворныхъ иконъ греческихъ и російскихъ, но от своерасудительнаго смышленія: видъ плоти Спаса Христа и прочихъ святыхъ одебелѣваютъ, и въ прочихъ начертаніяхъ не подобно древнимъ святымъ иконамъ имѣюще, но подобно латинскимъ и прочимъ, иже в библіяхъ напечатаны [имеются в виду гравюры] и на полотнахъ маліованы [имеются в виду картины]»; при этом подчеркивается, что «латины, въ живописаніи древній обычай церкви измѣнивше, живописуютъ образы от своего умствованія» (Поморские ответы, с. 183)⁵⁰. Соответственно, старообрядцы отказывались поклоняться новым иконам, утверждая именно, что на них изображены живые люди, а не святые; так, ростовский портной Сила Богдашко в 1657 г. заявлял ростовскому митрополиту Ионе: «Личины вы свои пишете на иконы, а служба ваша игралище, а не служба. . .» (Румянцева, 1990, с. 31). Во всех этих высказываниях речь идет прежде всего о натуралистичности изображения, которая в принципе несвойственна иконописи.

Типологически аналогичное явление наблюдается в это же время и в церковном пении, где древнее унисонное пение сменяется новым партесным, рассчитанным опять-таки на восприятие, бьющим на внешний эффект. Особенно же показателен в

этом плане переход от «многогласия» к «единогласию» и одновременно от «хомового» (или «наонного») пения к «наречному».

Практика многогласия предполагает одновременно ведение в одном и том же помещении нескольких служб, т. е. произнесение нескольких текстов одновременно⁵¹. Возникновение этой практики обусловлено стремлением произнести в се тексты, предписываемые церковным уставом; понятно, вместе с тем, что такого рода практика никак не способствует восприятию этих текстов. Что же касается хомового пения, которое противопоставляется пению наречному, то в этой певческой манере *о* и *е* могут произноситься на месте этимологических еров (бывших звуков *з* и *ь*) не только в сильной, но и в слабой фонетической позиции, где еры давно уже исчезли⁵². Так, например, слова «Христос», «Спас», «днесь» и т. п. могут произноситься в пении *Христосо*, *Сопасо*, *денесе*, поскольку в этих словах были когда-то еры: произношение *Христосо* отражает старую форму *Христосъ*, произношение *Сопасо* — старую форму *Съпасъ*, произношение *денесе* — старую форму *дъньсь* и т. д. и т. п. Такого рода произношение, естественно, очень затрудняет восприятие текста.

В середине XVII в. многогласное пение сменяется единогласным и хомовое пение — наречным (т. е. произношение слов в церковном пении перестает отличаться от произношения в чтении — начинают петь «на речь», т. е. как говорят и читают). Характерно, что это вызывает ожесточенную полемику⁵³, особенно же знаменательно то обстоятельство, что оба явления могут объединяться в культурном сознании (см., например: Рогов, 1973, с. 81, 87–91).

Действительно, эти явления определенным образом связаны: как переход от многогласия к единогласию, так и переход от хомового пения к наречному, обусловлен, в сущности, ориентацией на восприятие, предполагает конвенциональное отношение к сакральному знаку. В обоих случаях можно усмотреть переход от внутренней по отношению к храмовому действию точки зрения к внешней.

В самом деле, в условиях многогласия принципиальное зна-

чение имеет сам факт произнесения сакрального текста — вне зависимости от того, насколько этот текст может восприниматься находящимися в храме людьми. Церковная служба понимается как общение с Богом, а не с человеком, и, соответственно, единственно важным представляется объективный смысл произносимого текста, в принципе абстрагированный от субъективного его восприятия. Богослужение обращено к Богу, и это обстоятельство само собой снимает трудности коммуникации. Говоря современным языком, здесь предполагается идеальный канал связи; и в самом деле, какие могут быть трудности коммуникации при общении с Богом! Между тем переход к единогласному пению и чтению несомненно связан с тем, что церковная служба становится ориентированной не только на Бога, но и на человека, стоящего в храме⁵⁴. Это обстоятельство естественным образом обостряет внимание к проблеме коммуникации, делает актуальной воспринимаемость.

Совершенно так же может быть интерпретирован и переход от хомового пения к гораздо более понятному и несравненно легче воспринимаемому наречному пению. Показательно в этом смысле, что обе проблемы естественным образом ассоциируются и по существу трактуются как варианты одной и той же дилеммы: и хомовое, и многогласное пение отождествляются в XVII в., хотя на самом деле это разные явления. Вполне закономерно и то, что с устранением хомового пения, исчезают и всевозможные глоссолалические попевки, ранее свойственные церковному пению (см.: Металлов, 1912, с. 122; Смоленский, 1901, с. 98). В некотором смысле и многогласие, и хомовое пение могут рассматриваться сами по себе как глоссолалии, т. е. текст, понятный скорее Богу, чем человеку, при том, что людям он может быть и вовсе непонятен.

Подобно тому, как язык богослужения в некотором смысле уподобляется ангельскому языку, который выступает вообще как архетипический образ сакрального языка (см. приведенные выше рассуждения протопопа Аввакума), так церковное пение в принципе уподобляется «ангелогласному пению». По православному представлению церковь во время богослужения по-

нимается как «второе (или земное) небо», т. е. временное воплощение Царства Небесного⁵⁵; соответственно, церковное пение может уподобляться ангельскому славословию, а поющие — ангелам (этот мотив эксплицитно выражен в Херувимской песне, которой начинается в православном богослужении Литургия верных)⁵⁶. Отсюда, в частности, глоссолалические попевки могли непосредственно отождествляться с ликованием Небесных сил⁵⁷. Представление о богодухновенном ангелогласном пении в принципе несовместимо с представлением о конвенциональных средствах выражения, так или иначе ориентированных на восприятие⁵⁸.

Наконец, конфликт конвенционального и неконвенционального понимания знака проявляется — в тот же период — и в театральной сфере. Так, сакрализованные театральные представления, которые появляются в Москве при царе Алексее Михайловиче, воспринимаются старообрядцами как кощунство — условность театрального изображения принципиально ими отвергается. Протопоп Аввакум прямо обвиняет царя как инициатора и устроителя этих представлений в том, что тот уподобляет себя Богу. Сравнивая Алексея Михайловича с Навуходоносором, который считал себя равным Богу («Богъ есмь азъ! Кто мнѣ равень? Развѣ Небесной! Онѣ владѣть на небеси, а я на земли равень Ему!»), Аввакум говорит: «Такъ-то и нынѣ близко тово. Мужика наредя архангеломъ Михаиломъ и сверху въ полатѣ предъ него спустя, спросили: кто еси ты и откуда? Онѣ же рече: азъ есмь архистратигъ силы Господня, посланъ къ тебѣ, великому государю. Такъ ево заразила сила Божія, мраковиднова архангела, — пропалъ и душею и тѣломъ» (Аввакум, 1927, стлб. 466). С точки зрения Аввакума, погубил свою душу как человек, изображавший архангела Михаила, так и царь, участвовавший в этом представлении. Соответственно, в анонимном старообрядческом «Возвещении от сына духовнаго ко отцу духовному» (1676 г.), извещающем о смерти Алексея Михайловича, — адресатом послания был, видимо, протопоп Аввакум — болезнь и смерть царя связывается, в частности, с тем, что тот «тешил-ся всяко, различными утешении и играми» на сакральные темы:

«Поделаны были такие игры, что во ум человеку невместно; от создания света и до потопа, и по потопе, до Христа, и по Христе житии, что творилось чудотворение его, или знамение кое [имеются в виду театральные сцены из Ветхого и Нового Завета], и то все против писма [т. е. согласно Св. Писанию] в играх было учинено: и распятие Христово, и погребение, и во ад сошествие, и воскресение, и на небеса вознесение. И таким играм иноверцы, удивляясь, говорят: „Есть, де, в наших странах такие игры, комидиями их зовут, толко не во многих верах. Иные, де у нас боятся и слышати сего, что во образ Христов да мужика ко кресту будто пригвождать, и главу тернием венчать, и пузырь подделав с кровию под пазуху, будто в ребра прободать. И вместо лица Богородицы — панье-женке, простерши власы, рыдать, и вместо Иоанна Богослова — голоусово детину сыном нарицать и ему ее предавать“» (Бубнов и Демкова, 1981, с. 143). Очевидным образом здесь речь идет о театральной мистерии с изображением страстей Христовых; представления такого рода были приняты в Киево-могилянской академии и отсюда попали в Москву; эта традиция восходит, в свою очередь, к польскому иезуитскому театру. Отношение к театральным представлениям на сакральные темы очень напоминает при этом отношение к метафоре в сакральных текстах, о котором мы говорили выше.

Во всех этих случаях ясно проявляется неконвенциональное отношение к знаку, характерное для традиционной русской культуры и сохраняющееся у старообрядцев: переживание знака как чего-то безусловного, внеположенного, от нас не зависящего. При таком понимании, если человек управляет знаками, играет ими, придает им новый смысл, вводит их в новые сочетания, это ему только кажется — на самом деле здесь проявляются более глубокие связи между знаком и значением, и человек сам оказывается игрушкой у потусторонних сил. Так представления на сакральные темы, какими бы благочестивыми они ни казались, являются с этой точки зрения дьявольскими кознями. То же может быть сказано вообще об использовании знаков, соотношенных с сакральным содержанием, в качестве условных, конвенциональных средств выражения.

Примечания

¹ Здесь уместно напомнить, что именно догмат иконопочитания определяет специфику православия в ряду других христианских вероисповеданий.

² Следует иметь в виду, что Псалтырь была не только богослужбной, но и учебной книгой (по ней, в частности, учились грамоте). Поэтому издания Псалтыри обычно сопровождались поучениями.

³ Этой молитве («Господи и владыко живота моего. . .»), которая регулярно читается во время Великого поста, придается особое значение в православном богослужении.

⁴ В основе предложения Лазаря лежит, по-видимому, практика сожжения еретиков: смерть Лазаря на костре символически означала бы, что он еретик. Будучи уверен в своей правоте, Лазарь считал, что Господь этого не допустит.

⁵ При этом старообрядцы сохраняют старый греческий способ перстосложения, который был изменен самими греками. Двуперстное крестное знамение было принято в Византии во время крещения Руси и естественным образом оттуда было заимствовано русскими (Каптерев, 1913, с. 73 и сл., 231 и сл.; Голубинский, 1905, с. 158 и сл.; Голубинский, II, 2, с. 470–472; ср.: Соболевский, 1909, с. 4–6). Ср. чин принятия еретиков, известный как в греческом оригинале, так и в церковнославянском переводе: «Εἴ τις οὐ σφραγίζει τοῖς δυοῖν δακτύλοις, καθὼς καὶ ὁ Χριστός, ἀνάθεμα / Иже не крестится двема перстома, яко и Христос, да будет проклят» (Бенешевич, II, с. 173).

Таким образом, исторически речь идет о противопоставлении старого и нового греческого обряда; в актуальном сознании эпохи это противопоставление воспринималось, однако, как противопоставление русской и греческой традиции.

⁶ Так, в 1657 г. Никон разрешил старцу Григорию (в миру Иоанну) Неронову служить по старым службникам, не подвергшимся исправлениям никоновских справщиков; при этом Никон заявил: «Обои-де добры — все-де равно, по коим хоцеш, по тем и служи» (Субботин, I, с. 156–157).

⁷ Так, во время диспута с патриархом в 1682 г. старообрядцы спрашивали: «Кая ересь и хула всѣмъ, еже двѣма персты креститесь, Божество и человечество исповѣдовати и въ молитве Сына Божія глаголати? [имеется в виду Иисусова молитва, где вместо «Сыне Божий» стали читать «Боже наш»]. За сіе чесо ради мучити и въ срубахъ жеши? — Патриархъ глагола: мы за крестъ и молитву не мучимъ и не жжемъ, но за то, яко нась еретиками называютъ и святѣй церкви не повинуются, — сожигаемъ; а креститесь кто како хоцеть — двѣма

персты, или трети, или всею рукою. Сіе все едино, токмо бы знаменіе креста на себѣ вообразити; мы о томъ не истязуемъ» (Челобитная Саввы Романова, см.: Кожанчиков, 1862, с. 99). Эта позиция разительного отличается от позиции антиохийского патриарха Макария, сербского патриарха Гавриила и никейского митрополита Григория, которые в 1656 г. объявили двуперстие ересью и всех, кто крестится двумя перстами, предали анафеме (Каптерев, II, с. 526; Смирнов, 1895, с. 48).

⁸ См. об употреблении родительного посессивного до и после никоновской sprawy: Успенский, 1987, с. 302 и сл.

⁹ Отметим, что это исправление может рассматриваться как в текстологическом, так и в языковом ключе. Никоновская редакция дословно соответствует греческому тексту Символа веры, и таким образом отсутствие союза в исправленном церковнославянском тексте мотивируется отсутствием союза в исходном греческом тексте. Между тем, оппоненты Никона считали, что в церковнославянском языке, в отличие от греческого, не может быть бессоюзного сочетания однородных членов: бессоюзие, по их мнению, предполагает либо подчинение, либо примыкание, т. е. неравноправность соединяемых членов — в таком ответственном тексте, как Символ веры, это существенно меняет смысл. См.: Матъесен, 1972, с. 45–46; Успенский, 1987, с. 314–316.

¹⁰ Точно так же в споре иконоборцев и иконопочитателей проявилось не столько различное отношение к иконе как таковой, сколько различное отношение к сакральному знаку.

¹¹ Обсуждаемые Авраамием нововведения в ряде случаев не вошли в окончательную никоновскую редакцию «Символа веры», т. е. отражают промежуточную стадию исправления.

¹² Ср. ответ Симеона Полоцкого в «Жезле правления»: Симеон Полоцкий, 1667, л. 151 (обличение и возобличение 70-е).

¹³ См. еще об этом в «Послании к неизвестным» Аввакума (Бороздин, 1898, прилож., с. 42), а также в челобитной Никиты Добрынина (Субботин, IV, с. 138, 152; Румянцев, 1916, с. 462, 466–467, 495 и прилож., с. 340, 354). Соответственно, употребление той или иной формы — родительного или дательного падежа — могло осмысляться вообще как диагностический признак правильности или неправильности соответствующего текста: так, Андрей Денисов в своих полемических посланиях отвергает свидетельства некоторых старопечатных книг Юго-Западной Руси именно потому, что в них стоит *во вѣки вѣковъ*, а не *во вѣки вѣкомъ* (Смирнов, 1909б, с. 195); двести лет спустя по той же причине участники Первого собора старообрядцев-поморцев ставят под сомнение певческие тексты эпохи Ивана Грозного (Деяния, 1909, с. 63 второй пагинации).

¹⁴ Характерное обоснование невозможности каких бы то ни было отступлений от канонической формы сакрального текста содержится в ответах старообрядцев Дьяконовского согласия на вопросы архиепископа Нижегородского и Алаторского Питирима 1719 г. (так называемые «Питиримовы» или «Керженские», или «Дьяконовские» ответы; автором этого сочинения считают Андрея Денисова). Говоря о изменениях текста и, в частности, о изменениях языка, вызвавших раскол, старообрядцы заявляют: «Не дивно же ты буди и о сомнѣнїи нашемъ, еже имѣемъ о новоположенїихъ вашихъ. Аще бо священный отецъ Спиридонъ, епископъ Тримифїйскїй, и не стерпѣ единыя рѣчи премѣненїя, егда Трифилїй епископъ, уча въ церкви, премѣни рѣчь евангельскую въ сказанїи, юже рече Христосъ къ разслабленному, *возми ложе свое*. Тогда святой Спиридон разгнѣвася на него и обличи его рекъ: „Или ты мнишися лучши быти глаголавшаго: *возми одрѣ свой*“. И то рекъ, избѣжалъ отъ ревности изъ церкви, ревнуя о Христовомъ словеси, хитростїю риторѣ Трифилїа примѣненномъ. . . Кольми паче намъ сомнительно есть о толикихъ множайшихъ возновствованїихъ, боящимся церковныхъ запрещенїй, еже приложити не премѣнити, ниже отложить что, крепцѣ утвержающихъ» (Керженские ответы, 1906, с. 179–180). Между тем, в сочинении чудовского инока Евфимия «О исправлении в прежде печатаныхъ книгахъ Минеахъ некихъ бывшихъ погрешенїй в реченїихъ» 1692 г. необходимость точного воспроизведения минейного текста мотивируется следующим образом: «Елико бо житїе святыхъ лучшее, толико ихъ и словеса нашихъ лучша словесъ и дѣйствителнѣйша сут[ь]» (Никольский, 1896, с. 61).

¹⁵ Относительно исправления ошибающегося чтеца во время богослужения см., в частности, свидетельства Павла Алеппского (Павел Алеппский, IV, с. 126) и дьякона Федора (Субботин, VI, с. 229–230).

¹⁶ Для характеристики отношения древнерусского писца к переписываемому им тексту показательно предисловие к сборнику житий святых отцов из библиотеки митрополита Иоасафа Скрипицына первой пол. XVI в., которое, по мнению С. П. Розанова, принадлежит самому Иоасафу (РГБ, собр. Московской Духовной Академии, № 684): «Писахъ же съ разныхъ списковъ тщася обрѣсти правыи. И обрѣтохъ въ спискѣхъ онѣхъ многа неисправлена. И елика възможна моему худому разуму, сіа исправляхъ, а яже невозможна, сіа оставляхъ, да имущїи разумъ больше насъ, тїи исправятъ неисправленная и наполнятъ недостаточная. Азъ же что написахъ, и аще кая обрящутся въ нихъ несогласна разуму истины, и азъ о сихъ прощенїа прошу. А хто имать сіа преписовати или прочитати, да не преписуетъ тако, ни прочитаеть, но истинное да пишеть и глаголетъ, еже есть угодно Богу и полезно души, понеже и азъ грешный тако хошу. И не токмо же еже

здѣ написахъ, но и индѣ что писахъ и глаголахъ, и аще что обрящется въ тѣхъ негодно Богу и неполезно души, ради моего неразуміа и невѣжества, — и о сихъ молю, да не творить кто тако, но лучше да творить, еже есть благоугодно Богу и полезно души. И азъ о семъ радуюся и тако благодатіею Божіею прилагаю сіа, отъемля вину ищущим вину на вред души» (см.: Розанов, 1930, с. 280). Этот текст дословно воспроизводит затем Арсений Глухой в предисловии к переписанному им Каноннику 1616 г. (см.: Иларий и Арсений, II, с. 55–56, № 281); аналогичный текст можно найти и в других рукописях Арсения Глухого (там же, II, с. 57, № 283; III, с. 48, № 684). (Следует иметь в виду, что как Иоасаф Скрипицын, так и Арсений Глухой были иноками Троице-Сергиевой лавры и рукописи из библиотеки Иоасафа были Арсению доступны.)

Ср. специальное постановление Стоглавого собора 1551 г. о исправлении церковных книг: „... которые писцы по городомъ книги пишут, и вы бы имъ велѣли писати з добрыхъ переводовъ: да написавъ прравили, потом же бы продавали, а не правивъ бы книгъ не продавали. А которой писецъ, написавъ книгу, продасть не исправивъ, и вы бы тѣмъ възбранили с великимъ запрещеніемъ. А кто у него неисъправленную книгу купить, и вы бы тому по тому же възбраняли с великимъ же запрещеніемъ, чтобы вперед такъ не творили. А вперед таковіи обличени будут, продавецъ и купецъ, и вы бы у нихъ тѣ книги имали даромъ безо всякаго зазора“ (Стоглав, 1890, с. 127–128).

¹⁷ См. в этой связи замечания о роли собственных имен в мифологическом сознании: Лотман и Успенский, 1973 (наст. изд., с. 433 и сл.).

¹⁸ Ср., в частности, такие сочинения, как трактат о восьми частях слова, «Беседа о учении грамоте», «Просветитель» Иосифа Волоцкого и «Истины показание к вопросившим о новом учении» Зиновия Отенского. См.: Ягич, 1896, с. 40–41, 47, 362, 385–388; Сухомлинов, 1908, с. 352; Дмитриева, 1979, с. 210, 224, 241, 251, 264; Субботин, VIII, с. 219.

¹⁹ Ср. в этой связи универсальное представление о мысли как о говорении в сердце (Топоров, 1973а, с. 140–141).

²⁰ Эти слова приводит сам Никон в возражениях С. Л. Стрешневу (возражение 26-е, см.: Никон, 1982, с. 650–651; Никон, 1861, с. 490); первая часть этой фразы представляет собой цитату из Евангелия от Луки (XIX, 22). По свидетельству Паисия Лигарида, Никон отказался слушать его речь на латинском языке, заявив, что латынь — это «проклятый язык язычников» (Макарий, XII, с. 452–453). Ср. еще описание этого инцидента у Николая Витсена (Витсен, 1966–1967, с. 209, ср. с. 446).

²¹ По свидетельству Витсена, русские говорили, что «латинский

язык есть язык еретический, поскольку Бог не говорит на этом языке» («De domste Russen seggen: de Latijnse tael is een ketterse tael, wyl Godt die niet spreeckt» — Витсен, 1966–1967, с. 446). Это высказывание, по-видимому, следует понимать именно в том смысле, что латинский язык неадекватно передает то, чему учит Христос.

²² Ср. противопоставление греческого и церковнославянского языков, с одной стороны, и латинского языка, с другой, у Захарии Копыстенского в его предисловии (1623 г.) к переводу толкований Златоуста на послания апостола Павла: греческий и церковнославянский признаются здесь языками, адекватно выражающими православную богословскую мысль, тогда как латинский язык, по мнению Захарии Копыстенского, не способен передать содержание такого рода. «Мает . . . языкъ Славенскій такову в собѣ силу и зацность, же языку Грецкому якобы природне согласуетъ, и власности его съчиняется, — пишет здесь Захария Копыстенский, ссылаясь, в частности, на сходство в образовании сложных слов, а также в системе склонения. — «Отколь беспечнѣйшая есть речъ и увѣреннѣйшая филозофію и Теолюгію Славенскимъ языкомъ писати и з Грецкаго переводити, нѣжли Латинскимъ: который оскудный есть, же такъ реку до трудныхъ высокихъ и Богословныхъ речій недоволеный и недостаточный» (Титов, 1916–1918, Прилож., с. 74).

²³ Аргументация превосходства церковнославянского языка над латынью восходит здесь к сказанию «О писменех» черноризца Храбра, очень популярному у русских книжников XV–XVII вв. См. подробнее ниже, примеч. 41.

²⁴ Любопытно, что в дальнейшем этот же Лукьян Голосов славится своим знанием латыни (см.: Витсен, 1966–1967, с. 176–177, 211, 221; Рейтенфельс, 1905, с. 98–99); при этом Рейтенфельс указывает, что познания в латыни принесли Голосову «много беспокойства и несчастья» (с. 160). С 1653 г. Лукьян Голосов является дьяком Патриаршего разряда, т. е. служит под непосредственным началом Никона; в 1680-е гг. он сочиняет вирши в духе Симеона Полоцкого; несомненно, таким образом, что он становится в конце концов приверженцем никоновских культурных реформ. См. о нем: Богоявленский, 1946, с. 247; Веселовский, 1975, с. 122–123; Панченко, 1973, с. 110–111.

²⁵ Эти высказывания дошли до нас в составе «Дела по доносу чернеца Саула на бояр Ивана Васильевича Засецкого, на Луку Тимофеева, сына Голосова, да Благовещенского собора на дьячка Константина Иванова, что они к нему в келью приходили и про еретичество говорили» (см. об этом деле: Соловьев, V, с. 491–492; Макарий, XI, с. 134–136; Харлампович, 1914, с. 135–136).

Ср. в этой связи челобитную Стефана Вонифатьева от 10 октября 1650 г. с просьбой сослать в монастыри учеников Греко-Латинской

школы Ивана Засецкого с товарищами, отказавшихся изучать латинский язык (Румянцева, 1986, с. 35).

²⁶ Ср. позднейшее обыгрывание западного (латинизированного) произношения имени «Иов» в поэме Я. Б. Княжнина «Попугай» (1788–1790 гг.): «Уж стал уметь язык вертеть по-молодечки // И имя Иова горланить по-немецки». Что имеется в виду, совершенно ясно из контекста, ср. несколько выше в той же поэме: «Пустил слов токи сильны, скоры // Кончая все на *матъ*» (Княжнин, 1961, с. 710–711).

²⁷ Относительно возможного автора данного сочинения высказывались разные мнения; обычно называют инок Евфимия или Николая Спафария. См.: Каптерев, 1889, с. 89–96; Миркович, 1878, с. 31, примеч. 2; Браиловский, 1889, с. 280–281, примеч. 1; Сменцовский, 1899, с. 32; Михайловский, 1900, с. 4–11; Флоровский, 1949, с. 123.

²⁸ В этом последнем сочинении, между прочим, отмечается особая опасность латыни в качестве первого иностранного языка — при том, что знающему греческий язык знакомство с латынью повредить уже не может: «а по греческомъ ученіи, хотящему не вредительно учиться и латинскому, а въ первыхъ латинскому языку учиться веліе опасеніе, яко да не латинскимъ языкомъ подкралася тайна и вѣра и обычай латинской, какъ видимъ въ разныхъ народѣхъ, наипаче въ французскомъ, зане ничего не премѣняетъ челоувѣка и нравы сице, яко странное ученіе» (Каптерев, 1889, с. 96). Мысль о том, что не следует знать латинский без греческого высказывалась также братьями Лихудами в «Акосе» 1687 г. (Прозоровский, 1896, с. 562–563; Сменцовский, 1899, с. 274–275) и затем чудовским иеродиаконном Дамаскиным в его возражении на сочинение Гавриила Домецкого, 1704 г. (Образцов, 1865, с. 91).

²⁹ Петр подписывался *Petrus* (*Petros*) или *Piter*. О восприятии Петра как Антихриста см.: Успенский, 1976 (наст. изд., с. 71 и сл.).

³⁰ Новая форма *Иисус*, введенная при Никоне (вместо старой *Исус*), могла рассматриваться старообрядцами как наименование Антихриста. См.: Смирнов, 1898, с. 041; Успенский, 1989, с. 214 (наст. изд., т. II).

³¹ Ср. в этой связи дело о письменном договоре с сатаной 1725 г.: договор был написан кровью и «латинским диалектом» (Перетц, 1907, с. 37–39); Витсен (1966–1967, с. 444) сообщает о случае, когда человек, знавший латынь и обладавший глобусом, был обвинен в колдовстве и высечен кнутом.

Сходным образом могли реагировать старообрядцы на титул *император*, который Петр принимает в 1721 г. Так, основатель страннического согласия Евфимий заявлял в 1784 г.: «Понеже Петр не принят

на ся царскаго имени; восхоте по римске именоватися император» и делал отсюда вывод о сатанинской природе Петра (Кельсиев, IV, с. 253); в 1855 г. старообрядец федосеевского согласия И. М. Ермаков показал на следствии: «Императором Александра Николаевича не признаю, а признаю его царем. Титул же императорский . . . Петром великим заимствован от нечестивого сатанинского папы Римского. Титул император значит Перун, Титан или Дьявол» (там же, I, с. 220).

³² Между тем Сумароков в «Слове похвальном о Государе Императоре Петре Великом. . .» (1759 г.) писал, что до Петра «учиться языкамъ народовъ не православнаго закона почиталось суевѣрами учиться безбожію: а во дни Петра Великаго Латинской языкъ, который суевѣрами для разделѣнія Римской съ Греческою церковію проклятымъ почитался, сами духовныя зная, а помощію онаго въ учении просвѣщаяся, посреди храмовъ Вышняго слово Божіе проповѣдывали» (Сумароков, II, с. 222–223).

³³ В дневнике С. Маскевича сообщается (под 1611 г.) о боярине, который тайно учил латинский и немецкий языки: боярин Федор Головин рассказал Маскевичу, «что у него был брат, который имел большую склонность к языкам иностранным, но не мог учиться им; для сего тайно держал у себя одного из немцев, живших в Москве; нашел также поляка, разумевшего язык латинский; оба они приходили к нему скрытно в русском платье, запирались в комнате и читали вместе книги латинские и немецкие» (Устрялов, I, с. 55–56).

³⁴ В Привилегии на Академию, составленной в 1682–1685 гг. и врученной царевне Софье Алексеевне 25 января 1685 г., изучение иностранных языков строго ограничивалось рамками учреждаемого училища: под страхом конфискации имущества воспрещалось учить языки самостоятельно (ДРВ, VI, с. 409). Итак, изучение иностранных языков даже и с учреждением специальных училищ продолжает рассматриваться как опасное дело, требующее крайней осторожности.

³⁵ По свидетельству Георгия Давида, в 1686 г. иезуиту Шмиту (Ioannes Schmid) грозило изгнание именно за то, что он учил боярских детей латыни «дабы с латинской грамотой не внедрилась и латинская вера» («ne cum litteris et latinam instillet Religionem» — Давид, 1965, с. 46). Соответственно, Федор Поликарпов, издавая в 1701 г. славяно-греко-латинский букварь считает нужным предупредить читателя: «Аще же и римская, просто латинская писмена симъ пропечатана зрятся, и та не ко вреду» (Поликарпов, 1701, предисловие, л. 3 об.); букварь этот был составлен по распоряжению Петра (см. там же, л. 3).

³⁶ Возможно, именно этот эпизод имеет в виду Самуил Коллинз, который сообщает, что в 1560 г. в Москве было организовано училище

латинского языка, но московское духовенство его уничтожило (Коллинз, 1846, с. 1): Коллинз, скорее всего, ошибается в дате.

³⁷ Нельзя не вспомнить в этой связи стихотворение Мандельштама, относящееся к изучению иностранных языков: «Не искушай чужих наречий, но постарайся их забыть. . .». Стихотворение Мандельштама посвящено, вообще говоря, другой теме, но замечательно, что чуткий к слову поэт вводит религиозную терминологию, обыгрывая именно религиозные коннотации этой темы: он употребляет глагол *искушать*, но всякое искушение — от дьявола. Образ Мандельштама очень традиционен — он соответствует традиции, согласно которой изучение языков — это именно греховное искушение, уводящее от Богооткровенного Слова. . .

³⁸ Говоря о «природном русском» языке, Аввакум имеет в виду язык церковнославянский, который он не противопоставляет в данном случае русскому разговорному языку. Действительно, в качестве фразы на «русском» языке фигурирует церковнославянское молитвенное обращение («Господи, помилуй мя грѣшнаго!»). Наименование церковнославянского языка «русским» вполне обычно для великорусских книжников.

³⁹ Исключительно показательна в этом смысле книга «Рафли», представляющая собой руководство по гаданию и астрологии, составленное в 1579 г. Иваном Рыковым («Учение рафлем, сииречь святам разным странным, преведено по словенскому языку»). Составитель этой книги вполне отдает себе отчет в языческом происхождении излагаемого в ней учения, однако исходит из того, что это учение освящается «словенским языком», на котором оно изложено. Описывая процедуру гадания древних языческих мудрецов, Иван Рыков переводит «языческие именованія» на «словенский язык» и рекомендует своему собеседнику: «Ты же брате, кир Иоанне, отложи от себе всякое сие языческое мудрование и живи в премудрости слова слога словенска, ищи помощи от создателя своего Бога» (Турилов и Чернецов, 1985, с. 299); ср. здесь типичные заголовки: «Имена и указ . . . с языческаго именованія на словенский язык»; «святцы арапския . . . переведены по словенски» и т. п. (там же, с. 303, 308, 309). Итак, предполагается, что языческое учение как бы воцерковляется, будучи переведено на церковнославянский язык, — самый способ выражения обеспечивает правильность содержания. Вполне закономерно поэтому, что мы находим здесь цитаты из Священного писания и молитвословия, инкорпорированные в языческий по своему происхождению текст.

⁴⁰ Совершенно так же церковнославянская грамота может именоваться в былинах «святой», «Господней», «Божьей» (Марков, 1901, с. 256, 269, 297).

⁴¹ Существенно в этом плане, что подобно московским книжникам, Иван Вишенский может противопоставлять церковнославянский язык не только латинскому, но также и греческому: «Тако да знаете, як словенский язык пред Богом честнѣйшии ест и от еллинскаго и латинскаго», — заявляет он в своей «Книжке» (Иван Вишенский, 1955, с. 24).

Мнение о том, что церковнославянский язык святее греческого, восходит к известному сказанию «О писменех» черноризца Храбра; аргументация Храбра сводится к тому, что греческий язык был создан язычниками, а церковнославянский — святыми апостолами (Кириллом и Мефодием). К этому аргументу нередко апеллируют русские авторы; так, уже Епифаний Премудрый в Житии Стефана Пермского утверждает вслед за Храбром: «Русская грамота честнѣйши есть Еллинскіѣ: святѣ бо мужь сътвориль ю есть, Кирила реку философа; а Греческую алфавиту Елині некрещени, погани суще, составили суть» (Кушелев-Безбородко, IV, с. 153). Это мнение получает особое значение после Флорентийской унии (1439 г.) и последующего падения Константинополя (1453 г.), когда русские начинают считать, что греки повреждены в вере; при этом крушение Византийской империи воспринимается именно как наказание за измену православию (см.: Успенский, Восприятие истории... — наст. изд., с. 100–102). В оригинальном русском сочинении, известном под названием «Сказание о славянской письменности», которое вошло в состав Толковой Палеи 1494 г., русская грамота, наряду с русской верой, признается богооткровенной и независимой от греческого посредства: «еже вѣдомо всѣмъ людемъ буди, яко рускій языкъ ни откуда приа вѣры святыя сея; и грамота руская никімъже явленна, но токмо самим Богомъ Вседержителемъ, Отцемъ и Сыномъ и Святымъ Духомъ. Володимеру Духъ Святыи вдохнулъ вѣру прияти, а крещеніе от грекъ...; а грамота руская явленна Богомъ и дана въ Корсунѣ русину, от негоже научися Костянтинъ Философъ, оттуду же сложив и написавъ книги рускимъ языкомъ... Той же мужъ живяше благовѣрно, постомъ, молитвами въ чистой вѣры, единъ от руского языка явися прежде хрїстіяны, невѣдомъ же никимъ отиюд [т. е. откуда] есть» (Мареш, 1963, с. 174–175). То, что церковнославянские книги переведены святыми, является для Зиновия Отенского аргументом против исправлений Символа веры, предложенных Максимом Греком (Зиновий Отенский, 1863, с. 961–967).

Отголоски сочинения Храбра мы нередко встречаем у старообрядческих авторов — в частности, у инока Савватия или у протопопа Аввакума в их обращениях к царю Алексею Михайловичу (Успенский, 1987, с. 233–324); ср. также цитированные выше вирши XVII в., приписываемые Ивану Наседке.

⁴² Формы 2-го и 3-го лица единственного числа совпадают в па-

радигмах аориста и имперфекта, и таким образом форма *бысть* может означать как «ты был», так и «он был». Именно поэтому никоновские справщики вводят перфектную форму (типа *быль еси*) в качестве формы 2-го лица; тот же принцип разрешения омонимии нашел отражение в грамматической традиции XVI–XVII вв. — в частности, у Максима Грека, а также в грамматике Мелетия Смотрицкого, на которую непосредственно ориентируются справщики. См.: Успенский, 1987, с. 151 и сл.

⁴³ См. еще об этом в челобитной инокка Антония царю Алексею Михайловичу (Субботин, VIII, с. 116). Имеется в виду следующая фраза в одном из светильнов отредактированного издания «Шестоднева»: «Яко Христось воскресе, никто же да не вѣруеть» (Шестоднев, 1660, л. 248 об., Шестоднев, 1663, л. 259 об.).

⁴⁴ Ср. послание митрополита Фотия псковским священникам (первой половины XV в.): «А что ми, сынове, пишете, что который человек нем родится, дати ли ему святое причастие: ино, сынове, познав его житие и како будеть было прихождение его к церкви божией, ино разсуди и святое причастие дати» (РФА, III, № 136, с. 500). Необходимо иметь в виду, что исповедь и причастие непосредственно связаны в русской литургической практике, т. е. причащение всякий раз предполагает предшествующую исповедь.

Соответственно, в русских требниках XVI — первой половины XVII в. мы встречаем специальные статьи: «Разрешение немому человеку и глухому» или «Чин како исповедати глухого или немого, не умеющим сам о себе отвещати» и т. п. (Алмазов, III, с. 8–9 второй пагинации). Подобная статья имеется в печатном московском Требнике 1639 г., однако отсутствует уже в Требнике 1651 г. Ср. еще: Булгаков, 1913, с. 1102–1103.

⁴⁵ Ср. в Требнике Петра Могилы 1646 г.: «Аще больнаго глас и глаголанье в самом исповедании или пред зачатием исповедания престанет, помаванием или инеми киими знамении, поелику возможет, иерей грехи кающагося да тщится познати. . . » (ч. I, с. 345; ср.: Алмазов, II, с. 446).

⁴⁶ Совершенно так же было не принято при крещении называть Иисусом в честь Христа или Марией в честь Богоматери, а также давать имена наиболее почитаемых святых. См.: Успенский, 1969, с. 39–40.

⁴⁷ Выражение *тропический разум* представляет собой кальку с латинского *sensum tropicum*.

⁴⁸ Так, когда в 1704 г. по случаю завоевания Ливонии был устроен триумфальный въезд Петра в Москву, Иосиф Туробойский, префект

московской Славяно-греко-латинской академии, составивший описание этого триумфа, специально объясняет, что данная церемония, несмотря на широкое употребление религиозных символов, не имеет религиозного значения; Туробойский подчеркивает метафоричность употребляемых образов и настаивает вообще на необходимости и законности метафорического подхода к смыслу, отмечая наличие метафор в Св. Писании: «Известно тебе буди, читателю любезный, и сие, яко обычно есть мудрости рачителем инем, чуждым образом вещь вообразати. Тако мудролюбцы правду изобразуют мериллом, мудрость оком яснозрительным, мужество столпом, воздержание уздою. Сие же не мни быти буйством неким и кичением дмящагося разума, ибо в писаниих Божественных тожде видим» (Гребенюк, 1979, с. 154–155).

⁴⁹ Справедливости ради следует отметить, что в данном случае и сам Никон был противником новой манеры иконописания: он не признавал подобные изображения иконами и приказывал их уничтожать или же переписывать (см., в частности, свидетельство Павла Алеппского, III, с. 136–137). Это объяснялось тем, что «тѣ иконы написаны были не по отеческому преданію съ папезского и латынскаго переводу», т. е. по образцу католических картин (см.: Гиббенет, II, с. 473–475; Гиббенет, I, с. 20, примеч. 1; ср. также: Соловьев, V, с. 629–630). Как видим, позиция Никона в общем не отличается в данном случае от позиции Аввакума; таким образом, отношение к языковому и к визуальному знаку у Никона не совпадало.

⁵⁰ Ср. еще в старообрядческом сборнике поучений XIX в.: «Образы святыя пишут неподобно: очи с лузгами, за плотію жирны и дебелы, ризы немецкия» (Лилеев, 1880, с. 55; ср.: Шляпкин, 1891, с. 61). Слово *лузг* означает «стык глазных век у носа, глазной куток» (Даль, II, стлб. 271).

⁵¹ Термин *многогласие* как литургический термин, относящийся к практике богослужения, не следует смешивать с собственно музыкальным термином *многоголосие*, означающим полифонию.

⁵² До XII в. в русском языке звуки *ѣ* и *ѝ* произносились как особые редуцированные гласные. Затем происходит существенная перестройка фонетической системы, когда в одних позициях (в так называемых сильных слогах) они переходят в гласные полного образования, а именно *ѣ* в *е*, *ѝ* в *и*, а в других позициях (в так называемых слабых слогах) — исчезают. Этот процесс, начавшийся в живом разговорном языке, отражается на церковном чтении; между тем в церковном пении прояснение редуцированных в принципе может наблюдаться во всех слогах (как в сильных, так и в слабых). Это обусловлено консервативностью церковных распевов: поскольку после падения еров (в слабых слогах) сократилось количество слогов, певческая традиция, в которой сокращение числа слогов привело бы к искажению мелодии,

разошлась с традицией чтения, т. е. одни и те же слова стали произноситься по-разному в чтении и в пении. См.: Успенский, 1988а (наст. изд., т. III).

⁵³ См. о выступлениях против единогласия: Белокуров, 1894; Каптерев, 1908; Распросные речи. . . 1861, с. 394–395; о выступлениях против наречного пения: Успенский, 1971, с. LXVII–LXIX.

⁵⁴ Не случайно в этот же период — именно во второй половине XVII в. — в русской церкви появляется проповедь. См.: Успенский, 1987, с. 282–283; ср. еще в этой связи: Шляпкин, 1891, с. 103, 108; Никольский, 1901, с. 4–5.

⁵⁵ См. об этом, например, в послании Кирилла Белозерского к князю Андрею Дмитриевичу Можайскому (начала XV в.): «А в церкви стойте, господине, съ страхомъ и трепетомъ, помышляюще въ себѣ аки на небеси стояще: занеже, господине, церковь наречется земное небо, в нейже съвершаются Христова таинства» (Буслаев, 1861, стлб. 930) или в поучении под именем цареградского патриарха Никодима: «В церковь же приходяще, предстоим со страхом Божиим, не беседующе, ни шепчуще, ни дремлюще, но якоже ангели на небесех со страхом предстояще престолу Божию, ибо церковь второе небо есть и олтарь престол Божий есть» (РФА, III, № 144, с. 523). Ср. аналогичные указания Стоглавого собора 1551 г. относительно поведения в церкви: «. . . съ страхомъ и с трепетомъ. . . , ничто же земнаго помышляюще, аки на небѣсѣхъ мняще стоять. Занеже святая церковь второе небо именуется. . . » (Стоглав, 1890, с. 160). Эти высказывания восходят, по-видимому, к словам тропаря, который поется на утрене за великопостной службой: «В храмъ стояще славы твоя на небеси стояти мнимъ» (Октоих, II, л. 105; ср. греческий текст: Октоих, 1857, с. 247). Еще послы Владимира Святого, согласно «Повести временных лет», свидетельствуют, что во время византийской литургии они чувствовали себя не на земле, а на небесах (ПСРЛ, I, 1, 1926, стлб. 108); в таких же терминах описывает затем (в 1200 г.) богослужение в константинопольской св. Софии и новгородский архиепископ Антоний (Антоний, 1899, с. 20). В анонимном «Поучении детем духовным от отца духовна на пользу слышащим душеполезно зело» читаем: «Церковь . . . именуется небо, олтарь же яко престоль есть вышняго Бога, служители церковнии яко ангели Божии» (Смирнов, 1913, прилож., с. 215). Ср. у Симеона Солунского: «преддверие храма — земное, храм — небо, а святѣйший алтарь — преднебесье» (Писания, III, с. 11). Между тем, Иоанн Златоуст говорит в слове «О священстве»: «Богослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному» (Писание отцов. . . , с. 7).

⁵⁶ Сравнение церковного пения с пением небесным мы постоянно находим у византийских авторов — таких, например, как

Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник или Иоанн Златоуст. Ангельское пение предстает здесь как архетип пения, звучащего при богослужении; отношение церковного и небесного пения соответствует, таким образом, отношению образа и первообраза в иконописном изображении. См.: Владышевская, 1990.

⁵⁷ Так, вставные слоги *на-не-на* и т. п. (так называемые «аненайки») иногда получают специальное толкование у старообрядческих певцов, которые считают, что здесь передается речь Богородицы; в частности, «аненайки» в благовещенском величании интерпретируются как Богородицино ликование (Успенский, 1971, с. LXX). Аналогичное в принципе толкование отмечается и у греческих певцов (Вознесенский, I, с. 103; Преображенский, 1924, с. 37).

Ср. полемические возражения против глоссолалических попевок — в частности, «хабув» и «аненаек» — в «Мусикии» Иоанникия Коренева (второй пол. XVII в.): «могутъ ли ангели съ тобою пѣти твои *агати, абувы въ церкви*», «еда ли Богъ послушаетъ твоихъ *абувъ, хабувъ, агатей, аненайковъ*» и т. д. (Смоленский, 1910, с. 48–49, ср. с. 37 и сл.).

⁵⁸ Ориентация древнего церковного искусства на Бога, а не на человека проявляется и в архитектуре (ср.: Иоффе, 1944, с. 238–239; Успенский, 1976а, с. 38). Это не всегда учитывают реставраторы, которые могут исходить в своей работе из новых эстетических принципов. Так, реставраторы Дмитровского собора во Владимире в 1837–1839 гг. уничтожили пристройки к этому собору на том, в частности, основании, что на внешних стенах основного здания храма, закрытых пристройками, находились барельефы, недоступные для восприятия. Между тем, исследования недавнего времени показали, что эти пристройки были построены более или менее одновременно с основным зданием (Воронин, I, с. 420–421). То обстоятельство, что соответствующие изображения не были доступны для восприятия, не смущало, очевидно, древнего художника: его интересовало, в первую очередь, не восприятие, а выражение, и сам факт наличия изображения имел объективный смысл, в принципе не зависящий от воспринимающего субъекта.

Цитируемая литература

- ААЭ, I–IV.** Акты, собранные... Археографическою экспедициею имп. Академии наук. СПб., 1836. Т. I–IV.
- Аввакум, 1927.** [Сочинения протопопа Аввакума в изд.:] Памятники истории старообрядчества /Под. ред. Я. Л. Барскова и П. С. Смирнова. Л., 1927. Кн. I. Вып. 1. (РИБ. Т. 39).
- Аввакум, 1979.** Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979.
- Августин, 1814.** *Августин (Виноградский)*. Слово в... праздник Рождества... Иисуса Христа... М., 1814
- Августин, 1814а.** *Августин (Виноградский)*. Слово пред начатием... молебствия по случаю... победы... у Лаона... М., 1814.
- Августин, 1815.** *Августин (Виноградский)*. Речь пред начатием благодарственного... молебствия... по случаю... возвращения... Александра I в Россию... М., 1815.
- Августин, 1816.** *Августин (Виноградский)*. Речь Его Имп. Величеству... Александру Первому по случаю... прибытия в Свято Троицкую Сергиеву Лавру... М., 1816.
- Августин, 1816а.** *Августин (Виноградский)*. Речь... Императору Александру, на случай Высочайшего Его Имп. Величества прибытия в... Москву... М., 1816.
- Августин, 1817.** *Августин (Виноградский)*. Речь... Александру Первому по высочайшем Его Величества прибытия в... Москву... М., 1817.
- Августин, 1856.** *Августин (Виноградский)*. Сочинения... СПб., 1856.
- Авдеева, 1842.** *К. А. Авдеева*. Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Аверинцев, 1972.** *С. С. Аверинцев*. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.
- Адрианова-Перетц, 1958.** *В. П. Адрианова-Перетц*. Афанасий Никитин — путешественник-писатель // Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1958.
- АИ, I–V.** Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. Т. I–V.
- Акентьев, 1991.** *К. К. Акентьев*. К прояснению смысла надписи над конхой св. Софии Киевской // Византийское искусство и литургия. Новые открытия. Краткие тезисы докладов научной конференции, посвященной памяти А. В. Банк (11–12 апреля 1990 г.). Л., 1991.

- Аксакова, 1913.** Дневник В. С. Аксаковой 1854–1855. СПб., 1913.
- Александр, 1964.** *P. J. Alexander.* Historiens byzantins et croyances eschatologiques // Actes du XII^e congrès international d'études byzantines (Ochride, 10–16 septembre 1961). Beograd, 1964. Т. II.
- Александрия, 1965.** Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. / Подгот. изд. М. Н. Ботвинника, Я. С. Лурье, О. В. Творогова. М.–Л., 1965.
- Алексеев, I–V.** *Петр Алексеев.* Церковный словарь. Изд. 3-е. СПб., 1815–1818. Ч. I–V.
- Алексеев, 1862.** *Ф. Алексеев.* Из истории наших духовных школ // Православное обозрение. 1862. Год III, октябрь.
- Алексеев, 1863.** *П. Алексеев.* Рассказ Петра Великого о патриархе Никоне. Всеподданнейшее письмо протоиерея Алексеева к имп. Павлу Петровичу // Русский Архив, 1863. Вып. 8–9.
- Алексеев, 1932.** *М. П. Алексеев.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Введение, тексты и комментарий. Иркутск, 1932. Т. I (XIII–XVII вв.).
- Алексей Михайлович, 1896.** Письма русских государей и других особ царского семейства. М., 1896. Вып. V. Письма царя Алексея Михайловича.
- Алеф, 1985.** *Gustave Alef.* Was Grand Prince Dmitrii Ivanovich Ivan III's „King of the Romans“? // Essays in Honor of A. A. Zimin. [Columbus, 1985].
- Алмазов, I–III.** *А. И. Алмазов.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви: Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. I–III.
- Алмазов, 1884.** *Александр Алмазов.* История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884.
- Альтман, 1936.** *М. С. Альтман.* Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. Л., 1936.
- АМГ, I–III.** Акты Московского государства, изданные императорскою Академиею наук. СПб., 1890–1891. Т. I–III.
- Амвросий, 1827.** История российской иерархии, собранная епископом, бывшим Пензенским и Саратовским, Амвросием [Орнатским], а ныне вновь пересмотренная, исправленная и умноженная. Изд. 2-е. Киев, 1827. Т. I, ч. 1.
- Андреев, 1871.** *В. В. Андреев.* Представители власти в России после Петра I. 2-е изд. СПб., 1871.
- Андреев, 1984.** *Й. Андреев.* Търновската книжовна традиция и идеята за Третия Рим // Търновска книжовна школа. София, 1984. Т. III (Трети международен симпозиум, Велико Търново, 12–15 ноември 1980).
- Андрейчева, 1975.** *Н. И. Андрейчева.* Лексика в характеристике языка древнерусского письменного памятника (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина в сравнении с произ-

- ведениями древнерусской литературы путешествий XIV–XV вв.). Автореферат кандидатской диссертации. М., 1975.
- Аничков, 1914.** *Е. В. Аничков.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. (Записки историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета. Ч. СХVII).
- Антоний, 1899.** Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году /Под ред. Хр. М. Лопарева //Православный Палестинский сборник. СПб., 1899. Т. XVII, вып. 3 (51).
- Апостол 1784 г.** Толковый апостол. Почаев, 1784.
- Арним, I–IV.** *Stoicorum veterum fragmenta / Collegit Ioannes ab Arnim.* Editio stereotypa editionis primae (MCMIII). Stutgardiae, MCMLXIV. Vol. I–IV
- Арранц, 1978.** *Miguel Arranz.* Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantine //Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIV^e semaine d'études liturgiques (Paris, 28 Juin – 1^{er} Juillet 1977). Roma, 1978. (Bibliotheca *Ephemerides Liturgicae*. Subsidia, 14).
- Арранц, 1983.** *Miguel Arranz.* L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de Moscou //Roma, Constantinopoli, Mosca. [Napoli, 1983]. (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. Studi I: Seminario 21 aprile 1981).
- Арранц, 1990.** *Miguel Arranz.* Couronnement royal et autres promotions de cour (Les Sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain, III–1) //ОСР. 1990. Vol. LVI, fasc. 1.
- Артамонова, 1933.** *З. Артамонова.* Неизданные стихи Н. А. Львова //Литературное наследство. М., 1933. Т. 9–10.
- Архив Куракина, I–X.** Архив князя Ф. А. Куракина. СПб.—Саратов—Москва—Астрахань, 1890–1902. Кн. I–X.
- Афанасий Никитин, 1948.** Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. /Под ред. Б. Д. Грекова и В. П. Адриановой-Перетц. М.–Л., 1948.
- Афанасий Никитин, 1958.** Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. /Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.–Л., 1958.
- Афанасий Никитин, 1986.** Хождение за три моря Афанасия Никитина /Под ред. Я. С. Лурье и Л. С. Семенова. Л., 1986.
- Афанасий Холмогорский, 1682.** [Афанасий, архиепископ холмогорский]. Увет духовный. М., 1682.
- Афанасьев I–III.** *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. I–III.
- Бабенчиков, 1933.** *М. Бабенчиков.* Портрет Пугачева в Историческом музее //Литературное наследство. М., 1933. Т. 9–10.

- Бадаланова-Покровская, 1990.** *Ф. К. Бадаланова-Покровская.* «Основание царства» в болгарских средневековых представлениях // *Механизмы культуры.* М., 1990.
- Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1987.** *Ф. К. Бадаланова-Покровская, М. Б. Плюханова.* Средневековая символика власти: Крест Константинов в болгарской традиции // *Труды по русской и славянской филологии (Литературоведение).* Тарту, 1987. (УЗ ТГУ. Вып. 513).
- Бадаланова-Покровская и Плюханова, 1989.** *Ф. К. Бадаланова-Покровская, М. Б. Плюханова.* Средневековые исторические формулировки (Москва/Тырново — Новый Царьград) // *Труды по знаковым системам.* Тарту, 1989. Вып. 23. (УЗ ТГУ. Вып. 855).
- Байер, 1738.** [*Г. З. Байер*]. Краткое описание всех случаев, касающихся до Азова... /Пер. с нем. И. К. Тауберта. СПб., 1738.
- Бакланова, 1951.** *Н. А. Бакланова.* «Тетради» старца Авраамия // *Исторический архив.* М.—Л., 1951. Вып. VI.
- Бакунин, 1917.** *М. Бакунин.* Народное дело: Романов, Пугачев или Пестель. М., 1917.
- Балов и др., I—IV.** *А. Балов, С. Я. Дерунов, Я. Ильинский.* Очерки Пошехонья. Ч. I—IV // *Этнографическое обозрение.* 1897—1901. Кн. XXXV—LI (ч. I — 1897, кн. XXXV, № 4; ч. II — 1898, кн. XXXIX, № 4; ч. III — 1899, кн. XL—XLI, № 1—2; ч. IV — 1901, кн. LI, № 4).
- Банк, 1966.** *А. В. Банк.* Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.—М. [1966].
- Барбиери, 1957.** *Gino Barbieri.* Milano e Mosca nella politica del Rinascimento. Stori delle relazione diplomatiche tra la Russia e il Ducato di Milano nell'epoca sforzesca. Bari, 1957.
- Барлоу, 1980.** *F. Barlow.* The King's Evil // *The English Historical Review.* 1980. Vol. 95, № 374.
- Барсков, 1912.** *Я. Л. Барсков.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.
- Барсков, 1915.** *Я. Л. Барсков.* Переписка московских масонов XVIII века. Пг., 1915.
- Барсов, 1883.** *Е. В. Барсов.* Древне-русские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. М., 1883. Оттиск из ЧОИДР. 1883. Кн. 1.
- Барсов, 1885.** Письма разных лиц знаменитому архиепископу Иннокентию Борису. /Сост. Н. И. Барсов М., 1885.
- Барсуков, I—XXII.** *Н. И. Барсуков.* Жизнь и труды М. П. Погодина СПб., 1888—1910. Кн. I—XXII.
- Басевич, 1866.** Записки о России при Петре Великом, извлеченные из бумаг графа Басевича /Пер. с фр. И. Ф. Аммона. М., 1866.
- Баталов и Вятчанина, 1988.** *А. Л. Баталов, Т. Н. Вятчанина.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI—XVII вв. // *Архитектурное наследие.* М., 1988. Вып. 36 (Русская архитектура).

- Бахтин, 1986. М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986.
- Бекаревич, 1901. Н. М. Бекаревич. Дневники раскопок курганов, произведенных Членами Комиссии в 1895–1899 гг. под руководством Непременного Члена Комиссии Н. М. Бекаревича // Костромская старина. Сборник, издаваемый Костромской губернской ученой архивной комиссией. Кострома, 1901. Вып. V.
- Беквит, 1932. М. W. Beckwith, ed. *Kepelino's Traditions of Hawaii* // Bernice Pauahi Museum. Honolulu, 1932. Bulletin 95. (Bishop Museum Bulletin in Anthropology, 95).
- Белинский, I–III. В. Г. Белинский. Собрание сочинений в трех томах. М., 1948. Т. I–III.
- Белокуров, I–II. С. Белокуров. Арсений Суханов. М., 1891–1892. Ч. I–II. Оттиски из ЧОИДР. 1891. Кн. 1, 2; 1894. Кн. 2.
- Белокуров, 1882. С. В[елокуров]. Материалы: I. Чин избрания, наречения, благовестия, посвящения и шествия около города патриарха Никона. II. Список с настольной грамоты патриарху московскому Никону // Христианское чтение. 1882. № 7–8.
- Белокуров, 1894. [С. А. Белокуров]. Деяние московского церковного собора 1649 года (Вопрос о единогласии в 1649–1651 гг.) // ЧОИДР. 1894. Кн. 4.
- Белослюдов, 1916. А. Белослюдов. К истории «Беловодья» // Записки Западно-Сибирского отделения Русского географического общества. Омск, 1916. Кн. XXXVIII.
- Белоусов, 1980. А. Ф. Белоусов. Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики. Канд. дис. Тарту, 1980.
- Беляков и Белякова, 1992. А. А. Беляков, Е. В. Белякова. О пересмотре эсхатологической концепции на Руси в конце XV века // Архив русской истории. 1992. Вып. 1.
- Белякова, 1982. Е. В. Белякова. К истории учреждения автокефалии русской церкви // Россия на путях централизации. М., 1982.
- Белякова, 1992. Е. В. Белякова. Об одном источнике жития митрополита Ионы (Происхождение чуда о Пафнутии Боровском) // Архив русской истории. 1992. Вып. 2.
- Белякова, в печати. Е. В. Белякова. Учреждение автокефалии русской церкви в политической мысли XV–XVI вв. В печати.
- Бенешевич, I–II. Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича. СПб.–София, 1906–1987. Т. I (СПб., 1906) — II (София, 1987).
- Беранже, 1953. J. Béranger. Recherches sur l'aspect idéologique du principat. Basel, 1953.
- Бергсон, 1920. H. Bergson. Le rêve // H. Bergson. Essais et conférences. 4-ème éd. Paris, 1920.
- Берк, 1973. Peter Burke. L'histoire sociale des rêves // Annales. 1973. Т. 28, № 2.

- Берхгольц, I–IV. Дневник камер-юнкера Ф. В. Берхгольца. 1721–1725 / Пер. с нем. И. Ф. Аммона. М., 1902–1903. Ч. I–IV.
- Бессонов, I–VI. П. А. Бессонов. Калики перехожие. Сборник стихов и исследование. М., 1861–1864. Вып. I–VI.
- Бессонов, 1871. *Петр Бессонов*. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871. Вып. I.
- Благово, 1885. Рассказы бабушки [Е. П. Яньковой (1768–1861)]. Из воспоминаний пяти поколений / Записанные и собранные ее внуком Д. Благово. СПб., 1885.
- Блок, I–II. *M. Bloch*. Feudal Society. London, 1965. Vol. I–II.
- Блок, 1924. *M. Bloch*. Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre // Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg. Paris — Strasbourg. 1924. Fasc. 19.
- Богатырев, 1916. П. Г. Богатырев. Верования великоруссов Шенкурского уезда [Архангельской губернии] // Этнографическое обозрение. 1916. Кн. CXI–CXII, № 3–4.
- Богораз, 1923. В. Г. Богораз (Тан). Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М.–Пг., 1923. Вып. I.
- Богословский, I–V. М. М. Богословский. Петр I: Материалы для биографии. Б. м., 1940–1948. Т. I–V.
- Богоявленский, 1946. С. К. Богоявленский. Приказные судьи XVII века. М.–Л., 1946.
- Бодянский, 1847. Выпись из государевой грамоты, что прислана к великому князю Василию Ивановичу, о сочетании второго брака и о разлучении первого брака чадородия ради. Творение Паисеино, старца Ферапонтова монастыря. [«Повесть о втором браке Василия III». Публикация О. Бодянского] // ЧОИДР. 1847. № 8 (отд. IV).
- Бодянский, 1863. О. Бодянский. Кирилл и Мефодий. Собрание памятников, до деятельности святых первоучителей и просветителей славянских племен относящихся // ЧОИДР. 1863. Кн. 2.
- Болотов, I–IV. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. СПб./Пг., 1907–1918. Т. I–IV.
- Бонавентура, I–IV. S. Bonaventura. Opera omnia. Florentia, 1882–1889. Т. I–IV. Indices. Florentia, 1901.
- Бороздин, 1898. А. К. Бороздин. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1898.
- Браиловский, 1889. С. Н. Браиловский. Отношения Чудовского инок Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву (Страничка из истории просвещения в XVII столетии) // РФВ. 1889. № 4.
- Браун, 1907. *Joseph Braun*. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik. Freiburg im Breisgau, 1907.

- Брейе и Батиффоль, 1920.** *L. Bréhier, P. Batiffol. Les survivances du culte impérial romain.* Paris, 1920.
- Брокгауз и Ефрон, I–LXXXII.** Энциклопедический словарь / Изд. Ф. В. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1890–1904. Т. I–LXXXII (нумерация по полутомам).
- Бубнов и Демкова, 1981.** *Н. Ю. Бубнов, Н. С. Демкова.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвешение от сына духовнаго ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) //ТОДРЛ. 1981. Т. XXXVI.
- Булгаков, 1913.** *С. В. Булгаков.* Настольная книга для священно-церковнослужителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). М., 1913.
- Булгаков, 1946.** *С. Булгаков.* Автобиографические заметки. Париж, [1946].
- Буслаев, I–II.** *Ф. Буслаев.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. I–II.
- Буслаев, 1861.** *Ф. Буслаев.* Историческая христоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861.
- Буссов, 1961.** *Конрад Буссов.* Московская хроника: 1564–1613. М.–Л., 1961. Это сочинение публиковалось в свое время под именем Мартина Бера (см.: Устрялов, I, с. 1–143). Как полагают, Буссов писал свою «Хронику» при участии Бера (см.: Буссов, 1961, с. 35–38).
- Быкова и Гуревич, 1955.** *Т. А. Быкова, М. М. Гуревич.* Описание изданий гражданской печати. 1708 — январь 1725 г. М.–Л., 1955.
- Быкова и Гуревич, 1958.** *Т. А. Быкова, М. М. Гуревич.* Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 — январь 1725 г. М.–Л., 1958.
- Быкова, Гуревич и Козинцева, 1972.** *Т. А. Быкова, М. М. Гуревич, Р. И. Козинцева.* Описание изданий, напечатанных при Петре I: Сводный каталог. Дополнения и приложения. Л., 1972.
- Былинин и Грихин, 1987.** Сатира XI–XVII веков /Сост., вступ.ст., коммент. В. К. Былинина и В. А. Грихина. М., 1987.
- Вальденберг, 1916.** *В. Вальденберг.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерк русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Пг., 1916.
- Вальденберг, 1926.** *В. Вальденберг.* Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности //Византийский временник. 1926. Т. XXIV.
- Вальденберг, 1929.** *В. Вальденберг.* Понятие о тиранне в древнерусской литературе в сравнении с западной //Известия по русскому языку и словесности. 1929. Т. II, кн. 1.
- Ван ден Баар, 1956.** *P. A. Van den Baar.* Die kirchliche Lehre der *translatio imperii Romani* bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Roma, 1956. (Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae

- edita. Vol. LXXVIII. Series Facultatis historiae ecclesiasticae. Sectio B, n. 12).
- Ванеева, 1989.** *Е. И. Ванеева.* Хождение Зосимы к рахманам //Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. II, ч. 2.
- Васильев, 1943.** *A. Vasiliev.* Medieval ideas of the end of the world: West and East //Byzantion. 1942-1943. Vol. XVI.
- Васильевский, 1881.** *В. Васильевский.* Советы и рассказы византийского боярина XI века //ЖМНП. 1881. Июнь-август.
- Ваттс, 1950.** *Pauline Moffitt Watts.* Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus' „Enterprise of the Indies“ //American Historical Review. 1985. Vol. XC, No. 1.
- Вахрос, 1966.** *Igor Vahros.* Zur Geschichte und Folklore der gross-russischen Sauna. Helsinki, 1966. (Folklore Fellows Communications. Vol. LXXXII, No. 197).
- Вебер, 1721.** [*Fr. Chr. Weber*] Das Veränderte Rußland ... Franckfurth, 1721.
- Вебер, 1872.** Записка Вебера о Петре Великом и его преобразованиях. Перевод с нем. с предисл. и примеч. П. П. Барсова //Русский архив. 1872. Вып. 6, 7, 9.
- Вегетий, 1885.** *F. R. Vegetius.* Epitoma rei militaris / Rec. C. Lang. Ed. alt. Lipsiae, 1885.
- Велецкая, 1968.** *Н. Н. Велецкая.* О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах „русса“) //История, культура, фольклор и этнография славянских народов (VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации). М., 1968.
- Вельтман, 1860.** *А. Ф. Вельтман.* Царский златой венец и царские утвари, присланные греческими императорами Василием и Константином первовенчанному В. К. Владимиру Киевскому //ЧОИДР. 1860. Кн. 1 (отд. I).
- Вельяминов-Зернов, I-III.** *В. В. Вельяминов-Зернов.* Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863-1866. Ч. I-III. (Труды Восточного отделения имп. Археологического общества. Ч. IX-XI).
- Вересаев, 1929.** *В. Вересаев.* В студенческие годы //Недра. 1929. Кн. XVI.
- Вернадский, 1928.** *G. V. Vernadsky.* Die kirchlich-politische Lehre der Eranagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII. Jahrhundert // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. 1928. Bd. VI, H. 1/2.
- Вернадский, 1953.** *G. Vernadsky.* The Mongols and Russia. New Haven, 1953.
- Вернадский, 1975.** *В. И. Вернадский.* Размышления натуралиста. М., 1975. Кн. I. Пространство и время в неживой и живой природе.
- Верпо, 1966.** *Pseudo-Kodinos.* Traité des offices /Introduction, texte et traduction par Jean Verpeaux. Paris, 1966. (Le monde byzantin, I).
- Верховской, I-II.** *П. В. Верховской.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государ-

- ства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Ростов-на-Дону, 1916. Т. I–II.
- Веселовский, 1866.** *А. Н. Веселовский.* Данте и символическая поэзия католичества // Вестник Европы. 1866. Т. IV, декабрь.
- Веселовский, 1875.** *А. Н. Веселовский.* Опыты по истории христианской легенды. Гл. I. Откровения Мефодия и византийско-германская императорская сага // ЖМНП. 1875. Ч. CLXXVIII–CLXXIX, апрель–май.
- Веселовский, 1886.** *А. Н. Веселовский.* Из истории романа и повести. Материалы и исследования. СПб., 1886. Вып. 1 (Греко-византийский период). (Сб. ОРЯС. Т. XL, № 2).
- Веселовский, 1891.** *А. Н. Веселовский.* Эпизоды о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия // А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха, XVIII–XXIV. СПб., 1891. (Сб. ОРЯС. Т. LIII, № 6).
- Веселовский, 1947.** *С. Б. Веселовский.* Феодалное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.–Л., 1947. Т. 1.
- Веселовский, 1963.** *С. Б. Веселовский.* Исследования по истории опричнины. М., 1963.
- Веселовский, 1969.** *С. Б. Веселовский.* Исследование по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969.
- Веселовский, 1975.** *С. Б. Веселовский.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975.
- Видаль-Наке, 1960.** *Pierre Vidal-Naquet.* Temps de dieux et des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs // Revue de l'histoire des religions. 1960. Т. CLVII, № 1.
- Вийдалепп, 1969.** *R. Viidalepp.* Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsfördern der magischer Ritus // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3–10 августа 1964 г. М., 1969. Т. VI.
- Вильде, 1954.** Декабрист Михаил Лунин — критик «Истории» Н. М. Карамзина / Публ. и коммент. Л. Я. Вильде. Вступ. ст. М. В. Нечкиной // Литературное наследство. М., 1969. Т. 59.
- Винер, 1961.** *Norbert Wiener.* Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine. 2d ed. New York—London, 1961.
- Виноградов, 1915.** *Г. С. Виноградов.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилго населения Сибири (материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская область, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния // Живая старина. 1915. Год XXIV. Вып. 4 (выход в свет — 1916 г.).
- Виноградов, 1923.** *Г. Виноградов.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири (Восточная Сибирь, Тулуновский уезд, Иркутская губерния) // Сборник трудов профессоров и преподавателей Государственного Иркутского университета. Иркутск, 1923. Вып. 5.

- Виноградов, 1938.** В. В. *Виноградов*. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв. М., 1938.
- Виноградова, 1982.** Л. Н. *Виноградова*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Винтер-Вирц, 1962.** *Paul Winter-Wirz*. Die Fremdwörter in Afanasij Nikitins „Reise über drei Meere“ 1466–1472 // ZFSPH. 1962. Bd. XXX, H. 1.
- Витрам, I–II.** R. *Wittram*. Peter I. Czar und Keiser. Zur Geschichte Peters des Großen in seiner Zeit. Göttingen, 1964. Bd. I–II.
- Витсен, 1966–1967.** *Nicolaas Witsen*. Moscovische reyse 1664–1665. Journaal en aentekeningen / Uitgegeven door Th. J. G. Locher en P. de Buck. 's-Gravenhague. 1966–1967. Deel I–III (Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging. LXVI–LXVIII). Продолжающаяся пагинация во всех трех частях.
- Витте, I–III.** С. Ю. *Витте*. Воспоминания. М., 1960. Т. I–III.
- Владышевская, 1990.** Т. Ф. *Владышевская*. Богодухновенное, англосогласное пение в системе средневековой музыкальной культуры (Эволюция идеи) // Механизмы культуры. М., 1990.
- Власть самодержавная... , 1906.** Власть Самодержавная по учению слова Божия и Православной Русской церкви. М., 1906.
- ВМЧ, оглавление.** Подробное оглавление Великих четиех миней всероссийскаго митрополита Макария, хранящихся в Московской патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892.
- Внутренний быт... , I–II.** Внутренний быт Русского государства с 17-го декабря 1740 г. по 25-е ноября 1741 г., по документам, хранящимся в Московском Архиве Министерства Юстиции. М., 1880–1886. Кн. I–II.
- Водов, 1978.** W. *Vodoff*. Remarques sur la valeur du terme «tsar» appliqué aux princes russes avant le milieu du XV^e siècle // Oxford Slavonic Papers. 1978. New series. Vol. XI.
- Водов, 1980.** W. *Vodoff*. La place du Grand-Prince de Tver' dans les structures politiques russes de la fin du XIV^e et du XV^e siècle // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1980. Bd. XXVII.
- Водов, 1983.** W. *Vodoff*. L'idée impériale et la vision de Rome à Tver' // Roma, Constantinopoli, Mosca / Ed. P. Catalano e P. Siniscalco (Da Roma alla Terza Roma: Documenti e Studi, I). Napoli, 1983.
- Воздвиженский, 1896.** П. *Воздвиженский*. Священное коронование и венчание на царство русских государей с древнейших времен и до наших дней. СПб.–М., [1896].
- Вознесенский, I–II.** Иоанн *Вознесенский*. О пении в православных церквах греческого Востока с древнейших до новых времен. С приложением византийского церковного осмогласия. Кострома, 1895–1896. Ч. I–II.
- Войтович, 1977.** Н. Т. *Вайтовіч*. Баркалабаўскі летапіс. Мінск, 1977.

- Волков, 1973.** М. Я. Волков. Монах Авраамий и его «Послание Петру I» //Россия в период реформ Петра I. М., 1973.
- Вольтер, I–LII.** F. M. A. *Voltaire. Oeuvres complètes* / Éd. L. Moland. Paris, 1877–1885. Т. I–LII.
- Воронин, I–II.** Н. Н. Воронин. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. М., 1961–1962. Т. I–II.
- Ворслей, 1967.** P. Worsley. *Groote Eyland totemism and Le Totémisme aujourd'hui* //The Structural Study of Myth and Totemism /Ed. by E. Leach. Edinburgh, 1967.
- Воскресенский, 1894.** Г. А. *Воскресенский*. Придворная и академическая проповедь в России полтораста лет назад. М., 1894.
- Восстание Емельяна Пугачева.** Восстание Емельяна Пугачева: Сборник документов. Л., 1935.
- Востоков, 1842.** А. *Востоков*. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.
- Выготский, 1956.** Л. С. *Выготский*. Избранные психологические исследования. М., 1956.
- Вяземский, I–XII.** П. А. *Вяземский*. Полное собрание сочинений. СПб., 1878–1896. Т. I–XII.
- Вяземский, 1929.** П. *Вяземский*. Старая записная книжка / Ред. и примеч. Л. Гинзбург. Л., 1929.
- Габучан, 1972.** Г. М. *Габучан*. Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса. М., 1972.
- Гальковский, I–II.** Н. М. *Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М.—Харьков, 1913–1916. Т. I–II.
- Гаммер, 1944.** *William Hammer*. The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages //Speculum. 1944. Vol. XIX.
- Гаске, 1879.** A. *Gasquet*. De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance. Paris, 1879.
- Гваньини, 1578.** *Alexander Gwagninus Veronensis*. Sarmatiae Europaeae descriptio, quae Regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Masoviam, Prussiam, Pomeraniam, Livoniam et Moschoviae, Tartariaeque partem complectitur... [Cracovia], 1578. Цитируется часть, посвященная описанию Московии («Omnium regionum, Moschoviae Monarchae subiectarum...»), которая, как и другие части, имеет самостоятельную фолиацию.
- Гвиччардини, 1926.** *Francesco Guicciardini*. Ricordi politici e civili. Introduzione e note di Adolfo Faggi. Torino, [1926] (Collezione di classici italiani. Vol. XXXI).
- Геворгян, 1953.** История Армении Фавстоса Бузанда /Пер. с древнеармянского и коммент. М. М. Геворгяна. Ереван, 1953.
- Герасимов, 1910.** М. К. *Герасимов*. Словарь уездного Череповецкого говора //Сб.ОРЯС. 1910. Т. LXXXVII, № 3.
- Герберштейн, 1988.** *Сигизмунд Герберштейн*. Записки о Московии /Пер. с нем. А. В. Малеина и А. В. Назаренко. М., 1988.

- Геркман, 1874. *Элиас Геркман*. Историческое повествование о важнейших смутах в государстве русском, виновник которых был царевич князь Дмитрий Иванович, несправедливо называемый самозванцем (Амстердам, 1625) // Сказания Массы и Геркмана о смутном времени в России. СПб., 1874.
- Гиббенет, I–II. *Н. Гиббенет*. Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882–1884. Ч. I–II.
- Гизель, 1778. *Иннокентий Гизель*. Синопсис. СПб., 1778.
- Гиппиус и Эвальд, 1935. Русский фольклор. Крестьянская лирика / Общая ред. М. Азадовского. Вступ. ст. Е. Гиппиуса. Ред. и примеч. Е. Гиппиуса и З. Эвальд. [Л.], 1935.
- Гиффорд, 1926. *E. W. Gifford*. Yuma Dreams and Omens // The Journal of American Folklore. 1926. Vol. 39, № 151.
- Глинка, 1957. *Ф. Н. Глинка*. Избранные произведения. Л., 1957.
- Гнатюк, 1912. *Володимир Гнатюк*. Похоронні звичаї и обряди // Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII.
- Гоголь, I–XIV. *Н. В. Гоголь*. Полное собрание сочинений. М.–Л., 1937–1952. Т. I–XIV.
- Голиков, I–XII. *И. И. Голиков*. Деяния Петра Великого... М., 1788–1789. Ч. I–XII.
- Голиков, 1790–1797, I–XVIII. *И. И. Голиков*. Дополнение к Деяниям Петра Великого. М., 1790–1797. Т. I–XVIII.
- Голиков, 1807. *И. И. Голиков*. Анекдоты, касающиеся до Государя Императора Петра Великого. Изд. 3-е, исправленное, дополненное и умноженное. М., 1807.
- Голикова, 1957. *Н. Б. Голикова*. Политические процессы при Петре I по материалам Преображенского приказа. М., 1957.
- Головкин, 1912. *Ф. Головкин*. Двор и царствование Павла I. М., 1912.
- Голубев, I–II. *С. Голубев*. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883–1898. Т. I–II.
- Голубинский, I–II. *Е. Голубинский*. История русской церкви. М., 1900–1917. Т. I (1-я половина тома, изд. 2-е испр. и доп. М., 1901; 2-я половина тома, изд. 2-е испр. и доп. М., 1904) — II (1-я половина тома. М., 1900; 2-я половина тома. М., 1917); Археологический атлас ко второй половине 1-го тома Истории русской церкви (М., 1906). При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, а арабская — половину тома.
- Голубинский, 1903. *Е. Е. Голубинский*. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.
- Голубинский, 1905. *Е. Голубинский*. К нашей полемике с старообрядцами (Дополнения и поправки к полемике относительно общей ее постановки и относительно главнейших частных пунктов разногласия между нами и старообрядцами). М., 1905.

- Голубцов, 1890. А. Г[олубцов]. Судьба Евангелия учительного Кирилла Транквилиона-Ставровецкого //Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Год XXVIII. 1890. № 4.
- Гольдберг, 1974. А. Л. Гольдберг. Три «послания Филофея» (Опыт текстологического анализа) //ТОДРЛ. 1974. Т. XXIX.
- Гольдблатт, 1991. Harvey Goldblatt. On the Reception of Ivan Vyšenskij's Writings among the Old Believers //Harvard Ukrainian Studies. 1991. Vol. XV, № 3-4.
- Гордон, I-II. Дневник генерала Патрика Гордона, веденный им во время его шведской и польской служб от 1655 до 1661 г. и во время его пребывания в России от 1661 до 1699 г. М., 1891-1892. Ч. I-II. Оттиск из ЧОИДР. 1891. Кн. 4; 1892. Кн. 3.
- Горский и Невоструев, I-III. А. В. Горский, К. И. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. I. Священное писание. М., 1855; Отд. II. Ч. I. Толкование священного писания. М., 1857; Ч. II. Писания догматические и духовно-нравственные. М., 1859; Ч. III. Разные богословские сочинения. М., 1862; Отд. III. Ч. I. Книги богослужебные. М., 1869; Ч. II. Продолжение. М., 1917.
- Горшкова и Хабургаев, 1981. К. В. Горшкова, Г. А. Хабургаев. Историческая грамматика русского языка. М., 1981.
- Грабар, 1936. A. Grabar. L'empereur dans l'art byzantin // Publ. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Paris, 1936. Fasc. 75.
- Грандицкий, 1878-1880. П. Грандицкий. Геннадий, архиепископ новгородский //Православное обозрение. 1878, сентябрь (с. 70-107); 1880, август (с. 640-667), декабрь (с. 706-806).
- Граф, I-II. Arturo Graf. Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo. Torino, 1892-1893. Vol. I-II.
- Граф, 1878. Arturo Graf. La legenda del paradiso terrestre. Torino, 1878.
- Гребенюк, 1979. Панегирическая литература петровского времени /Изд. подготовил В. П. Гребенюк. М., 1979.
- Грешищева, 1911. Е. Грешищева. Хвалебная ода в русской литературе XVIII в. //М. В. Ломоносов / Сборник статей под ред. В. В. Сиповского. СПб., 1911.
- Грибоедов, 1956. А. С. Грибоедов. Сочинения. М., 1956.
- Григорьев, I-III. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. М.—Прага, 1904-1939. Т. I-III. (Т. I. М., 1904; Т. II. Прага, 1939; Т. III. СПб., 1910).
- Гринблат, 1979. Выслоўі. Складзання М. Я. Грынבלата при ўдзеле С. Т. Асташэвіч. Мінск, 1979.
- Гуковский, 1933. Солдатские стихи XVIII века / Публ. Г. Гуковского //Литературное наследство. М.—Л., 1933. Т. 9-10.
- Гуковский, 1936. Г. Гуковский. Очерки по истории русской литературы XVIII века. Дворянская фронда в литературе 1750-1960-х годов. М.—Л., 1936.

- Гуковский и Орлов, 1933. *Г. Гуковский, В. Орлов*. Подпольная поэзия 1770–1800-х годов // Литературное наследство. М.–Л., 1933. Т. 9–10.
- Гуляницкая, 1977. *Г. Гуляницкая*. Последний год // Федор Иванович Шаляпин (Воспоминания). М., 1977. Т. II.
- Гуревич, 1972. *А. Я. Гуревич*. История и сага. М., 1972.
- Гуревич, 1977. *А. Я. Гуревич*. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Труды по знаковым системам, Тарту, 1977. Вып. VIII. (УЗ ТГУ. Вып. 411).
- Гуревич, 1984. *А. Я. Гуревич*. Категории средневековой культуры. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1984.
- Гурьянова, 1980. *Н. С. Гурьянова*. Старообрядческие сочинения XIX в. о Петре I — антихристе // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980.
- Гурьянова, 1982. *Н. С. Гурьянова*. Неизвестный памятник старообрядческой полемики конца XVIII — начала XIX в. об императорской власти // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982.
- Гурьянова, 1983. *Н. С. Гурьянова*. Старообрядческие сочинения XVIII — начала XIX в. о догмате немоления за государя // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983.
- Гурьянова, 1984. *Н. С. Гурьянова*. Старообрядческие сочинения XVIII — начала XIX в. о догмате немоления за государя в федосеевском согласии // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984.
- Гусев, 1974. *В. Е. Гусев*. От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Дабен, 1950. *P. Dabin*. Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne // Museum Lessianum. Section théologique. Bruxelles — Paris, 1950. № 48.
- Давид, 1965. *Georgius David*. Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690) / Ed. by A. V. Florovskij. London — The Hague — Paris, 1965. (Slavistic Printings and Reprintings, vol. LIV).
- ДАИ, I–XII. Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. СПб., 1846–1875. Т. I–XII.
- Даль, I–IV. *Владимир Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2-е. СПб.–М., 1880–1882. Т. I–IV.
- Даль, 1904, I–VIII. *В. Даль*. Пословицы русского народа. . . Изд. 3-е. СПб.–М., 1904. Т. I–VIII.
- Дашкова, I–II. [*Е. П. Дашкова*]. Memoirs of the princess Daschkaw, lady of honour to Cathrine II empress of all the Russias, written by herself, comprising letters of the empress and other correspondence / Ed. from the originals by Mrs. Bradford. London, 1840. Vol. I–II.
- Дейвис, 1975. *Natalie Zemon Davis*. Women on Top. Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe // Natalie

- Zemon Davis. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*. [London, 1975.] То же в изд.: *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society* / Ed. by Barbara A. Babcock. Ithaca — London, [1978].
- Деликанис, I—III. *Καλλιτικός Δελικανής. Πατριαρχικών ἐγγραφῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1902–1905. Τόμος I—III.*
- Дёльгер, 1937. *F. Dölger. Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1937. Bd. LVI, H. 1.*
- Демкова, 1974. *Н. С. Демкова. Из истории ранней старообрядческой литературы // ТОДРЛ. 1974. Т. XXVIII.*
- Демпф, 1962. *A. Dempf. Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. Darmstadt, 1962.*
- Деонна, 1953. *W. Deonna. Le symbolisme de l'acrobatie antique. Berchem — Bruxelles, 1953. (Collection Latomus. Vol. IX).*
- Дергачев, 1990. *В. В. Дергачев. К истории русских переводов Вселенского Синодика // Ирина Дергачева. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII веков (на материале Синодика). München, 1990.*
- Державин, I–IX. *Г. Р. Державин. Сочинения / С объясн. примеч. Я. Грота. СПб., 1864–1883. Т. I–IX.*
- Деяния, I–IX. *Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. М., 1918. Кн. I–IX (арабские цифры после номера книги означают выпуск).*
- Деяния, 1909. *Деяния Первого Всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак... М., 1909.*
- Дидро, I–XVII. *L'Encyclopédie... ou Dictionnaire raisonné des sciences... publié par Mr. Diderot. Paris, 1751–1765. Vol. I–XVII.*
- Дикарев, 1896. *М. А. Дикарев. О царских загадках // Этнографическое обозрение. 1896. № 4.*
- Димитрий Ростовский, I–VI. [*Димитрий Ростовский*]. *Собрание разных поучительных слов и других сочинений... М., 1786. Ч. I–VI.*
- Динцельбахер, 1973. *Peter Dinzelbacher. Die Jenseitsbrücke im Mittelalter. Wien, 1973. (Dissertationen der Universität Wien. 104).*
- Диоген Лаэртский, 1979. *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979.*
- Дмитриев, 1869. *М. А. Дмитриев. Мелочи из запаса моей памяти. М., 1869.*
- Дмитриева, 1955. *Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских. М.–Л., 1955.*
- Дмитриева, 1979. *Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979.*
- Дмитриева, 1989. *Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях Владимирских // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. II (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 2.*

- Дмитриевский, I–III.** *А. Дмитриевский.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев—Пг., 1895–1917. Т. I–III.
- Дмитриевский, 1884.** *Алексей Дмитриевский.* Богослужение в русской церкви в XVI веке. Казань, 1884. Ч. I.
- Дмитриевский, 1907.** *А. А. Дмитриевский.* Древнейшие патриаршие типиконы Святोगробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907.
- Дмитриевский, 1928.** *А. Дмитриевский.* Хождение патриарха Константинопольского на жребяти в неделю ваий в IX и X веках // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. (Сб. ОРЯС. Т. CI, № 3).
- Добровольский, I–IV.** *В. Н. Добровольский.* Смоленский этнографический сборник. СПб.–М., 1891–1903. Ч. I–IV.
- Добровольский, 1897.** *В. Н. Добровольский.* Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями // Живая старина. 1894. Год VII, вып. 3–4 (отд. I).
- Добровольский, 1901.** *В. Н. Добровольский.* Суеверия относительно волков // Этнографическое обозрение. 1901. Кн. LI, № 4.
- Добровольский, 1908.** *В. Н. Добровольский.* «Егорьев день» в Смоленской губернии // Живая старина. 1908. Год XVII, вып. 2 (отд. I).
- Добровольский, 1914.** *В. Н. Добровольский.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Документы ставки Пугачева.** Документы ставки Е. И. Пугачева, повстанческих властей и учреждений. 1773–1774. М., 1975.
- Древние русские пасхалии...** Древние русские пасхалии на осьмую тысячу лет от сотворения мира // Православный собеседник. 1860. Ч. 3.
- ДРВ, I–XX.** Древняя Российская Вивлиофика. Изд. 2-е. М., 1788–1791. Ч. I–XX.
- Дробленкова, 1989.** *Н. Ф. Дробленкова.* Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. II (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 2.
- Дружинин, 1889.** *В. Г. Дружинин.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889.
- Духовные и договорные грамоты...** Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подгот. к печати Л. В. Черепнин. М.–Л., 1950.
- Духовный регламент, 1904.** Духовный Регламент Всепресветлейшего, державнейшего государя, Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. М., 1904.
- Дьяконов, 1889.** *М. А. Дьяконов.* Власть московских государей: Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889.

- Дэвидсон, 1975.** *H. R. Davidson. The ship of the dead //The Journey to the Other World /Ed. by H. R. Davidson. [Cambridge], 1975. (Mistletoe Books. No. 2).*
- Дювернуа, 1894.** *А. Дювернуа. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1894.*
- Евреинов, 1917.** *Н. Евреинов. История телесных наказаний в России, дополненная статьями, запрещенными старым правительством. [Пг., 1917?].*
- Евсевий, I–II.** *Евсевий Памфил. Сочинения ... переведенные с греческого при СПб. Духовной Академии. СПб., 1850–1858. Т. I–II.*
- Евфимий, 1847.** *Оглавление Четиех Миней всероссийского митрополита Макария, хранящихся в московском Успенском соборе, составленное справщиком, монахом Евфимием / С введением В. Ундольского //ЧОИДР. 1847. №4 (отд. IV).*
- Ейтс, 1975.** *Fr. A. Yates. Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century. London–Boston, [1975].*
- Ейтс, 1978.** *Fr. A. Yates. The Art of Memory. Harmondsworth, 1978.*
- Екатерина, 1906.** *Записки императрицы Екатерины II. Пер. с фр. СПб. 1906.*
- Елеонская, 1907.** *Е. Н. Елеонская. Некоторые замечания о роли загадки в сказке /Этнографическое обозрение. 1907. Кн. LXXV, № 4.*
- Елеонская, 1994.** *Е. Н. Елеонская. Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994.*
- Ермолов, I–IV.** *А. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1901–1905. Т. I–IV.*
- Есипов, I–II.** *Г. В. Есипов. Раскольничьи дела XVIII века, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861–1863. Т. I–II.*
- Есипов, 1880.** *Г. В. Есипов. Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880.*
- Ефименко, I–II.** *П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. I–II //Известия имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1877–1878. Т. XXX. Труды Этнографического отдела. Кн. V, вып. 1–2.*
- Ефименкова, 1977.** *Б. Ефименкова. Северные байки. Колыбельные песни Вологодской и Архангельской областей. М., 1977.*
- Ефимов, 1912.** *Н. И. Ефимов. Русь — новый Израиль. Теократическая идеология современного православия в до-Петровской письменности. Казань, 1912.*
- Ефрем, I–VIII.** *Ефрем Сирин. Творения. М., 1848–1853. Т. I–VIII.*
- Ефрем, 1842, I–VIII.** *Sancti patris nostri Ephraemi Syri opera /Accur. D. A. B. Caillau. Paris, 1842. Т. I–VIII.*

- Жданов, 1891.** *И. Н. Жданов.* Повести о Вавилоне и «Сказание о князьях Владимирских» //ЖМНП, 1891, август (с. 247–288), сентябрь (с. 40–101), октябрь (с. 325–368).
- Жданов, 1904.** *И. Н. Жданов.* Слово о Законе и Благодати и Похвала кагану Владимиру //И. Н. Жданов. Сочинения. СПб., 1904. Т. I.
- Жевахов, I–II.** *Н. Д. Жевахов.* Воспоминания. Новый Сад, 1928. Т. I–II.
- Желябужский, 1840.** Записки Желябужского с 1682 по 2 июля 1709. СПб., 1840.
- Живов, 1981.** *В. М. Живов.* Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX в. // Труды по знаковым системам. Тарту, 1981. Вып. XIII. (УЗ ТГУ. Вып. 546).
- Живов, 1982.** *В. М. Живов.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа //Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Живов, 1988.** *В. М. Живов.* История русского права как лингвосемiotическая проблема //Semiotics and the History of Culture. In Honor of J. Lotman. Columbus, 1988. (University of California, Los Angeles. Slavic Studies. Vol. 17).
- Живов, в печати.** *В. М. Живов.* Неизвестное сочинение митрополита Стефана Яворского как памятник церковной мысли эпохи петровских преобразований. — В печати.
- Живов и Успенский, 1973.** *В. М. Живов, Б. А. Успенский.* Центр и периферия в языке в свете языковых универсалий //ВЯ. 1973. № 5. См. наст. изд., т. III.
- Живов и Успенский, 1983.** *Boris A. Uspenskij, Viktor M. Živov.* Zur Spezifik des Barock in Rußland. Das Verfahren der Äquivokation in der russischen Poesie des 18. Jahrhunderts //Slavische Barockliteratur. II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij /Hrsg. von. R. Lachman. München, 1983. (Forum Slavicum. Bd. 54).
- Живов и Успенский, 1984.** *В. М. Живов, Б. А. Успенский.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. //Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984 (ГМИИ им. А. С. Пушкина. Материалы научной конференции. 1982).
- Живов и Успенский, 1987.** *В. М. Живов, Б. А. Успенский.* Царь и Бог. Семiotические аспекты сакрализации монарха в России //Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. См. наст. изд., с. 205–337.
- Житие Прокопия Устюжского.** Житие Прокопия Устюжского. СПб., 1893 (изд. Общества любителей древней письменности. Вып. СIII).
- Жмакин, 1881.** *В. Жмакин.* Нил Полев //ЖМНП. 1881. Ч. ССХVI.
- Жмакин, 1882.** *В. Жмакин.* Один из литературных памятников XVI в. //ЖМНП. 1882. Ч. 221, июнь.

- Жмакин, 1885.** *В. Жмакин.* Иннокентий, епископ пензенский и саратовский. Биогр. очерк. СПб., 1885.
- Жолковский, 1962.** *А. К. Жолковский.* Совещание по изучению поэтического языка (Обзор докладов) //Машинный перевод и прикладная лингвистика. М., 1962. Вып. 7.
- Жуковский, I–XII.** *В. А. Жуковский.* Полное собрание сочинений в 12 томах. СПб., 1902. Т. I–XII.
- Журнал или Поденная записка, 1770.** Журнал или поденная записка, блаженные и вечностойныя памяти государя императора Петра Великаго с 1698 года, даже до заключения Нейштатского мира. СПб., 1770. Ч. I.
- Журналы и протоколы, I–II.** Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906. Т. I–II.
- Забелин, I–II.** *И. Забелин.* История русской жизни с древнейших времен. М., 1876–1879. Ч. I–II.
- Забелин, 1850.** *И. Е. Забелин.* Археологическая находка //Москвитянин. 1850, июнь. № 12, кн. 2 (раздел Наука и жизнь).
- Забелин, 1872–1873, I–II.** *И. Е. Забелин.* Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872–1873. Ч. I–II.
- Завадовский, 1954.** *Ю. Н. Завадовский.* К вопросу о восточных словах в «Хождении за три моря» Афанасия Никитина (1466–1472 гг.) //Труды Института славяноведения Академии наук Узбекской ССР. Ташкент, 1954. Вып. 3.
- Завойко, 1914.** *Г. К. Завойко.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии //Этнографическое обозрение. 1914. Кн. CIV–CIV, № 3–4.
- Завойко, 1917.** *К. Завойко.* В костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914–1916 гг.) //Этнографический сборник. Кострома, 1917. (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. VIII).
- Зарубин, 1932.** Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Приготовил к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932 (Памятники древнерусской литературы. Вып. III).
- Здравосмыслов, 1897.** *К. Я. Здравосмыслов.* Иерархи Новгородской епархии с древнейших времен до настоящего времени. Краткие биографические очерки. Новгород, 1897.
- Зеленин, I–II.** *Д. К. Зеленин.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. I–II. //Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. VIII; Л., 1930. Т. IX.
- Зеленин, 1914.** *Д. К. Зеленин.* Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещерякской. Пг., 1914. (Записки Русского географического общества по отд. этнографии. Т. 41).

- Зеленин, 1914–1916.** Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. I–III. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.
- Зеленин, 1915.** Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Вятской губернии. С приложением шести вотяцких сказок. Пг., 1915. (Записки Русского географического общества по отд. этнографии. Т. 42).
- Зеленин, 1916.** Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки.
- Зеленин, 1927.** D. Zelenin. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927.
- Зеленин, 1934.** Д. К. Зеленин. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок //Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934.
- Зелинский, 1978.** А. Н. Зелинский. Конструктивные принципы древнерусского календаря //Контекст-1978: Литературно-теоретические исследования. М., 1978.
- Зенгер, 1934.** Т. Зенгер. Николай I — редактор Пушкина //Литературное наследство. М., 1934. Т. 16–18.
- Зенер, 1955.** R. C. Zaehner. Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955.
- Зеньковский, 1974.** Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales /Ed., transl. and with an introduction by Serge A. Zenkovsky. Revised and enlarged edition. New York, 1974.
- Зечевич, 1963.** Слободан Зечевич. Десна и лева страна у српском народном веровању //Гласник этнографског музеја у Београду. Београд, 1963. Књ. 26.
- Зечевич, 1966.** Слободан Зечевич. Игре нашег посмртног ритуала // Rad XI-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom. 1964. Zagreb, 1966.
- Зимин, 1948.** А. А. Зимин. Княжеские духовные грамоты начала XVI века // Исторические записки. [М.], 1948. Т. XXVII.
- Зимин, 1976.** А. А. Зимин. Выпись о втором браке Василия III // ТОДРЛ. 1976. Т. XXX.
- Зиновий Отенский, 1863.** Зиновий [Отенский]. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.
- Зобнин и Патканов, 1899.** [Ф.] Зобнин, [С.] Патканов. Список тобольских слов и выражений //Живая старина. 1899. Год IX. Вып. 4 (отд. II).
- Зольникова, 1981.** Н. Д. Зольникова. Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981.
- ЗОРСА, I–XIII.** Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. СПб., 1851–1916. Т. I–XIII.

- Зуммер, 1925.** *В. М. Зуммер.* Проблематика художественного стиля Ал. Иванова: стиль «библейских эскизов» // Известия Азербайджанского гос. университета. Баку, 1925. Т. 2-3. Общественные науки.
- Зызыкин, I-III.** *М. В. Зызыкин.* Патриарх Никон: его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931-1939. Ч. I-II.
- Иван Вишенский, 1955.** *Иван Вишенский.* Сочинения / Подгот. текста, вступ. ст. и комм. И. П. Еремина. М.-Л., 1955.
- Иван Грозный, 1951.** Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.-Л., 1951.
- Иваницкий, 1890.** *Н. А. Иваницкий.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1890. Т. LXIX. Труды Этнографического отдела. Т. XI, вып. 1.
- Иванов, 1850.** *П. Иванов.* Описание государственного архива старых дел. М., 1850.
- Иванов, 1900.** *А. И. Иванов.* Верования крестьян Орловской губ [ернии] // Этнографическое обозрение. 1900. Кн. XL, № 4.
- Иванов, 1964.** *В. В. Иванов.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964.
- Иванов, 1969.** *А. И. Иванов.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969.
- Иванов и Топоров, 1965.** *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов и Топоров, 1967.** *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.* К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белоруссов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып. III. (УЗ ТГУ. Вып. 198).
- Иванов и Топоров, 1970.** *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign Language, Culture / Ed. by A. J. Greimas et al. The Hague — Paris, 1970.
- Иванов и Топоров, 1972.** *Вяч. Усев. Іванаў, У. М. Тапароў.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларуская і славянская мовазнаўства. Да 75-годдзя акадэміка АН БССР Кандрата Кандратавіча Крапівы. Мінск, 1972.
- Иванов и Топоров, 1974.** *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Иванова, 1969.** *А. Ф. Иванова.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- Идея Рима...** L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale Russo/Direzione della ricerca Pierangelo Catalano, Vladimir T. Pašuto. (Идея Рима в Москве XV-XVI

- века. Источники по истории русской общественной мысли /Под ред. П. Каталано, В. Т. Пашуто). Roma, [1993].
- Иконников, 1915.** В. С. *Иконников*. Максим Грек и его время. Историческое исследование. Изд. 2-е испр. и доп. Киев, 1915.
- Иларий и Арсений, I–III.** [*Иеромонах Иларий и иеромонах Арсений*]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878–1879. Ч. I–III.
- Ильин, 1951.** М. А. *Ильин*. Проект перестройки центра московского Кремля при Борисе Годунове //Сообщения Института Истории искусств АН СССР. М., 1951. Вып. I.
- Ильин, 1980.** М. А. *Ильин*. Русское шатровое зодчество: памятники середины XVI века (Проблемы и гипотезы, идеи и образы). М., 1980.
- Ильинский, 1905.** Ф. М. *Ильинский*. Митрополит Зосима и дьяк Федор Васильевич Курицын //Богословский вестник. 1905. Т. III, октябрь.
- Ильминский, 1895.** Н. И. *Ильминский*. Письма. Казань, 1895.
- Иннокентий, 1856.** *Иннокентий (Борисов)*. Слово, произнесенное в Одесском кафедральном соборе . . . по возвращении из Москвы после присутствия там при священнейшем короновании их Имп. Величеств //Христианское чтение. 1856. Ноябрь.
- Иоас. лет.** Иоасафовская летопись /Под ред. А. А. Зимина. М., 1957.
- Иосиф Волоцкий, 1855.** *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. Казань, 1855.
- Иосиф Волоцкий, 1959.** Послания Иосифа Волоцкого/Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.–Л., 1959.
- Иоффе, 1944–1945.** И. И. *Иоффе*. Русский Ренессанс //УЗ ЛГУ. 1944–1945. № 72. Сер. филологических наук. Вып. 9.
- Историческое и правдивое повествование. . .** Историческое и правдивое повествование о том, как московский князь Димитрий Иоаннович достиг отцовского престола [1605 г.] /Чешский текст 1606 г. с предисл. и переводом В. А. Францева. Прага Чешская, 1908. (Старина и новизна. СПб., 1911. Кн. XV). По мнению П. Пирлинга, это сочинение принадлежит А. Поссевину.
- Истрин, 1897.** В. *Истрин*. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897.
- Казакова, 1960.** Н. А. *Казакова*. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.–Л., 1960.
- Казакова и Лурье, 1955.** Н. А. *Казакова*, Я. С. *Лурье*. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XV веков. М.–Л., 1955.
- Калайдович, 1815.** [*К. Калайдович*]. Русские достопамятности. М., 1815. Ч. I.
- Кант, 1910–1975, I–XXVIII.** *Kant*. Gesammelte Schriften. Berlin — Leipzig. 1910–1975. Bd. I–XXVIII

- Кантемир, I–II.** *А. Д. Кантемир.* Сочинения, письма и избранные переводы /Вступ. ст. и примеч. В. Я. Стоюнина. Под ред. П. А. Ефремова. СПб., 1867–1868. Т. I–II.
- Кантемир, 1956.** *Антиох Кантемир.* Собрание стихотворений. Л., 1956.
- Канторович, 1957.** *Е. Н. Kantorowicz.* The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton, 1957.
- Капица, 1928.** *О. И. Капица.* Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение, соби́рание, обзор материала. Л., 1928.
- Каптерев, I–II.** *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909–1912. Т. I–II. Оттиск из «Богословского вестника» за 1908–1911 гг.
- Каптерев, 1889.** *Н. Ф. Каптерев.* О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-Греко-Латинской академии //Годичный акт в Московской Духовной Академии 1-го октября 1889 года. М., 1889.
- Каптерев, 1892.** *Н. Ф. Каптерев.* Суждение большого московского собора 1667 года о власти царской и патриаршей (К вопросу о преобразовании высшего церковного управления Петром Великим) //Богословский вестник. 1892. Октябрь.
- Каптерев, 1895.** *Н. Ф. Каптерев.* Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством. . . //Православный Палестинский сборник. СПб., 1895. Вып. 43 (т. 15).
- Каптерев, 1905.** *Н. Ф. Каптерев.* Власть патриаршая и архиерейская в древней Руси в их отношении к власти царской и к приходскому духовенству //Богословский вестник, 1905. Т. I, апрель (с. 657–690), т. II, май (с. 27–64).
- Каптерев, 1908.** *Н. Ф. Каптерев.* Борьба кружка ревнителей благочестия с патриархом Иосифом по вопросу о единогласии //Богословский вестник. 1908. Апрель.
- Каптерев, 1913.** *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриаршества Иосифа. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1913.
- Каптерев, 1914.** *Н. Ф. Каптерев.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914.
- Карамзин, I–XII.** *Н. М. Карамзин.* История государства Российского. СПб., 1892. Т. I–XII.
- Карамзин, 1914.** *Н. М. Карамзин.* Записка о древней и новой России. СПб., 1914.
- Карамзин, 1966.** *Н. М. Карамзин.* Полное собрание стихотворений. /Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Ю. М. Лотмана. М.–Л., 1966.
- Карнап, 1946.** *R. Carnap.* Introduction to Semantics. Cambridge Mass., 1946.

- Карпов, 1887.** *Г. Ф. Карпов.* Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским, т. II (1533–1560) //Сборник Русского Исторического Общества. СПб., 1887. Т. LIX.
- Карский, 1962.** *Е. Ф. Карский.* Труды по белорусскому и другим славянским языкам. М., 1962.
- Карташев, I–II.** *А. В. Карташев.* Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I–II.
- Катаев, 1847.** *И. Катаев.* О священном венчании и помазании царей на царство. СПб., 1847.
- Катков, 1905.** *М. Н. Катков.* О самодержавии и конституции. М., 1905.
- Кацнельсон, 1949.** *С. Д. Кацнельсон.* Историко-грамматические исследования. М.–Л., 1949.
- Каштанов, 1990.** *С. М. Каштанов.* Церковная юрисдикция в конце XIV — начале XVI в. //Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990.
- Кекавмен, 1972.** *Советы и рассказы Кекавмена.* Сочинение византийского полководца XI в. /Подгот. текста, введ., пер. и ком. Г. Г. Литаврина. М., 1972.
- Кельсиев, I–IV.** *Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым.* Лондон, 1860–1862. Вып. I–IV. Вып. III представляет собой перепечатку книги Н. И. Надеждина «Исследование о скопческой ереси».
- Керженские ответы, 1906.** *Ответы Александра диакона (на Керженце), поданные Нижегородскому епископу Питириму в 1819 [sic! читай: 1719] году.* [Нижний Новгород, 1906].
- Киев.-Печ. патерик. Д. Абрамович.** *Кієво-Печерські патерик.* Київ, 1931. Переиздано: *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters / Nach der Ausgabe von D. Abramovič neu herausgegeben von Dmitrij Tschizewskij.* München, 1964. (Slavische Propyläen. Bd. 2.)
- Кизеветтер, 1912.** *А. А. Кизеветтер.* Новизна и старина в России XVIII столетия. Речь перед магистерским диспутом //А. А. Кизеветтер. Исторические очерки. М., 1912.
- Кимбль, 1968.** *George H. T. Kimble.* Geography in the Middle Ages. New York, [1968].
- Киркероп, 1960.** *Søren Kierkegaard.* Begrebet Angest / Indledning og noter ved Villy Sørensen. [København], 1960.
- Кирица Данилов, 1958.** *Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым.* М.–Л., 1958.
- Китаев, 1972.** *В. А. Китаев.* От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50–60-х годов XIX века. М., 1972.
- Клибанов, 1960.** *А. И. Клибанов.* Реформационные движения в России XIV — первой половины XVI в. М., 1960.
- Клосс, 1976.** *Б. М. Клосс.* Вологодско-пермские летописи XV в. //Летописи и хроники — 1976: М. Н. Тихомиров и летописание. М., 1976.

- Клосс, 1980.** *Б. М. Клосс.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980.
- Ключевский, I–IX.** *В. О. Ключевский.* Сочинения в девяти томах. М., 1987–1990. Т. I–IX.
- Княжнин, 1961.** *Я. Б. Княжнин.* Избранные произведения /Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Л. И. Кулаковой. Л., 1961.
- Князев, 1988.** *Alexis Kniazeff.* Les rites d'intronisation royale et impériale //Les bénédictions et les sacramentaux dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXIV^e semaine d'études liturgiques (Paris, 23–26 juin 1987) / Éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia. Roma, 1988 (Bibliotheca *Ephemerides Liturgicae*. Subsidia, 44).
- Кобрин, 1966.** *В. Б. Кобрин.* Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию //Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. М., 1966. Вып. 28.
- Кожанчиков, 1862.** Три челобитных: справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря (Три памятника из первоначальной истории старообрядства) /Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1862.
- Козеллек, 1975.** *Reinhart Koselleck.* Geschichte (§§ V, VI) // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart, [1975]. Bd. 2 (E–G).
- Козеллек, 1979.** *Reinhart Koselleck.* Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. [Frankfurt am Main, 1979].
- Козьма Пражский, 1962.** *Козьма Пражский.* Чешская хроника. М., 1962.
- Колесников, 1914.** *В. П. Колесников.* Записки несчастного, содержащие путешествие в Сибирь по канату. СПб., 1914.
- Колесницкая, 1941.** *И. М. Колесницкая.* Загадка в сказке //УЗ ЛГУ. 1941. № 81. Сер. филологических наук. Вып. 12.
- Коли, 1897.** *Edoardo Coli.* Il paradiso terrestre dantesco. Firenze, 1897. (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e lettere. Vol. II, no. 28).
- Коллинз, 1846.** *Самуил Коллинс.* Нынешнее состояние России, изображенное в письме к другу, живущему в Лондоне /Пер. с англ. [с изд. 1671 г.] // ЧОИДР. 1846. Кн. 1.
- Колчин, 1899.** *А. Колчин.* Ворования крестьян Тульской губернии //Этнографическое обозрение. 1899. Кн. XLII, № 3.
- Корб, 1906.** *И. Г. Корб.* Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.) /Пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1906.
- Короленко, 1914.** *В. Г. Короленко.* Современная самозванщина //В. Г. Короленко. Полное собрание сочинений. СПб., 1914. Т. III.
- Корпус, I–III.** *Corpus juris civilis.* Ed. stereotypa tertia. Berolini, 1903–1904. Vol. I–III.

- Костадинова, Флорова и Димитрова, 1968.** Българо-руски научни връзки. XIX–XX век: Документи /Съст. Л. Костадинова, В. Флорова, Б. Димитрова. София, 1968.
- Котляревский, 1868.** А. *Котляревский*. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Котович, 1909.** А. *Котович*. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб., 1909.
- Котошихин, 1906.** *Григорий Котошихин*. О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 4-е. СПб., 1906.
- Крайцар, 1976.** Acta Slavica Concilii Florentini: Narrationes et Documenta. Ad fidem manuscriptorum edidit addita versione latina Joannes Крайцар. Roma, 1976. (Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores. Editum consilio et impensis Pontificii instituti orientalium studiorum. Vol. XI).
- Крейкрафт, 1971.** J. *Cracraft*. The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.
- Крекшин, 1841.** Историческое разыскание. Записки новгородского дворянина Петра Никифоровича Крекшина //Записки русских людей. События времен Петра Великого /Изд. И. П. Сахарова. СПб., 1841.
- Кривошеин, 1980.** *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж, 1980.
- Крижанич, 1965.** *Юрий Крижанич*. Политика / Подгот. к печати В. В. Зеленин. М., 1965.
- Крылов, 1942.** А. Н. *Крылов*. Мои воспоминания. М.–Л., 1942.
- Кубалов, 1924.** Б. *Кубалов*. Сибирь и самозванцы: Из истории народных волнений в XIX в. //Сибирские огни. 1924. № 3.
- Куев и Петков, 1986.** *Куйо Куев, Георги Петков*. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. София, 1986.
- Кузеля, 1914–1915.** *Зенон Кузеля*. Посижине і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi //Записки Наукового Товариства iмени Шевченка. Львiв, 1914–1915. Т. СХХI (с. 172–224) — СХХII (с. 104–160).
- Кулемзин, 1976.** В. М. *Кулемзин*. Шаманство васюганско-ваховских хантов //Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Курбский, 1914.** Сочинения князя Курбского. СПб., 1914 (РИБ. Т. XXXI).
- Курганов, 1899.** Ф. *Курганов*. Наброски и очерки из новейшей истории Румынской Церкви. Казань, 1899.
- Curieuse Nachricht, 1725.** Curieuse Nachricht von der itzigen Religion Ihre Käyserlichen Majestät in Russland Petri Alexiewiz, und seines grossen Reiches, dass dieselbe itzo nach Evangelisch-Lutherischen Grund-Sätzen eingerichtet sey. Im Jahr 1725. Воспроизведено в изд.: Верховской, I (с. VII–XI).

- Кушелев-Безбородко, I–IV.** Памятники старинной русской литературы, издаваемые Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. I–IV.
- Лабзина, 1914.** Воспоминания Анны Евдокимовны Лабзиной. СПб., 1914.
- Лавонен, 1977.** *Н. А. Лавонен.* Карельская народная загадка. Л., 1977.
- Лазарь Баранович, 1666.** *Лазарь Баранович.* Меч духовный еже есть глагол божий. [Киев], 1666.
- Лазарь Баранович, 1674.** *Лазарь Баранович.* Трубы словес проповедных. Киев, 1674.
- Лебедев, 1981.** *Л. Лебедев.* Новый Иерусалим в жизни святейшего патриарха Никона // Журнал Московской патриархии. 1981. № 8.
- Лебедева, 1919.** *Н. И. Лебедева.* Материалы по народному костюму Рязанской губернии. Рязань, 1929 (Труды Общества исследователей Рязанского края. Вып. 18).
- Леванда, I–II.** Слова и речи Иоанна Леванды, протоиерея Киево-Софийского Собора. СПб., 1821. Ч. I–II.
- Левитский, 1886–1887.** *Н. Левитский.* Игнатий, патриарх московский // Христианское чтение. 1886, № 11–12 (с. 549–590), 1887, № 1–2 (с. 20–53).
- Лейен, 1958.** *Fr. von der Leyen.* Das Märchen: Ein Versuch. 4-te erneuerte Aufl. Heidelberg, 1958.
- Лелонг, 1913–1914.** *А. К. Лелонг.* Воспоминания // Русский архив. 1913, № 6 (с. 778–808), № 7 (с. 52–103); 1914, № 6–7 (с. 370–407), № 8 (с. 535–556).
- Ленгофф, 1979.** *Gail Lenhoff.* Beyond Three Seas: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy // East European Quarterly. 1979. Vol. XIII, № 4.
- Ленгофф, 1984.** *Gail Lenhoff.* Trubetzkoy's „Афанасий Nikitin“ Reconsidered // Canadian-American Slavic Studies. 1984. Vol. XVIII, № 4.
- Ленгофф и Мартин, 1989.** *Gail D. Lenhoff, Janet L. Martin.* The Commercial and Cultural Context of Afanasij Nikitin's Journey Beyond Three Seas // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1989. Bd. XXXVII, № 3.
- Леонид, 1882.** Чин поставления на царство царя и великаго князя Алексея Михайловича / Сообщено . . . архимандритом Леонидом. СПб., 1882 (Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности, VI).
- Лесков, 1881.** *Н. С. Лесков.* Царская коронация // Исторический вестник. 1881. Т. V.
- Лесков, I–XI.** *Н. С. Лесков.* Собрание сочинений. М., 1956–1958. Т. I–XI.
- Лет. Рус. Лит., I–V.** Летописи русской литературы и древности. // Изд. Н. С. Тихонравовым. М., 1859–1863. Т. I–V.

- Ливанов, I–IV. *Ф. В. Ливанов*. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб., 1868–1873. Т. I–IV.
- Лидов, 1990. *А. М. Лидов*. Иерусалимский кувуклий: о происхождении луковичных глав // Иконография архитектуры. Сборник научных трудов / Под общей редакцией А. Л. Баталова. М., 1990.
- Лилеев, 1880. *М. И. Лилеев*. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. [СПб., 1880]. Оттиск из «Памятников древней письменности», 6.
- Лилеев, 1891. *Н. В. Лилеев*. Симеон Бекбулатович хан Касимовский, великий князь всея Руси, впоследствии великий князь Тверской. 1567–1616 г. (Исторический очерк). Тверь, 1891.
- Лилеев, 1895. *М. И. Лилеев*. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895. Вып. I.
- Линкольн, 1935. *J. C. Lincoln*. The Dream in Primitive Cultures. London, [1935].
- Лихачев, 1973. *Д. С. Лихачев*. Древнерусский смех // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.
- Лихачев и Панченко, 1976. *Д. С. Лихачев, А. М. Панченко*. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.
- Ловягин, 1905. *А. Ловягин*. Потемкин // Русский биографический словарь. СПб., 1905. Т. «Плавильщиков-Примо».
- Лозовой, 1962. *P. P. Lozovej*. De metropolitaram Kioviensium potestate (988–1596). Ed. 2. Romae, 1962. (Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni. Series II, sectio I, vol. XV).
- Ломоносов, I–X. *М. В. Ломоносов*. Полное собрание сочинений. М.–Л., 1950–1959. Т. I–X.
- Лотман, 1962. *Ю. М. Лотман*. «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII — начала XIX в. // Слово о полку Игореве — памятник XII века. М.–Л., 1962.
- Лотман, 1965. *Ю. М. Лотман*. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. II. (УЗ ТГУ. Вып. 181).
- Лотман, 1975. *Ю. М. Лотман*. О Хлестакове // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1975. Вып. XXVI. (УЗ ТГУ. Вып. 369).
- Лотман, 1977. *Ю. М. Лотман*. Звонячи в прадѣдную славу // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1977. Вып. XXVIII. (УЗ ТГУ. Вып. 414).
- Лотман, 1980. *Ю. М. Лотман*. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л., 1980.
- Лотман, 1986. *Ю. М. Лотман*. Заметки о художественном пространстве // Труды по знаковым системам. Тарту, 1986. Вып. XIX. (УЗ ТГУ. Вып. 720).
- Лотман и Успенский, 1971. *Ю. М. Лотман, Б. У. Успенский*. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам, Тарту, 1971. Вып. V. (УЗ ТГУ. Вып. 284).

- Лотман и Успенский, 1974.** Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. К семиотической типологии русской культуры XVIII века //Художественная культура XVIII века (ГМИИ им. А. С. Пушкина и Ин-т истории искусств Министерства культуры СССР. Материалы научной конференции 1973 г.). М., 1974.
- Лотман и Успенский, 1975.** Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Споры о языке в начале XIX века как факт русской культуры //Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1975. Вып. XXIV. (УЗ ТГУ. Вып. 358). См. наст. изд., т. II.
- Лотман и Успенский, 1977.** Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси //Вопросы литературы. 1977. № 3.
- Лотман и Успенский, 1977а.** Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) //Труды по русской и славянской филологии. Вып. XXVIII. Тарту 1977. (УЗ ТГУ. Вып. 414). См. наст. изд., с. 338–380.
- Лотман и Успенский, 1982.** Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) //Художественный язык Средневековья. М., 1982. См. наст. изд., с. 124–141.
- Лотман и Успенский, 1983.** Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Миф — имя — культура //Труды по русской и славянской филологии. Вып. VI. Тарту 1973. (УЗ ТГУ. Вып. 308). См. наст. изд., с. 433–459.
- Лурье, 1958.** Я. С. Лурье. Афанасий Никитин и некоторые вопросы русской общественной мысли XV в. //Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.–Л., 1958.
- Лурье, 1958а.** Я. С. Лурье. Археографический обзор //Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. /Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.–Л., 1958.
- Лурье, 1958б.** Я. С. Лурье. Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х – первой половине 80-х гг. XV в. //ТОДРЛ. 1958. Т. XIV.
- Лурье, 1986.** Я. С. Лурье. Русский «чужеземец» в Индии XV в. //Хождение за три моря Афанасия Никитина /Под ред. Я. С. Лурье и Л. С. Семенова. Л., 1986.
- Лурье, 1986а.** Я. С. Лурье. Археографический обзор //Хождение за три моря Афанасия Никитина /Под ред. Я. С. Лурье и Л. С. Семенова. Л., 1986.
- Лысенко, 1986.** В. Г. Лысенко. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

- Маджеска, 1978.** *George P. Majeska.* The Moscow Coronation of 1498 Reconsidered // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 1978. N.F., Bd. XXVI, H. 3.
- Мазунин, 1979.** Повесть о боярыне Морозовой /Подгот. текста и исследование А. И. Мазунина. Л., 1979.
- Майков, 1880.** *Л. Майков.* Неизвестная русская повесть петровского времени. СПб., 1880.
- Майков, 1966.** *В. Майков.* Избранные произведения. М.-Л., 1966.
- Майнов, 1877.** *В. Майнов.* Поездка в Обонежье и Корелу. Изд. 2-е, доп. СПб., 1877.
- Макарий, I–XII.** *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. СПб., 1857–1883. Т. I–XII.
- Макаров, I–IV.** *Н. Макаров.* Мои семидесятилетние воспоминания и с тем вместе моя полная предсмертная исповедь. СПб., 1881–1882. Ч. I–IV.
- Макаров, 1846–1848.** *М. Н. Макаров.* Опыт русского простонародного словотолковника, Б. м., Б. г. Оттиск из ЧОИДР (1846–1848).
- Максим Грек, I–III.** *Максим Грек.* Сочинения. Казань, 1859–1862. Ч. I–III.
- Максимов, I–XX.** *С. Максимов.* Собрание сочинений. СПб., [1908–1913]. Т. I–XX.
- Максимов, 1723.** [*Федор Максимов*]. Грамматика славенская въ кратцѣ собраннаа въ Греко-славенской школь яже въ великомѣ Новѣ градѣ при домѣ Архіерейскомѣ. СПб., 1723.
- Малинин, 1901.** *В. Малинин.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- Малов, 1929.** *С. Е. Малов.* Несколько замечаний к статье А. В. Анохина «Душа и ее свойства по представлению телеутов» //Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. VIII.
- Манси, I–XXXI.** *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio* /Ed. D. Mansi. Venetiae et Florentiae, 1759–1798. Т. I–XXXI.
- Маньков, 1968.** Записки иностранцев о восстании Степана Разина /Под ред. А. Г. Манькова. Л., 1968.
- Мареш, 1963.** *В. Ф. Мареш.* Сказание о славянской письменности //ТОДРЛ. 1963. Т. XIX.
- Маржерет, 1982.** Россия начала XVII в. Записки капитана Маржерета /Сост. Ю. А. Лимонов. М., 1982.
- Марин, 1948.** *С. Н. Марин.* Полное собрание сочинений //Летописи [Гос. литературного музея]. М., 1948. Кн. 10.
- Марков, 1901.** *А. Марков.* Беломорские былины. М., 1901.
- Маслов, 1909.** *С. И. Маслов.* Переиздание проповеди Георгия Конисского и Манассии Максимовича //Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. Киев, 1909. Кн. 21, вып. I–II.
- Масса, 1937.** *Исаак Масса.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. Пер. с гол. М., 1937.

- Массон, I–IV.** [*C. Masson*]. Mémoires secrets sur la Russie... Paris, 1802. Т. I–IV.
- Матъесен, 1972.** *R. Chr. Mathiesen*. The Inflectional Morphology of the Synodal Church Slavonic Verb. Ph. D. Dissertation (Columbia University). 1972.
- Мейендорф, 1959.** *J. Meyendorff*. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas // *Patristica sorboniensia*. Paris, 1959. 3.
- Мейендорф, 1978.** *J. Meyendorff*. Russian Bishops and Church Reform in 1905 // *Russian Orthodoxy under the Old Regime*. Minneapolis, 1978.
- Мейендорф, 1981.** *J. Meyendorff*. Byzantium and the Rise of Russia. A Study in Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge et al., [1981].
- Мейендорф, 1987.** *J. Meyendorff*. Wisdom — Sophia. Contrasting Approaches to a Complex Theme // *Dumbarton Oaks Papers*. 1987. No. XLI.
- Мейер и Нат, I–II.** *K. Meyer, A. Nutt*. The voyage of Bran. London, 1895–1897. Vol. I–II.
- Мельников-Печерский, I–XIV.** *П. И. Мельников (Андрей Печерский)*. Полное собрание сочинений. СПб., 1897–1898. Т. I–XIV.
- Мельников, 1872.** *П. И. Мельников*. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ереси // *ЧОИДР*. 1872. Кн. 3.
- Мельников, 1879.** *П. И. Мельников*. Дело по поводу стихотворения Тредьяковского // *ЧОИДР*. 1879. Кн. I.
- Мельников, 1910.** *П. И. Мельников*. О современном состоянии раскола в Нижегородской губернии (1854) // *Действия Нижегородской губернской ученой комиссии. Сборник в память П. И. Мельникова (Андрея Печерского)*. Нижний Новгород, 1910. Т. IX, ч. II.
- Мерзляков, 1958.** *А. Ф. Мерзляков*. Стихотворения. Л., 1958.
- де Местр и Гривель, 1879.** *Religion et moeurs des Russes. Anecdotes recueillies par le comte J. de Maistre et le P. Grivel*. Paris, 1879.
- Металлов, 1912.** *В. М. Металлов*. Богослужбное пение русской церкви в период домонгольский, по историческим, археологическим и палеонтологическим данным. М., 1912. Ч. I–II. (Записки имп. Московского археологического института. Т. XXVI)
- Миллер, 1915.** *В. Ф. Миллер*. Исторические песни русского народа XVI–XVII вв. Пг., 1915. (Сб. ОРЯС. Т. XCIII.)
- Минаев, 1882.** *И. П. Минаев*. Старая Индия. Заметки нахождение Аф. Никитина. СПб., 1882. Оттиск из ЖМНП. 1881. Ч. ССХV–ССХVI, июнь–июль.
- Миняя, май, 1987.** *Миняя. Май*. М., 1987. Ч. 2.
- Минь, PG.** *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / *Accurante J. P. Migne*. Paris, 1857–1866. Т. I–CLXVI.
- Минь, PL.** *Patrologiae cursus completus. Series latina* / *Accurante J. P. Migne*. Paris, 1844–1865. Т. I–CCXXI.

- Миркович, 1878.** *Г. Миркович.* О школах и просвещении в патриарший период //ЖМНП. 1878. Ч. СХСVIII, № 7.
- Миртов, 1911.** *П. Миртов.* Священные основы царской власти //Прибавление к Церковным ведомостям, издаваемым св. Синодом. Год XXIV, № 21 (21 мая 1911).
- Михаил Десницкий, I-V.** Беседы, в разных местах и в разныя времена говоренныя... покойным Михаилом, Митрополитом Новгородским, Санктпетербургским... СПб., 1823. Т. I-V.
- Михайловский, 1900.** *И. Н. Михайловский.* О некоторых анонимных произведениях русской литературы конца XVII и начала XVIII столетия //Сборник Историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1900. Т. III.
- Михель, 1959.** *Anton Michel.* Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204). Darmstadt, 1959.
- Младшая Эдда, 1970.** Младшая Эдда /Подгот. изд. О. А. Смирницкой и М. И. Стеблин-Каменского. Л., 1970.
- Моисеева, 1965.** *Г. Н. Моисеева.* Житие новгородского архиепископа Серапиона //ТОДРЛ. 1965. Т. XXI.
- Молдован, 1984.** *А. М. Молдован.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.
- Мори, 1878.** *L.-F. A. Maury.* Le sommeil et les rêves: Études psychologiques sur ces phénomènes et les diverses états qui s'y rattachent. Suivies de recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil. 4-ème éd., revue et considérablement augmentée. Paris, 1878.
- Морозов, I-VII.** *Н. А. Морозов.* Христос. М.-Л., 1924-1932. Т. I-VII.
- Морозов, 1880.** *П. Морозов.* Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880.
- Мотонис, 1760.** *N. Motonis.* In effigiem Petri magni Imperatoris totius Rossiae //Праздное время в пользу употребленное. 1760. № XXXII (21 окт.).
- Мочульский, 1893.** *В. Мочульский.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.
- Мунц, 1856.** *P. Munz.* History and Myth //The Philosophical Quarterly. 1958. Vol. VI, № 22.
- Мюллер, 1962.** *Ludolf Müller.* Des Metropolitens Parion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962.
- Нартов, 1891.** Рассказы Нартова о Петре Великом /Изд. Л. Н. Майковым. СПб., 1891. (Сб. ОРЯС. Т. LII).
- Нарышкин, 1762.** Эпистола Екатерине II, императрице всероссийской, поднесенная всеподданейшим рабом Семеном Нарышкиным. СПб., 1762.
- Неофит, 1821.** *Неофит, архим.* Слово на Выходотрожествонный день восшествия на Всероссийский Престол Его Имп. Величества... Императора Александра Павловича... СПб, 1821.

- Нидерле, I–III.** *L. Niederle. Slovanské starožitnosti, oddíl kulturní: Život starých Slovanů.* Praha, 1911–1925. Díl I–III.
- Нидерле, 1956** *Л. Нидерле.* Славянские древности. Пер. с чешск. М., 1956.
- Никитенко, I–III.** *А. В. Никитенко.* Дневник в трех томах. М., 1955. Т. I–III.
- Никитина, 1928.** *Н. А. Никитина.* К вопросу о русских колдунах // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1928. Т. VII.
- Никитский, 1879.** *А. Никитский.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
- Николаев, 1904.** *А. Николаев.* Симеон Бекбулатович // Русский биографический словарь. СПб., 1904. Т. «Сабанеев — Смыслов».
- Николаевский, 1879.** *П. Николаевский.* Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. 1879. Ч. II, № 7–12 (с. 3–40, 369–406, 552–581).
- Николев, I–V.** *Н. П. Николев.* Творения. М., 1795–1798. Ч. I–V.
- Николев, 1797.** [*Н. П. Николев*]. Ода Его Имп. Величеству... Павлу Первому на день всевожделенного Его прибытия в Москву для священного миропомазания 1797 года... М., 1797.
- Никольс, 1979.** *R. L. Nichols. Filaret* // Modern Encyclopedia of Soviet and Russian History. 1979. Vol. II.
- Никольский, 1879.** *Константин Никольский.* Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879.
- Никольский, 1885.** *Константин Никольский.* О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.
- Никольский, 1896.** *К. Никольский.* Материалы для истории исправления богослужебных книг. Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689–1691 гг. СПб., 1896. (Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности. СХV).
- Никольский, 1901.** *Н. К. Никольский.* Исторические особенности в постановке церковно-учительского дела в Московской Руси (XV–XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901.
- Никольский, 1907.** *Константин Никольский.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Изд. 7-е испр. и доп. СПб., 1907.
- Никольский, 1930.** *Н. К. Никольский.* Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании. Л., 1930. Вып. I. (Сборник по русскому языку и словесности Академии наук. Т. II, вып. 1).

- Никон, 1795.** [*Никон Черногорец*]. Книга преподобного и богоносного отца нашего Никона, игумена Черных горы. . . Почаев, 1795.
- Никон, 1861.** Мнение патриарха Никона об Уложении и проч. (из ответов боярину Стрешневу) // Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. II.
- Никон, 1982.** Patriarch Nikon on Church and State: Nikon's «Refutation» [«Возражение или разорение смиренного Никона, Божию милостию патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликардиусу и на ответы Паисиовы»] / Ed. with Introduction and Notes by Valerie A. Tumins and George Vernadsky. Berlin — New York — Amsterdam. 1982.
- Нильсон, 1920.** *Martin P. Nilsson. Primitive Time-Reckoning. A Study of the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture Peoples.* Lund, 1920. (Skrifter utgivna av Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund. I).
- Новг. лет., 1879.** Новгородские летописи (так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи) / Изд. Археографической комиссии. СПб., 1879.
- Норретрандерс, 1964.** *B. Norretranders. The Shaping of Czardom under Ivan Gрозnyi.* Copenhagen, 1964.
- О борьбе христианства. . ., 1865.** О борьбе христианства с язычеством в России // Православный собеседник. 1865. Август.
- Образцов, 1865.** *И. Образцов.* Архимандрит Гавриил Домецкий и иеродиакон Дамаскин // Духовная беседа. 1865. № 1–3.
- Общественное движение. . ., 1905.** Общественное движение в России в первую половину XIX века. Т. I. Декабристы М. А. Фон-Визин, кн. Е. П. Оболенский и бар. В. И. Штейнгель (Статьи и материалы) / Сост. В. И. Семевский, В. Богучарский, П. Е. Щеголев. СПб., 1905.
- Огнев, 1880.** *В. Огнев.* Страницы из истории книги на Руси. Вятка. 1880.
- Одерборн, 1585.** *P. Oderbornius. Ioannis Basilidis Magni Moscoviae Ducis vita.* S. l., 1585.
- Одерборн, 1588.** *P. Oderborn.* Wunderbare, Erschreckliche, Unerhörte Geschichte und warhaffte Historien: Nemlich, Des nechst gewesenem Großfürsten in der Moschkaw Joan Basilidis (auff ire Sprach Jwan Basilowitz genandt) Leben. In Drey Bücher verfast und aus dem Latein verdeutsch durch Heinrich Räteln zu Sagan. Hörlitz, 1588.
- Одинцов, 1881.** *Н. Одинцов.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века. Церковно-историческое исследование. СПб., 1881.
- Оксф. сл., I–XX.** The Oxford English Dictionary. 2d ed. Oxford, 1989. V. I–XX.
- Октоих, I–II.** Октоих. М., 1962. Ч. I–II.

- Октоих, 1857.** Παρακλητικὴ ἤτοι Οκτώηχος ἡ μεγάλη ... ἐξακριβωθεῖσα ὑπο ... Γωάννου καὶ Στυριδωνος Βελοῦδων. Ἐνετίησιν, 1857.
- Олеарий, 1906.** *Адам Олеарий*. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введение, пер. [с нем. изд. 1656 г.], примечания и указатель А. М. Ловягина. СПб., 1906.
- Определения . . ., 1864.** Определения Московского Собора 1675 г. // *Православный собеседник*. 1864. Ч. 1.
- Орлов, 1913.** *А. С. Орлов*. Народные предания о святых русского севера / ЧОИДР. 1913. Кн. I.
- Орлов, 1946.** *А. С. Орлов*. Владимир Мономах. М.—Л., 1946.
- Острогорский, 1935.** *Г. Острогорский*. Автократор и Самодржац. Прилог за историју владалачке титулатуре у Византији и у јужних Словена // Глас Српске Краљевске Академије. Београд, 1935. CLXIV. Други разред, 84.
- Острогорский, 1935а.** *G. Ostrogorsky*. Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый институтом имени Н. П. Кондакова (Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études. Archéologie, histoire de l'art, études byzantines). Прага, 1935. Т. VII.
- Острогорский, 1955.** *Georg Ostrogorsky*. Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell // *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 1955. Bd. IV, Н. 2–3.
- Острогорский, 1973.** *Г. А. Острогорский*. Эволюция византийского обряда коронования // *Византия, южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. Искусство и культура. Сборник статей в честь В. Н. Лазарева*. М., 1973.
- Павел Алеппский, I–V.** Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архи-диаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса. М., 1896–1900. Вып. I–V. Оттиски из ЧОИДР. 1896–1900 (1896, кн. 4; 1897, кн. 4; 1898, кн. 3, 4; 1900, кн. 2).
- Павлов, 1879.** *А. Павлов*. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права // *Православное обозрение*. 1879, ноябрь (с. 476–499), декабрь (с. 734–765).
- Павлов, 1896.** *А. Павлов*. Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // *Византийский временник*. СПб., 1896. Т. III.
- Панченко, 1973.** *А. М. Панченко*. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.
- Панченко и Успенский, 1983.** *А. М. Панченко, Б. А. Успенский*. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // *ТОДРЛ*. 1983. Т. XXXVII.
- Паскаль, 1963.** *Pascal*. Œuvres complètes / Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris, [1963].

- Пекарский, I-II. П. Пекарский.** Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. I-II.
- Пекарский, 1870-1873, I-II. П. П. Пекарский.** История имп. Академии наук в Петербурге. СПб., 1870-1873. Т. I-II.
- Пекарский, 1872.** Исторические бумаги, собранные К. И. Арсеньевым /Приведены в порядок и изданы П. Пекарским. СПб., 1872. (Сб. ОРЯС. Т. IX).
- Пекарский, 1959.** Э. К. Пекарский. Словарь якутского языка, 1959.
- Переписка, 1979.** Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. /Текст подготовили Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. Л., 1979.
- Пересветов, 1956.** Иван Пересветов. Сочинения /Под ред. А. А. Зимины. М.-Л., 1956.
- Перетц, 1907.** В. Н. Перетц. Из истории старинной русской повести. I-XIII //Университетские известия. 1907. № 8-9.
- Петр Ломбардский.** *Petrus Lombardus. Libri quattuor sententiarum* //Patrologiae cursus completus. Series latina / Accurante J. P. Migne. Paris, 1858. Т. СХСII.
- Петри, 1923.** Б. Петри. Школа шаманства у северных бурят //Сборник трудов профессоров и преподавателей Государственного Иркутского университета. Иркутск, 1923. Вып. V. Науки гуманитарные.
- Петров, I-III. В. Петров.** Сочинения. Изд. 2-е. М., 1811. Ч. I-III.
- Петров, 1767.** В. П. Петров. Ода . . . императрице Екатерине Алексеевне . . . во изъявление чувствительнейших сынов российских радости и искреннейшаго благодарения, возбужденнаго в сердцах их . . . манифестом . . . о избрании депутатов к сочинению проекта новаго уложения. . . М., 1767.
- Петров, 1918.** А. Петров. Ромодановский, князь Федор Юрьевич //Русский биографический словарь. Пг., 1918. Т. «Романова — Рясовский».
- Петров, 1918а.** А. Петров. Ромодановский, князь Иван Федорович //Русский биографический словарь. Пг., 1918. Т. «Романова — Рясовский».
- Петрушевский, 1958.** И. П. Петрушевский. Комментарий географический и исторический //Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466-1472 гг. /Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1958.
- Петухов, 1888.** Евгений Петухов. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. (Записки историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета. Ч. XVII).
- Петухов, 1895.** Е. В. Петухов. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. (Изд. Общества любителей древней письменности. Вып. CVIII).
- Печерин, 1932.** В. С. Печерин. Замогильные записки. [М.], 1932.
- Пиаже, 1950.** J. Piaget. The Psychology of Intelligence. London, 1950.

- Пикок, 1978.** *James L. Peacock. Symbolic Reversal and Social History. Transvestites and Clowns of Java //The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society.* Ed. by Barbara A. Babcock. Ithaca — London, 1978.
- Пильц, 1981.** *Elisabeth Piltz. Notes sur le «Petit Sakkos du Métropolitaine Photius» //Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979, redigés par Rudolf Zeitler.* Uppsala, 1981. (Acta Universitatis Upsaliensis. Figura. N. S. Vol. 19).
- Пинго, 1886.** *Léonce Pingaud. Les français en Russie et les russes en France. L'ancien régime. — L'émigration. — Les invasions.* Paris, 1886.
- Писание отцов...** Писание отцов церкви //Христианское чтение. 1831. Ч. XLII.
- Писания...** I–III. Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855–1857. Т. I–III.
- Писарская, 1964.** *Л. В. Писарская. Памятники византийского искусства V–XV веков в Государственной Оружейной палате.* М.–Л., [1964].
- Письма и бумаги Петра, I–XII.** Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб.–М., 1887–1977. Т. I–XII.
- Письма иезуитов.** Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб., 1904.
- Письма русских писателей, 1980.** Письма русских писателей XVIII века /Отв. ред. Г. П. Макогоненко. Л., 1980.
- Питсакис, 1989.** *Constantin G. Pitsakis. A propos des actes du patriarchat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVI siècle): survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines //Da Roma alla Terza Roma. IX Seminario Internazionale di Studi Storici (Campidoglio, 21–21 aprile 1989): «L'idea di Roma a Mosca (secoli XV–XVI)». Relazioni e comunicazioni, I [Roma, 1989].*
- Пишчевич, 1885.** Жизнь А. С. Пишчевича, им самим описанная. 1764–1805. М., 1885. Оттиск из ЧОИДР. 1885. Кн. 1.
- Платон, 1801.** *Платон (Левшин) Речь...* Государю Императору Александру Павловичу... по совершении... коронавания... М., 1801.
- ПЛДР XIV–XV вв.** Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV века. М., 1981.
- Плигузов, 1985.** *А. И. Плигузов. Противостояние Митрополичьей и Васиановской кормчих накануне судебных заседаний 1531 года //Исследование по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода.* М., 1985.
- Плигузов, 1992.** *А. И. Плигузов. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого //РФА. М., 1992. Вып. V.*

- Плигузов, 1993.** А. И. Плигузов. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. Т. I.
- Плигузов и Тихонюк, 1988.** А. И. Плигузов, И. А. Тихонюк. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмеричности счисления лет // Естественно-научные представления Древней Руси. Счисление лет, символика чисел, «отреченные» книги, астрология, минералогия. М., 1988.
- Плюханова, 1981.** М. Б. Плюханова. История юности Петра I у П. Н. Крекшина // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1981. Вып. XXXII. (УЗ ТГУ. Вып. 513).
- Повесть временных лет, 1950.** Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950. Ч. I-II.
- Погорелов, 1910.** В. Погорелов. Чудовская Псалтырь XI века. СПб., 1910. // (Памятники старославянского языка. Т. III, вып. 1).
- Подвысоцкий, 1885.** А. Подвысоцкий. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Подскальский, 1972.** G. Podskalsky. Byzantinische Reichseschatologie. München, 1972.
- Подскальский, 1974.** G. Podskalsky. Marginalien zur byzantinischen Reichseschatologie // Byzantinische Zeitschrift. 1974. Bd. LXVII, H. 2.
- Подскальский, 1982.** G. Podskalsky. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237). München, [1982].
- Подскальский, 1989.** Gerhard Podskalsky. Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats // ОСР. 1985. Vol. LV, fasc. 2.
- Позднеев, 1961.** А. В. Позднеев. Русская панегирическая песня в первой четверти XVIII века // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.
- Покровский, 1927.** М. М. Pokrowsky. Etymologica // Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski. Cracovia. 1927. Vol. I.
- Покровский, 1971.** Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Изд. подготовил Н. Н. Покровский. Под ред. С. О. Шмидта. М., 1971.
- Покровский, 1972.** Н. Н. Покровский. Сибирский Илья-пророк перед военным судом просвещенного абсолютизма // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. общественных наук. 1972, № 6, вып. 2.
- Покровский, 1974.** Н. Н. Покровский. Представления крестьян-старообрядцев Урала и Сибири XVIII века о светских властях // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы, 1971 г. Вильнюс, 1974.
- Покровский, 1979.** Н. Н. Покровский. Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия (письменность, искусство, археология). Ежегодник, 1978. Л., 1979.

- Покровский, 1989.** *Н. Н. Покровский.* Томск 1648–1649 гг. Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989.
- Покровский, 1992.** *Н. Н. Покровский.* Старообрядчество востока страны конца XVII – середины XIX в. //Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто и Д. Рицци (La cultura spirituale russa. A cura di Luigi Magarotto e Daniela Rizzi). Trento, 1992.
- Поликарпов, 1701.** [*Федор Поликарпов*]. Букварь славенскими, греческими, римскими писменами, оучитися хоташимъ, и любомудрие въ ползу дѣшеспасительную обрести тщашимса. М., 1701.
- Поликарпов, 1704.** [*Федор Поликарпов*]. Лексикон треязычный. . . М., 1704. Факсим. воспр.: F. Polikarpov. Leksikon trejazyčnyj. Dictionarium trilingue. Moskva 1704 /Nachdruck und Einleitung von H. Keipert. München, 1988.
- Полосин, 1926.** *И. И. Полосин.* «Игра в царя» (Отголоски Смуты в московском быту XVII в.) //Известия Тверского педагогического института. Тверь, 1926. Вып. I.
- Полосин, 1963.** *И. И. Полосин.* Социально-политическая история России XVI — начала XVII в. Сборник статей. М., 1963.
- Поморские ответы.** Поморские ответы. Напечатаны в Мануйловском Никольском монастыре 1884 года.
- Попов, 1869.** *А. Попов.* Изборник (христоматия) славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869.
- Попов, 1875.** *А. Попов.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.
- Попов, 1896.** *К. Попов.* Чин священного коронования (исторический очерк образования чина) //Богословский вестник. 1896. Год 5, т. II, апрель–май.
- Попов, 1912.** *М. С. Попов.* Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912.
- Попов, 1913.** *Н. П. Попов.* Иосифово Сказание об ереси жидовствующих по спискам Великих Миней //ИОРЯС. 1913. Т. XVIII, кн. 1.
- Поптодоров, 1978.** *Р. Поптодоров.* «Втори Константинопол», «Трети Рим» //Прослава на Велики Търново. София, 1978.
- Порошин, 1881.** *С. А. Порошин.* Записки, служащие к истории его императорского высочества. . . Павла Петровича. Изд. 2-е, испр. и значит. доп. по рукописям. СПб., 1881.
- Портрет Петровского времени.** Портрет Петровского времени: Каталог выставки (Гос. Третьяковская галерея; Гос. Русский музей). Л., 1973.
- Порфирьев, I–II.** *И. Порфирьев.* История русской словесности. Изд. 4-е. Казань, 1901. Ч. I–II (отд. 1, 2).
- Порфирьев и др., I–III.** [*И. Я. Порфирьев, А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев*]. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1881–1896. Ч. I–III.

- Посольская книга . . .** Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями) 1588–1594 гг. /Подг. текста М. П. Лукичева и Н. М. Рогожина, предисл. Н. М. Рогожина. М., 1988.
- Поссевино, 1983.** А. *Поссевино*. Исторические сочинения о России XVI в. Пер. с лат. М., 1983.
- Постников и Фоменко, 1982.** М. М. *Постников*, А. Т. *Фоменко*. Новые методики статистического анализа нарративно-цифрового материала древней истории //Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. XV. (УЗ ТГУ. Вып. 576).
- Потанин, 1899.** Г. Н. *Потанин*. Песни и прибаутки, записанные в деревне Аксентьевой, в 3-х верстах от гор. Никольска //Живая старина. 1899. Год IX, вып. 4.
- Потебня, 1914.** Ал. Аф. *Потебня*. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. Изд. 2-е. Харьков, 1914.
- Поуп, 1974.** *Richard W. F. Pope*. Bulgaria: Third Christian Kingdom in the „Razumnik-Ukaz“ //Slavia. 1974. Ročn. XLIII, seš. 2.
- Поуп, 1975.** *Richard W. F. Pope*. A Possible South Slavic Source for the Doctrine: Moscow the Third Rome //Slavia. 1975. Ročn. XLIV, seš. 3.
- Поэты XVIII века, I–II.** Поэты XVIII века /Вступ. ст. Г. П. Макогоненко, Биографич. справки И. З. Сермана. Сост. Г. П. Макогоненко и И. З. Сермана. Подгот. текста и примеч. Н. Д. Кочетковой и Г. С. Татищевой. Л., 1972. Т. I–II.
- Преображенский, 1924.** А. В. *Преображенский*. Культурная музыка в России. Л., 1924.
- Приселков, 1918.** М. Д. *Приселков*. Некролог Н. Ф. Каптерева //Русский исторический журнал. СПб., 1918. Кн. 5.
- Прозоровский, 1896.** А. *Прозоровский*. Сильвестр Медведев. Его жизнь и деятельность. М., 1896. Оттиск из ЧОИДР. 1896. Кн. 2–4.
- Пропп, 1986.** В. Я. *Пропп*. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Прохоров, 1978.** Г. М. *Прохоров*. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
- Прохоров, 1981.** Г. М. *Прохоров*. Книги Кирилла Белозерского //ТОДРЛ. 1981. Т. XXXVI.
- Прохоров, 1993.** Г. М. *Прохоров*. Преподобный Кирилл Белозерский — деятель православного возрождения //Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подготовили Г. М. Прохоров, Е. Г. Водолазкин, Е. Э. Шевченко. СПб., 1993.
- Прохоров и Розов, 1981.** Г. М. *Прохоров*, Н. Н. *Розов*. Перечень книг Кирилла Белозерского //ТОДРЛ. 1981. Т. XXXVI.
- Прыжов, 1934.** И. Г. *Прыжов*. Очерки, статьи, письма /Ред., вводные статьи и комментарии М. С. Альтмана. М.–Л., 1934.

- ПСЗ, I–XLV.** Полное собрание законов Российской империи [Собрание 1-е]. СПб., 1830. Т. I–XLV.
- Псков. лет., I–II.** Псковские летописи /Под ред. А. Н. Насонова. М.–Л., 1941–1955. Вып. I–II.
- ПСПиР, I–X.** Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. СПб. (Пг.), 1869–1916. Т. I–X.
- ПСРЛ, I–XXXIX.** Полное собрание русских летописей. СПб. (Пг., Л.)—М., 1841–1994. Т. I–XXXIX.
- Пуанкаре, 1914.** *H. Poincaré. Science et méthode.* Paris, 1914.
- Пуанкаре, 1983.** *Анри Пуанкаре.* О науке. Пер. с франц. М., 1983.
- Пугачевщина, I–III.** *Пугачевщина.* М.–Л., 1926–1931. Т. I–III.
- Пушкин, I–XVI.** *А. С. Пушкин.* Полное собрание сочинений. [М.–Л.], 1937–1949. Т. I–XVI. Справочный том [М.–Л.], 1959.
- Пыпин, I–IV.** *А. Н. Пыпин.* История русской литературы. Изд. 4-е. СПб., 1911–1914. Т. I–IV.
- Пыпин, 1883.** *А. Н. Пыпин.* Сводный старообрядческий синодик. 2-е изд. Синодика по четырем рукописям XVIII–XIX в. СПб., 1883. (Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности. XLIV).
- Пыпин, 1900.** *А. Н. Пыпин.* Исторические очерки. Общественное движение в России при Александре I. Изд. 3-е. СПб., 1900.
- Пьесы школьных театров...** Пьесы школьных театров Москвы. Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.). М., 1974.
- Пэтч, 1970.** *Howard Rollin Patch.* The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. New York, 1970.
- Пятницкий, 1912.** *И. К. Пятницкий.* Секта странников и ее значение в старообрядчестве. Изд. 2-е. СПб., 1912.
- Радин, 1936.** *Paul Radin.* Ojibwa and Ottawa Puberty Dreams //Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday. Berkeley, 1936.
- Радхакришнан, I–II.** *С. Радхакришнан.* Индийская философия. М., 1956–1957. Т. I–II.
- Райт, 1965.** *John Kirtland Wright.* The Geographical Lore of the Time of Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe. New York, [1965].
- Раллис и Потлис, I–VI.** *Γ. Α. Ράλλη καὶ Μ. Ποτλή.* Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων..., I–VI. Ἀθηναί, 1852–1859.
- Распросные речи...** Распросные речи о единогласии (1651 года) //Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. II.
- Ревзин, 1962.** *И. И. Ревзин.* Совещание в г. Горьком, посвященное применению математических методов к изучению языка художественной литературы //Структурно-типологические исследования. М., 1962.

- Рейтенфельс, 1905. *Яков Рейтенфельс*. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии (Падуя 1680) / Пер. с латинского А. И. Станкевича. М., 1905.
- Ретковская, 1963. *А. С. Ретковская*. О появлении и развитии композиции «Отечество» в русском искусстве XIV–XVI веков // Древнерусское искусство XV — начала XVI века. М., 1963.
- Ржига, 1929. *В. Ф. Ржига*. Из полемики «иосифлян» и «нестяжателей» // Известия Академии наук СССР. 1929. VII серия (отделение гуманитарных наук), № 10.
- Ржига, 1930. *В. Ржига*. Новая версия легенды о земном рае. // *Byzantinoslavica*. 1930. Ročn II, sv. 2.
- РИБ, I–XXXIX. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Спб. (Пг., Л.), 1872–1927. Т. I–XXXIX.
- Робер де Клари, 1924. *Robert de Clari*. La Conquête de Constantinople. Éd. par Philippe Lauer. Paris, 1924. (Classiques françaises du Moyen Age. No. 40).
- Робер де Клари, 1986. *Робер де Клари*. Завоевание Константинополя. Пер., ст. и коммент. М. А. Заборова. М., 1986.
- Рогов, 1973. Музыкальная эстетика России XI–XVIII веков / Сост., переводы и вступ. ст. А. И. Рогова. М., 1973.
- Рогожский сборник. Сборник XVII в. Рукопись РГБ, Рогожское собр., 631.
- Рождественский, 1902. *Н. В. Рождественский*. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // ЧОИДР. 1902. Кн. 2.
- Рождественский, 1910. *Т. С. Рождественский*. Памятники старобрядческой поэзии // Записки Московского археологического института. М., 1910. Т. VI.
- Розанов, 1930. *С. Розанов*. «Никоновский» летописный свод и Иосаф как один из его составителей // Известия по русскому языку и словесности. 1930. Т. III, кн. 1.
- Ротар, 1901. *И. Ротар*. Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII века. Киев, 1901. Оттиск из журнала «Киевская старина» (1900. Т. LII, октябрь–декабрь).
- Румянцев, 1916. *И. Румянцев*. Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916.
- Румянцева, 1986. *В. С. Румянцева*. Народное антицерковное движение в России в XVIII веке. М., 1986.
- Румянцева, 1990. Документы Разрядного, Посольского, Новгородского и Тайного приказов в городах России 1654–1684 гг. / Сост. В. С. Румянцева. М., 1990.
- Русов, 1911. Помещицыя Россия по запискам современников. / Сост. Н. Н. Русов. М., 1911.

- Русская правда, I–III.** Правда русская /Под ред. Б. Д Грекова. М.–Л., 1940–1963. Т. I–III.
- РФА, I–V.** Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1986–1992. Вып. I–V.
- Рыбников, I–III.** Песни, собранные П. Н Рыбниковым. Изд. 2-е. М., 1909–1910. Т. I–III.
- Рясанен, 1947.** Martti Räsänen. Regenbogen — Himmelsbrücke //Studia Orientalia. 1947. Vol. XIV, No. 1.
- Савва, 1901.** В. Савва: Московские цари и византийские василевсы: К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. Харьков, 1901.
- Савваитов, 1872.** Граф Алексей Андреевич Аракчеев, рассказы из его жизни священника села Грузина, [Н. С.] Ильинского. Сообщ. П. И. Савваитов //Русская старина. 1872. Т. V.
- Салмина, 1987.** М. А. Салмина. Апокриф о Макарии Римском. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. I (XI — первая половина XIV в.).
- Сартори, 1930.** Paul Sartori. Erzählen als Zauber //Zeitschrift für Volkskunde. Berlin–Leipzig, 1930. N. F., Bd. II, H. 1–2.
- Сахаров, 1879.** В. Сахаров. Эсхатологические сочинения и сказания. Тула, 1879.
- Сб. РИО, I–CXLVIII.** Сборник Русского исторического общества. СПб. (Пр.), 1867–1916. Т. I–CXLVIII.
- Сборник правил.** Сборник правил для переходящих в православную веру. Старобрядческое издание без выходных данных (водяные знаки 1791 г.).
- Свенцицкая, 1914.** А. Свенцицкая. К этнографии бойков //Живая старина. 1914. Год XXIII, вып. 3–4.
- Свенцицкий, 1912.** Ил. Свенцицький. Похоронні голосія //Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII.
- Свод законов, 1892.** Свод законов Российской Империи. СПб., 1892. Т. I, ч. 1: Основные государственные законы.
- Святский, 1927.** Д. О. Святский. Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV века //Мироведение. 1927. Т. XVI, № 2.
- СГГиД, I–V.** Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1813–1894. Ч. I–V.
- Северьянов, 1904.** Супрасльская рукопись. Труд С. Северьянова. СПб., 1904. Т. I. (Памятники старославянского языка. Т. II, вып. 1).
- Седельников, 1925.** А. Седельников. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина //ИОРЯС. 1925. Т. XXX.
- Седельников, 1927.** А. D Sedel'nikov. Vasilij Kalika: l'histoire et la légende //Revue des études slaves. 1927. Т. VII, fasc. 3–4.

- Седельников, 1929. *А. Д. Седельников*. Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV – начале XVI века // Доклады Академии наук СССР. 1929. Серия «В», № 1.
- Седельников, 1932. *А. Д. Седельников*. Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды Комиссии по древнерусской литературе [Академии наук СССР]. Л., 1932. Т. I.
- Седельников, 1937–1938. *A. D Sedel'nikov*. Мотив о рае в русском средневековом прении // *Byzantinoslavica*. 1937–1938. Ročn. VII.
- Седерберг, 1873. *Г. Седерберг*. Заметки о религии и правах русского народа // ЧОИДР. 1873. Кн. 2.
- Селищев, 1920. *А. М. Селищев*. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920.
- Семевский, 1885. *М. И. Семевский*. Слово и дело 1700–1725. Изд. 3-е. СПб., 1885.
- Семенов, 1893. *В. Семенов*. Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. (Сб. ОРЯС. Т. LIV, № 4).
- Семенов, 1986. *Л. С. Семенов*. Хронология путешествия Афанасия Никитина // Хождение за три моря Афанасия Никитина / Под ред. Я. С. Лурье и Л. С. Семенова. Л., 1986.
- Серебренников, 1918. *В. Серебренников*. Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Стряпунинской волости, Оханского уезда, Пермской губернии. Пермь. 1918.
- Серебрянский, 1908. *Н. И. Серебрянский*. Очерки по истории псковского монашества. М., 1908.
- Середонин, 1884. Известия англичан о России XVI в. (Ченслер, Дженкинсон, Рандольф, Баус) / Сост. С. М. Середонин. М., 1884.
- Сивков, 1950. *К. В. Сивков* Самозванчество в России в последней трети XVIII в. // Исторические записки. 1950. Т. 31.
- Симеон Полоцкий, 1667. [*Симеон Полоцкий*]. Жезль Правления. . . М., 1667.
- Симон Азарьин и Иван Наседка, 1855. *Симон Азарьин, Иван Наседка*. Канон преподобному отцу нашему Дионисию, архимандриту Сергиевы Лавры, Радонежскому чудотворцу, с присовокуплением жития его. М., 1855.
- Симон Тодорский, 1743. Слово в высочайшее присутствие ея священнейшаго императорскаго величества благочестивейшаго самодержавнейшаго великия государыни нашей Елисаветы Петровны императрицы всея России, в высокаторжественный день рождения его Имп. Высочества . . . Петра Феодоровича . . . Проповеданное Его Имп. Высочества придворным учителем Иеромонахом Симоном Тодорским в придворной церкви в Санктпетербурге февраля 10 дня 1743 года. СПб., 1743.
- Симон Тодорский, 1745. Божие особенное благословение имже всегда благословил бог и ныне благословляет Всепресветлейший дом Петра Великаго перваго Императора всея России в день высочайшаго бракосочетания Его Имп. Высочества . . . Петра Феодоровича . . .

- с Ея Имп. Высочеством ... Екатериною Алексиевною ... Проповеданное ... Симоном Епископом Псковским и Нарвским 1745 года Августа 4 дня. СПб., 1745.
- Симони, 1907.** Павел Симони. Великорусские песни, записанные в 1619–1620 гг. для Ричарда Джеймса //Сб. ОРЯС. СПб., 1907. Т. LXXXII.
- Синицына, 1989.** Н. В. Синицына. О происхождении понятия «шапка Мономаха» (К вопросу о концепциях римско-византийского премества в русской общественно-политической мысли XV–XVI вв.) //Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987 год. М., 1989.
- Синицына, 1993.** Nina V. Sinicyna. Criteri per la scelta dei testi e principii di edizione //L'idea di Roma a Mosca secoli XV–XVI... /Direzione della ricerca Pierangelo Catalano, Vladimir T. Pašuto. Roma, [1993].
- Сиромаха, 1979.** В. Г. Сиромаха. Языковые представления книжников Московской Руси второй половины XVII в. и «Грамматика» М. Смотрицкого //Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1979. № 1.
- Скворцов, 1912.** Церковный Совет и Государственный Разум. Опыт церковно-политической хрестоматии /Сост. В. М. Скворцов. СПб., 1912. Вып. 1.
- Скрипиль, 1947.** М. О. Скрипиль. Повесть о Савве Грудцыне (Тексты) //ТОДРЛ. 1947. Т. V.
- Скрипиль, 1953.** М. О. Скрипиль. Сказание о Вавилоне граде //ТОДРЛ. 1953. Т. IX.
- Скрынников, 1975.** Р. Г. Скрынников. Иван Грозный. М., 1975.
- Сл. РЯ XI–XIV вв.** Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–1991. Т. I–IV (издание продолжается).
- Сл. РЯ XI–XVII вв.** Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–1995. Вып. I–XX (издание продолжается).
- Сменцовский, 1899.** М. Сменцовский. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899.
- Смирнов, 1855.** Сергей Смирнов. История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855.
- Смирнов, 1879.** С. К. Смирнов. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879.
- Смирнов, 1895.** П. С. Смирнов. История русского раскола старообрядства. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1895.
- Смирнов, 1898.** П. С. Смирнов. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.
- Смирнов, 1909.** П. С. Смирнов. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.

- Смирнов, 1909а.** *П. С. Смирнов.* Взгляд раскола на переживаемое время в первой четверти XVIII века //Христианское чтение. 1909. № 5.
- Смирнов, 1909б.** *П. С. Смирнов.* Переписка раскольниковых деятелей начала XVIII века //Христианское чтение. 1909. № 1-3.
- Смирнов, 1909в.** *С. Смирнов.* «Бабы богомерзкие» //Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому. . . М., 1909.
- Смирнов, 1913.** *С. Смирнов.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., [1913]. Оттиск из ЧОИДР за 1912-1914 гг.
- Смирнов, 1920.** *Вас. Смирнов.* Народные похороны и причитания в Костромском крае //Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. (Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XV).
- Смирнов, 1922.** *М. И. Смирнов.* Этнографическ[ие] материалы по Переславль-Залесскому уезду Владимирской губернии. Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки. М., 1922. (Агрономическая служба Северных ж. д. Отчеты по обследованию придорожных районов Северных ж. д. / Под общей ред. проф. А. А. Ярилова. Вып. 14. Этнографическая экспедиция Агрономической службы Северных ж. д. под руководством проф. Н. А. Янчука.)
- Смирнов, 1927.** *М. И. Смирнов.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям //Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея. Переславль-Залесский, 1927. Вып. I. Старый быт и хозяйство Переславской деревни.
- Смирнов и др., 1966.** *И. И. Смирнов, А. Г. Маньков, Е. П. Подъяпольская, В. В. Мавродин.* Крестьянские войны в России XVII-XVIII вв. М.-Л., 1966.
- Смит, 1970.** *J. Z. Smith.* Birth Upside Down or Right Side Up? //History of Religions. 1970. Vol. IX, No. 4.
- Смоленский, 1901.** *Ст. Смоленский.* О древнерусских певческих нотациях. СПб., 1901. (Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности и искусства. CXLV.)
- Смоленский, 1910.** *С. В. Смоленский.* Мусикийская грамматика Николая Дилецкого. СПб., 1910. (Изд. Общества любителей древней письменности. Вып. CXXVIII).
- Смолич, 1964.** *I. Smolitsch.* Geschichte der Russischen Kirche. 1700-1917. Leiden, 1964. Bd. I.
- Снегирев, I-II.** *И. М. Снегирев.* Жизнь московского митрополита Платона. Изд. 2-е. М., 1856. Ч. I-II.
- Снегирев, 1837-1839, I-IV.** *И. Снегирев.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837-1839. Вып. I-IV.

- Снегирев, 1842–1845.** *И. Снегирев.* Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842–1845.
- Снегирев, 1861.** *И. Снегирев.* Лобное место в Москве // ЧОИДР. 1861. Кн. 1 (отд. I).
- Соболев, 1914.** *Алексей Соболев.* Обряд прощания с землей перед исповедью. Заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914.
- Соболевский, 1909.** *А. И. Соболевский.* Двуперстие, сугубое аллилуйя и хождение посолонь с исторической точки зрения // Труды Третьего областного историко-археологического съезда, бывшего в г. Владимире 20–26 июня 1906 г. Владимир, 1909.
- Соболевский, 1910–1914.** *А. И. Соболевский.* Лингвистические и археологические наблюдения. Варшава, 1910–1914. Вып. I–III. Оттиск из РФВ за 1910–1914 гг.
- Соколов, 1913.** *Пл. Соколов.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.
- Сокольский, 1894.** *В. Сокольский.* О характере и значении Эпаногоги. Очерк из истории византийского права // Византийский временник. 1894. Т. I.
- Сокольский, 1902.** *В. Сокольский.* Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавия и самодержавия в Московском государстве в конце XV и первой половине XVI в. Киев, 1902.
- Соловьев, I–XV.** *С. М. Соловьев.* История России с древнейших времен в пятнадцати книгах. М., 1962–1966. Кн. I–XV.
- Соловьев, 1947.** *А. Соловьев.* Великая, Малая и Белая Русь // Вопросы истории. 1947. № 7.
- Соловьев, 1954.** *A. Soloviev.* Helles Russland — Heiliges Russland // Festschrift für Dmytro Čyževskij zum 60. Geburtstag. Berlin, 1954. (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literatur des Osteuropa-Instituts [Slavisches Seminar] an der Freien Universität Berlin. Bd. VI).
- Соловьев, 1959.** *Alexander V. Soloviev.* Holy Russia: The History of a Religious Social Idea. 's-Gravenhague, 1959. (Musagetes: Contributions to the History of Slavic Literature and Culture. XII).
- Соловьев, 1959а.** *A. Soloviev.* Weiss-Schwarz- und Rotreussen: Versuch einer historisch-politischen Analyse // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1959. VII. Перепечатано: Alexander Soloviev. Byzance et la formation de l'Etat russe: Recueil d'études. London, 1979 (ch. XII).
- Сперанский, 1921.** *М. Н. Сперанский.* История древней русской литературы. Московский период. 3-е изд. М., 1921.
- Сперанский, 1930.** *М. Н. Сперанский.* Сказание об Индейском царстве // Известия по русскому языку и словесности Академии наук СССР. 1930. Т. III, кн. 2.
- Сперанский, 1934.** *М. Н. Сперанский.* Индия в старой русской письменности // С. Ф. Ольденбургу. Сборник статей к 50-летию научно-общественной деятельности (1882–1932). Л., 1934.

- Спицын, 1906.** А. А. *Спицын*. К вопросу о Мономаховой шапке // Записки отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. 1906. Т. VIII, вып. 1.
- Срезневский, I–III, дополн. том.** И. И. *Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. Т. I–III, том допол.
- Срезневский, 1893.** *Вс. Срезневский*. Мусин-Пушкинский сборник 1414 года в копии начала XIX в. СПб., 1893.
- СРНГ, I–XXVIII.** Словарь русских народных говоров. М.–Л., 1965–1994. Т. I–XXVIII (издание продолжается).
- Станнер, 1979.** *W. E. H. Stanner*. White Man Got No Dreaming: Essays 1938–1973. Canberra — London — Norwalk, 1979.
- Стефан Яворский, I–III.** Проповеди блаженные памяти Стефана Яворского. М., 1804–1805. Ч. I–III.
- Стоглав, 1890.** Царьския вопросы и соборныя ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав). М., 1890.
- Страленберг, I–II.** Записки капитана Филиппа Иоганна Страленберга об истории и географии Российской империи Петра Великого: Северная и восточная часть Европы и Азии / [Пер. В. Н. Татищева]. М.–Л., 1985–1986. [Т.] I–II.
- Страленберг, 1730.** *Philipp Johann von Strahlenberg*. Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia, in so weit solches Das gantze Rußische Reich mit Siberien und der grossen Tatarey in sich begreiffet, in einer Historisch-Geographischen Beschreibung der alten und neuen Zeiten... Stockholm, 1730.
- Стремоухов, 1970.** *D. Strémoukhoff*. Moscow the Third Rome. Sources of the Doctrine // The Structure of Russian History. Interpretive Essays / Ed. M. Cherniavsky. New York, [1970].
- Субботин, I–IX.** Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита / Под ред. Н. Субботина. М., 1875–1890. Т. I–IX.
- Субботин, 1874.** *Н. Субботин*. История Белокриницкой иерархии. М., 1874. Т. I.
- Судебники, 1952.** Судебники XV–XVI веков / Под ред. Б. Д. Грекова. М.–Л., 1952.
- Сумароков, I–X.** А. П. *Сумароков*. Полное собрание всех сочинений в стихах и прозе. Изд. 2-е. М., 1787. Ч. I–X.
- Сумароков, 1760.** А. П. *Сумароков*. К образу Петра Великого Императора всея России // Праздное время в пользу употребленное. 1760. № XXXII (21 дек.).
- Сухомлинов, 1908.** *М. И. Сухомлинов*. Исследования по древней русской литературе. СПб., 1908. (Сб. ОРЯС. Т. LXXXV, № 1).
- Сыркин, 1964.** Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1964.

- Татарский, 1886.** *И. Татарский.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.
- Татищев, I–VII.** *В. Н. Татищев.* История российская с самых древнейших времен. М.-Л., 1962–1968. Т. I–VII.
- Татищев, 1950.** *В. Н. Татищев.* Избранные труды по географии России. М., 1950.
- Татищев, 1979.** *В. Н. Татищев.* Избранные произведения /Под ред. С. Н. Валка. Л., 1979.
- Терновский, I–II.** *Ф. Терновский.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1875–1876. Вып. I–II.
- Титов, 1911.** *А. А. Титов.* Иосиф, архиепископ Коломенский (Дело о нем 1675–1676 гг.) //ЧОИДР. 1911. Кн. 3.
- Титов, 1916–1918.** *Федор Титов.* Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк (1606–1616–1916 гг.). Киев, 1916. Т. I (1606–1616–1721 гг.). Приложения к I-му тому. Киев, 1918.
- Тихомиров, 1961.** Мерило праведное по рукописи XIV века /Издано под наблюдением и со вступ. статьей М. Н. Тихомирова. М., 1961.
- Тихонравов, I–II.** *Николай Тихонравов.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. I–II.
- Тихонюк, 1986.** *И. А. Тихонюк.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы //Исследование по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М., 1986.
- Тихонюк, 1992.** *И. А. Тихонюк.* Загадка архимандрита Евфимия. К истории конфликта Иосифа Волоцкого и митрополита Зосимы //Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. Чтения памяти В. Б. Кобрин. Тезисы докладов и сообщений. М., 1992.
- А. Толстой, I–IV.** *А. К. Толстой.* Полное собрание сочинений. СПб., 1907–1908. Т. I–IV.
- Л. Толстой, I–XV.** *Л. Н. Толстой.* Полное собрание художественных произведений /Под ред. К. Халабаева и Б. Эйхенбаума. М.-Л., 1928–1930. Т. I–XV.
- Толстые, 1974.** *Н. И. и С. М. Толстые.* К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами //Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. I (5).
- Томашевский, 1927.** *Б. Томашевский.* Теория литературы. Поэтика. 2-е испр. изд. М.-Л., 1927.
- Топоров, 1965.** *В. Н. Топоров.* К семиотике предсказаний у Светония //Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. II. (УЗ ТГУ. Вып. 181).
- Топоров, 1971.** *В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» //Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V. (УЗ ТГУ. Вып. 284).

- Топоров, 1973. В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний //Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. VI. (УЗ ТГУ. Вып. 308).
- Топоров, 1973а. В. Н. Топоров. О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями //Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.
- Топоров, 1975. В. Н. Топоров. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними мифологическими параллелями //Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
- Топоров, 1978. В. Н. Топоров. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа //Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Конференция 11-15 декабря 1978 г. Предварительные материалы. М., 1978.
- Топоров, 1980. В. Н. Топоров. История и мифы //Мифы народов мира. М., 1982. Т. I.
- Топоров, 1982. В. Н. Топоров. Пространство //Мифы народов мира. М., 1982. Т. II.
- Топоров, 1987. В. Н. Топоров. К исследованию анаграмматических структур (анализы) //Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Трайтингер, 1956. O. Treitinger. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. 2-te unveränderte Auflage. Darmstadt, 1956.
- Тредиаковский, I-III. Тредьяковский. Сочинения /Изд. Александра Смирдина. СПб., 1849. Т. I-III.
- Тредиаковский, 1737. В. К. Тредиаковский. Примечания // [Л. Ф.] де Марсильи. Военное состояние Оттоманския империи с ея приращением и упадком /Пер. с фр. В. К. Тредиаковского. СПб., 1737. Ч. I-II.
- Трефолов, 1866. Л. И. Трефолов. Странники. Эпизод из истории раскола //Труды Ярославской губернской статистической комиссии. Ярославль, 1866. Вып. I.
- Троцкий, 1936. И. М. Троцкий [Тронский]. Из истории античного языкознания //Советское языкознание. Л., 1936. Вып. II.
- Трояков, 1969. П. А. Трояков. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов //Советская этнография. 1969. № 2.
- Трубецкой, 1963. Н. С. Трубецкой. Хождение за три моря Афанасия Никитина как литературный памятник //Three Philological Studies. Ann Arbor, 1963. (Michigan Slavic Materials. Vol. 3).
- Трубецкой, 1973. N. S. Trubezkoy. Vorlesungen über die altrussische Literatur. Firenze, 1973. (Studia historica et philologica. Studia slavica. I).

- Турилов, 1988.** А. А. Турилов. О датировке и месте создания календарно-математических текстов-«семитысячников» //Естественно-научные представления Древней Руси. Счисление лет, символика чисел, «отреченные» книги, астрология, минералогия. М., 1988.
- Турилов и Чернецов, 1985.** А. А. Турилов, А. В. Чернецов. Отреченная книга Рафли //ТОДРЛ. 1985. Т. XL.
- Тыпкова-Займова, 1983.** В. Тыпкова-Займова. Българо-византийските отношения и концепциите за «Втория» и «Третия» Рим //Исследования в чест на акад. Николай Тодоров. София, 1983. (Studia Balcanica, 13).
- Тыпкова-Займова, 1983а.** V. Tăpkova-Zaimova. Les idées de Rome et de la seconde Rome chez les bulgares //Roma, Constantinopoli, Mosca. [Napoli, 1983]. (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. Studi I: Seminario 21 aprile 1981).
- Тыпкова-Займова, 1985.** В. Тыпкова-Займова. Търново между Ерусалим, Рим и Цариград. Идеята за престолен град //Търновска книжовна школа. София, 1985. Т. IV (Четвърти международен симпозиум, Велико Търново, 16-18 октомври 1985).
- Уитроу, 1964.** Дж. Уитроу. Естественная философия времени. Пер. с англ. М., 1964.
- Ульяновский, 1991.** В. И. Ульяновский. Патриарх Игнатий в Греции, России и Речи Посполитой //Славяне и их соседи. Католицизм и православие в Средние века. Сборник тезисов. М., 1991.
- Ундольский, 1982.** В. М. Ундольский. Отзыв патриарха Никона об Уложении царя Алексея Михайловича //Богословские труды. М., 1982. Сб. XXIII.
- Ундольский, 1886.** В. М. Ундольский. Отзыв патриарха Никона об уложении царя Алексея Михайловича //Русский архив. 1886. Кн. 2.
- Уоллес, 1947.** W. J. Wallace. The Dream in Mohave Life //The Journal of American Folklore. 1947. Vol. 60, № 237.
- Успенский, 1907.** А. И. Успенский. Бес (из материалов для истории русской живописи) //Золотое руно. 1907. № 1.
- Успенский, 1968.** Б. А. Успенский. Архаическая система церковно-славянского произношения (Из истории литургического произношения в России). М., 1968.
- Успенский, 1969.** Б. А. Успенский. Из истории русских канонических имен (История ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам). М., 1969.
- Успенский, 1971.** Б. А. Успенский. Книжное произношение в России (Опыт исторического исследования). Дис. докт. филологич. наук. М., 1971. Машинопись.

- Успенский, 1976.** Б. А. *Успенский*. *Historia sub specie semioticae* // Культурное наследие Древней Руси (Истоки, становление, традиции). М., 1976. См. наст. изд., с. 71–82.
- Успенский, 1976а.** *Boris Uspensky*. *The Semiotics of the Russian Icon*. Lisse, 1976.
- Успенский, 1978.** Б. *Uspenskij*. *Semiotics of the Icon: An Interview* // PTL: A Journal of Descriptive Poetics and Theory of Literature. 1978. Vol. III.
- Успенский, 1982.** Б. А. *Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Успенский, 1982а.** Б. А. *Успенский*. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык Средневековья. М., 1982. См. наст. изд., с. 142–183.
- Успенский, 1983.** Б. А. *Успенский*. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка (IX Международный съезд славистов. Доклады). М., 1983.
- Успенский, 1983а.** Б. А. *Успенский*. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. Статья первая // *Studia slavica Academiae scientiarum Hungaricae*. 1983. XXIX. См. наст. изд., т. II.
- Успенский, 1985.** Б. А. *Успенский*. Анти-поведение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. См. наст. изд., с. 460–476.
- Успенский, 1987.** Б. А. *Успенский*. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). München, 1987.
- Успенский, 1987а.** Б. А. *Успенский*. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987. Вып. XX. (УЗ ТГУ. Вып. 746).
- Успенский, 1987б.** Б. А. *Успенский*. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. Статья вторая // *Studia slavica Academiae scientiarum Hungaricae*. 1987. XXXIII. См. наст. изд., т. II.
- Успенский, 1988.** Б. А. *Успенский*. Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI–XVII вв.) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. См. наст. изд., т. II.
- Успенский, 1988а.** Б. А. *Успенский*. Русское книжное произношение XI–XII вв. и его связь с южнославянской традицией (Чтение еров) // Актуальные проблемы славянского языкознания. М., 1988. См. наст. изд., т. III.
- Успенский, 1988б.** Б. А. *Успенский*. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Труды по знаковым системам. Тарту, 1988. Вып. XXII. (УЗ ТГУ. Вып. 831). См. наст. изд., с. 10–27.
- Успенский, 1989.** Б. А. *Успенский*. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Византия и Русь (Памяти Веры Дмитриевны Лихачевой. 1937–1981). М., 1989. См. наст. изд., т. II.

- Успенский, 1989а.** Б. А. Успенский. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья вторая //Труды по знаковым системам. Тарту, 1989. Вып. XXIII. (УЗ ТГУ. Вып. 855). См. наст. изд., с. 27–70.
- Успенский, 1992.** Б. А. Успенский. Раскол и культурный конфликт XVII века //Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. См. наст. изд., с. 477–519.
- Успенский, 1994.** Б. А. Успенский. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.) М., 1994.
- Устрялов, I–II.** Н. Устрялов. Сказания современников о Димитрии Самозванце. Изд. 3-е, испр. СПб., 1859. Ч. I–II. Цитируемая по этому изданию «Летопись Московская» Мартина Бера, была, по-видимому, написана Конрадом Буссовым при участии Бера (ср.: Буссов, 1961).
- Устрялов, 1858–1864, I–VI.** Н. Г. Устрялов. История царствования Петра Великого. СПб., 1858–1864. Т. I–VI (т. V не выходил).
- Ушаков, 1896.** Д. Ушаков. Материалы по народным верованиям великорусов //Этнографическое обозрение. 1896. Кн. 29–30, № 3–4.
- Фасмер, I–IV.** Макс Фасмер. Этимологический словарь русского языка /Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973 Т. I–IV.
- Федеровский, I–VIII.** М. Federowski. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków — Warszawa. 1897–1981. Т. I–VIII.
- Феофан Прокопович, I–IV.** Феофана Прокоповича, архиепископа Великаго Новаграда и Великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вице, президента, а потом первенствующаго Члена Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. СПб., 1760–1774. Ч. I–IV.
- Феофан Прокопович, 1721.** Феофан Прокопович. Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицались императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожного закона... СПб., 1721.
- Феофан Прокопович, 1774.** Феофан Прокопович. Рассуждение о книзе Соломоновой, нарекаемой Песни Песней... М., 1774.
- Феофан Прокопович, 1961.** Феофан Прокопович. Сочинения. М.–Л., 1961.
- Феофилакт Лопатинский, 1709.** [Феофилакт Лопатинский]. Служба благодарственная, Богу в Троице святой славимому о великой Богом дарованной победе, над свейским королем Каролом 12, и воинством его. Содеянной под Полтавою, в лето 1709... [М., 1709].
- Феофилакт Русанов, 1806.** Разсуждение о плодах пришествия Христова на землю, относительно к пользам человеческих обществ, сочиненное преосв. Феофилактом, еп. Калужским и Боровским... М., 1806.

- Феофилакт Русанов, 1806а.** Слово по прочтении высочайшего манифеста о войне против французов... говоренное в градской Георгиевской церкви, что за лавками, преосв. Феофилактом, еп. Калужским и Боровским... Декабря 2 дня, 1806 года. М., 1806.
- Филарет, I–IV.** [Филарет (Дроздов)]. Письма митр. Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкия Сергиевы лавры архимандриту Антонию. М., 1877–1881. Т. I–IV.
- Филарет, 1883.** Филарет (Дроздов). Письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу тверскому Алексию, 1843–1867. М., 1883.
- Филарет, 1885–1888, I–V, дополн. том.** [Филарет (Дроздов)]. Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1885–1888. Т. I–V, том допол.
- Филарет, 1895.** [Филарет (Дроздов)]. Переписка Филарета митрополита Московского с С. Д. Нечаевым. СПб., 1895.
- Филарет, 1905.** [Филарет (Дроздов)]. Мнения, отзывы и письма Филарета, митр. Московского и Коломенского, по разным вопросам... /Сост. Л. Бродский. М., 1905.
- Филон, I–XII.** *Philo [of Alexandria]*. With an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge Mass. — London, 1929–1962. Vol. I–XII.
- Фишер, 1921.** А. Fischer. Zwyczaје pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921. (Wydawnictwo Biblioteki zakładu nar. im. Ossolińskich. Т. III).
- Флаер, 1992.** М. S. Flier. The Iconography of Royal Procession. Ivan the Terrible and the Muscovite Palm Sunday Ritual // European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times //Ed. H. Duchhardt, R. A. Jackson, D. Sturdy. Stuttgart, 1992.
- Флетчер, 1905.** [Джилльс] Флетчер. О государстве русском. Изд. 2-е. СПб., 1905.
- Флетчер, 1966.** Giles Fletcher. Of the Rus Commonwealth /Ed. by Albert J. Schmidt. Ithaca, 1966.
- Флоренский, 1916.** П. Флоренский. Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916.
- Флоренский, 1922.** П. А. Флоренский. Мнимости в геометрии. М., 1922.
- Флоренский, 1972.** П. Флоренский. Иконостас //Богословские труды. М., 1972. Вып. IX.
- Флоровский, 1949.** А. Флоровский. Чудовский инок Евфимий. Один из поборников «греческого» учения в Москве в конце XVII века // Slavia. 1949. Roč. XIX, seš. 1–2.
- Флоровский, 1972.** А. В. Флоровский. Страница истории русско-австрийских дипломатических отношений XVIII в. //Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. Сборник статей, посвященный Л. В. Черепнину. М., 1972.

- Флоровский, 1981.** *Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Изд. 2-е. Paris, 1981.
- Фонвизин, I-II.** *Д. И. Фонвизин.* Собрание сочинений в двух томах. М.-Л., 1959. Т. I-II.
- Фон-Визин, 1859.** *М. А. Фон-Визин.* Записки... очевидца смутных времен царствований Павла I, Александра I и Николая I. Лейпциг, 1859.
- Фотий, 1894-1896.** [*Фотий (Спаский)*]. Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. 1894. Т. 81, № 3-5; Т. 82, № 7, 9, 10; 1895. Т. 83, № 2; Т. 84, № 7, 8, 11, 12; 1896. Т. 87, № 7, 8.
- Фрейденберг, 1973.** *О. М. Фрейденберг.* Происхождение пародии // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. VI. (УЗ ТГУ. Вып. 308).
- Халколиванов, I-II.** *И. Халколиванов.* Слова и поучения на все недели в году... Изд. 2-е. Самара, 1873. Т. I-II.
- Харлампович, 1914.** *К. В. Харлампович.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. I.
- Харузин, 1889.** *Н. Харузин.* Из материалов собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М., 1889. То же: Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете. М., 1889. Т. LXI. Труды Этнографического отдела, кн. 1 (Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. 1) (с. 122-149).
- Харузин, 1897.** *Н. Харузин.* К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXXII, № 1.
- Харузина, 1909.** *В. Н. Харузина.* Этнография. М., 1909. Вып. 1.
- Харузина, 1929.** *В. Н. Харузина.* Время и обстановка рассказывания произведений народной словесности // Ученые записки Института истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук. 1929. Т. III.
- Хохлов, 1903.** *Г. Т. Хохлов.* Путешествие уральских казаков в Беловодское царство. СПб., 1903. (Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXVIII, вып. 1).
- Храповицкий, 1901.** *А. В. Храповицкий.* Дневник с 18 января 1782 по 17 сентября 1793 года. Изд. 2-е. М., 1901.
- Хрущов, 1868.** *И. Хрущов.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868.
- Хрущов, 1869.** *И. П. Хрущов.* Заметки о русских жителях берегов реки Ояты // Записки имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1869. Т. II.
- Хэнди, 1936.** *E. S. Craighill Handy.* Dreaming in Relation to Spirit Kindred and Sickness in Hawaii // Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday. Berkeley, 1936.

- Сахарие, 1852.** *Zachariae von Lingenthal C. E. Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri.* Lipsiae, 1852.
- Цветаев, 1883.** Памятники истории протестанства в России /Собрал Дм. Цветаев // ЧОИДР. 1883. Кн. 3.
- Цветаев, 1890.** *Дм. В. Цветаев.* Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. Историческое исследование. М., 1890. Оттиск из ЧОИДР за 1889–1890 гг.
- Цейтлин, 1912.** *Г. Цейтлин.* Знахарства и поверья в Поморье. (Очерк из быта поморов) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера (Журнал жизни Северного Края). 1912. № 1 (с. 8–16), 4 (с. 156–165).
- Челищев, 1886.** *П. И. Челищев.* Путешествие по Северу России в 1791 году. СПб., 1886.
- Черепнин, I–II.** *Л. В. Черепнин.* Русские феодальные архивы XIV–XV веков. М., 1948–1951. Ч. I–II.
- Чернявский, 1961.** *Michael Cherniavsky.* Tsar and People. Studies in Russian Myths. New Haven — London, 1961.
- Чернявский, 1970.** *М. Cherniavsky.* Khan or Basileus. An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory // The Structure of Russian History: Interpretive Essays / Ed. M. Cherniavsky. New York, [1970].
- Чиж, 1905.** *В. Ф. Чиж.* Психология фанатизма (Фотий Спасский) // Вопросы философии и психологии. 1905. Год XVI, кн. I (76) — II (77).
- Чистов, 1967.** *К. В. Чистов.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.
- Чистович, 1867.** Незданные проповеди Стефана Яворского /Публ. И. Чистовича // Христианское чтение. 1867. Ч. 1 (с. 259–279, 414–429, 814–837) — 2 (с. 99–149).
- Чистович, 1868.** *И. А. Чистович.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868 (Сб. ОРЯС. Т. IV).
- Чистович, 1894.** *И. А. Чистович.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия // Комиссия Духовных училищ. СПб., 1894.
- Чистякова, 1973.** *Е. В. Чистякова.* Томское восстание 1648 г. // Русское население Поморья и Сибири (Период феодализма). Сборник памяти члена-корреспондента АН СССР Виктора Ивановича Шункова. М., 1973.
- Чичеров, 1957.** *В. И. Чичеров.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957. (Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. XL).
- Чулков, 1782.** [*М. Чулков*]. Словарь русских суеверий. СПб., 1782.
- Шамбинаго, 1906.** *С. Шамбинаго.* Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906. (Сб. ОРЯС. Т. LXXXI, № 7).

- Шарко, 1891.** *Е. Шарко.* Из области суеверий малоруссов Черниговской губ[ернии] (народная медицина и представления о загробной жизни) // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. VIII, № 1.
- Шахматов, 1908.** *А. А. Шахматов.* Предисловие к Начальному Киевскому своду и Несторова летопись // ИОРЯС. 1908. Т. XIII, кн. I.
- Шахматов, 1930.** *М. В. Шахматов.* Государственно-национальные идеи «чиновных книг» венчания на царство московских государей // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1930. Вып. 1.
- Шевченко, 1954.** *I. Ševčenko.* A Byzantine Source of Muscovite Ideology // Harvard Slavic Studies. 1954. Vol. 2.
- Шевырев, I–IV.** *С. Шевырев.* История русской словесности. Лекции. СПб., 1887. Ч. I–IV.
- Шейн, I–III.** *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887–1902. Т. I–III.
- Шейн, 1894.** *П. Шейн.* Народная пародия на историческую песню // Этнографическое обозрение. 1894. Кн. XIX.
- Шейн, 1895.** *П. Шейн.* Еще о пародии в народных текстах // Этнографическое обозрение. 1895. Кн. XXV, № 2.
- Шейн, 1898–1900.** *П. В. Шейн.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898–1900. Т. I, вып. 1–2. Продолжающаяся пагинация и нумерация в обоих выпусках.
- Шеню, 1876.** *М.-D. Chenu.* La théologie au douzième siècle. 3-ème éd. Paris, 1976. (Études de philosophie médiévale, XLV).
- Шереметев, 1902.** *П. Шереметев.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.
- Шереметева, 1928.** *М. Е. Шереметева.* Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда. Калуга, 1928.
- Шестоднев, 1660.** Шестодневъ. М., 1660.
- Шестоднев, 1663.** Шестодневъ. М., 1663.
- Шефтель, 1965.** *Marc Szeftel.* Joseph Volotsky's Political Ideas // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. München, 1965. N.F. Bd. XI–II.
- Шефтель, 1978.** *Marc Szeftel.* Church and State in Imperial Russia // Russian Orthodoxy under the Old Regime. Minneapolis, 1978.
- Шефтель, 1979.** *Marc Szeftel.* The title of the Muscovite Monarch up to the End of the Seventeenth Century // Canadian-American Slavic Studies. 1979. Vol. XIII, № 1–2.
- Шильдер, I–IV.** *Н. К. Шильдер.* Император Александр Первый. Его жизнь и царствование. Изд. 2-е. СПб., 1904–1905. Т. I–IV.
- Шильдер, 1901.** *Н. К. Шильдер.* Император Павел Первый. Историко-биографический очерк. СПб., 1901.
- Шильдер, 1903, I–II.** *Н. К. Шильдер.* Император Николай Первый. Его жизнь и царствование. СПб., 1903. Т. I–II.

- Шишков, 1868.** Записки адмирала А. С. Шишкова [за период с 15 марта 1824 г. по 12 декабря 1826 г.] / Публ. О. Бодянского // ЧОИДР. 1868. Кн. 3.
- Шлихтинг, 1934.** Новое известие о России времени Ивана Грозного. «Сказание» Альберта Шлихтинга / Пер., ред. и примеч. А. И. Малеина. Л., 1934.
- Шляпкин, 1885.** И. А. Шляпкин. В. П. Петров, «карманный» стихотворец Екатерины II (1736–1799) // Исторический вестник. 1885. № 11.
- Шляпкин, 1891.** И. А. Шляпкин. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.) СПб., 1891. (Записки историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета. Ч. XXIV).
- Шмеман, 1954.** А. Шмеман. Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954.
- Шмурло, 1912.** Е. Шмурло. Петр Великий в оценке современников и потомства. СПб., 1912. Вып. I (XVIII век).
- Шолохов, 1945.** М. Шолохов. Тихий Дон. Л., 1945.
- Шпаков, 1904.** А. Я Шпаков. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества: Княжение Василия Васильевича Темного. Киев, 1904. Ч. I.
- Шпаков, 1912.** А. Я Шпаков. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Иоановича. Учреждение патриаршества в России. [Исследование и приложение в 2-х частях]. Одесса, 1912.
- Шрамм, 1984.** Percy Ernst Schramm. Kaiser, Rom und Renovatio: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedanken vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit. 4 Aufl. Darmstadt, 1984.
- Шрёдер, 1871.** Sanct Brandan. Ein lateinischer und drei deutsche Texte / Herausgegeben von Carl Schröder. Erlangen, 1871.
- Штаден, 1925.** Г. Штаден. О Москве Ивана Грозного. Записки немца опричника / Пер. и вступ. ст. И. И. Полосина. М., 1925.
- Штелин, 1787.** Подлинные анекдоты Петра Великого слышанные из уст знатных особ в Москве и Санктпетербурге, изданные в свет Яковом фон Штелином... Изд. 2-е. М., 1787.
- Штернберг, 1908.** Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гяляцкого языка и фольклора. Спб., 1908. Т. I. Образцы народной словесности, ч. I: Эпос (поэмы и сказания, первая половина). Тексты с переводом и комментариями.
- Штупперих, 1935.** R. Stupperich. Kiev, das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins // ZFSPH. 1935. Bd. XII, N. 3.
- Шухевич, I–IV.** Володимир Шухевич. Гуцульщина, ч. I–IV // Материали до українсько-руської етнології. Видане Етнографічної

- комісії [Наукового Товариства імени Шевченка]. Львів, 1899–1904. Т. II, IV, V, VII.
- Шапов, I–III.** *А. П. Шапов.* Сочинения. СПб., 1906–1908. Т. I–III.
- Щепкин, 1897.** *В. Н. Щепкин.* Два лицевых сборника Исторического музея // Археологические известия и заметки, издаваемые имп. Московским Археологическим Обществом. 1897. Т. V, № 4.
- Щербатов, I–II.** *М. М. Щербатов.* Сочинения. СПб., 1896. Т. I–II.
- Щербатов, 1774.** [*М. М. Щербатов*]. Тетради записныя всяким писмам и делам, кому что приказано и в котором числе от Е. И. В. Петра Великаго 1704, 1705 и 1706 годов с приложением примечаний о службах тех людей, к которым сей государь писывал. СПб., 1774.
- Щербатской, I–II.** *Ф. И. Щербатской.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903–1909. Ч. I–II.
- Эгган, 1965.** *D. Eggan.* The Personal Use of Myth in Dreams // Myth: A Symposium / Ed. by Thomas A. Sebeok. Bloomington and London, [1965].
- Экхарт, 1912.** *Мейстер Экхарт.* Проповеди и рассуждения. Пер. со средневерхненемецкого и вступ. ст. М. В. Сабашниковой. М., 1912.
- Элиаде, 1949.** *М. Eliade.* Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. [Paris, 1949].
- Элиаде, 1964.** *М. Eliade.* Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, 1964.
- Энгельман, 1857.** *А. Энгельман.* Об ученой обработке греко-римского права. СПб., 1857.
- Юль, 1900.** Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом / Пер. с дат. Ю. Н. Щербачева. М., 1900. Оттиск из ЧОИДР. 1899. Кн. 2–4.
- Юности честное зеркало, 1767.** Юности честное зеркало, или показание к житейскому обхождению, собранное от разных авторов повелением Е. И. В. Государя Петра Великого. СПб., 1767.
- Яворский, 1928.** *Ю. Яворский.* Легенда о происхождении павликиан. Статьи по славянской филологии и русской словесности (Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского). Л., 1928. (Сб. ОРЯС. Т. CI, № 3).
- Ягич, 1883.** Quattuor evangeliorum versionis paleoslovenicae. Codex Marianus glagoliticus. Edidit V. Jagić. Berolini, 1883.
- Ягич, 1896.** Codex slovenicus rerum grammaticarum / Edidit V. Jagić (Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском и русском языке. Собрал и объяснил И. В. Ягич). Petropoli, 1896. Оттиск из изд.: Исследования по русскому языку. СПб., 1885–1895. Т. I.
- Якобсон, 1970.** *Roman Jakobson.* Tempus ← Rotatio → Adulterium // Mélanges Marcel Cohen, réunis par David Cohen. The Hague — Paris, 1970.

- Якобсон, 1972.** *Р. О. Якобсон.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972.
- Якобсон и Халле, 1962.** *R. Jakobson and M. Halle.* Phonology and Phonetics // Roman Jakobson. Selected Writings. I: Phonological Studies. Gravenhague, 1962.
- Яксанов, 1912.** Стихи. Сборник стихов духовного содержания для старообрядческой семьи и школы / Собр. В. З. Яксановым. Саратов, 1912. Ч. I (Старообрядческая библиотека. Вып. 2).
- Якушкин, 1859.** Русские народные песни, собранные П. И. Якушкиным // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. М., 1859. Кн. II.
- Яхонтов, 1883.** *И. К. Яхонтов.* Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII века. СПб., 1883.

Принятые сокращения

Наименования учреждений

ГИМ	— Государственный исторический музей
ГМИИ	— Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина
ГПБ	— Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина
РГАДА	— Российский государственный архив древних актов
РГБ	— Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека им. В. И. Ленина)

Наименование изданий

ВЯ	— Вопросы языкознания
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения
ИОРЯС	— Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук
РИБ	— Русская историческая библиотека
РФВ	— Русский филологический вестник
Сб. ОРЯС	— Сборник Отделения русского языка и словесности Академии Наук
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский Дом)
УЗ ЛГУ	— Ученые записки Ленинградского государственного университета
УЗ ТГУ	— Ученые записки Тартуского государственного университета
ЧОИДР	— Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете
ОСР	— <i>Orientalia Christiana Periodica</i>
ZFSPh	— <i>Zeitschrift für Slavische Philologie</i>

Библиографическая справка

Статьи, вошедшие в данный том, впервые были опубликованы в следующих изданиях:

История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // «Труды по знаковым системам», XXII. Тарту, 1988 («Ученые записки Тартуского университета», вып. 831), с. 66–84; «Труды по знаковым системам», XXIII. Тарту, 1989 («Ученые записки Тартуского университета», вып. 855), с. 18–38. Печатается с дополнениями.

Historia sub specie semioticae // «Культурное наследие Древней Руси» (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976, с. 286–292.

Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим». Публикуется впервые.

Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // «Культурное наследие Древней Руси» (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976, с. 236–249.

Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // «Художественный язык средневековья». М., 1982, с. 201–235.

Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) // «Structure and Tradition in Russian Society / Ed. by R. Reid *et al.*». Helsinki, 1994 («Slavica Helsingiensia», 14), p. 153–170. Печатается с дополнениями.

Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // «Языки культур и проблемы переводимости». М., 1987, с. 47–153.

Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). // «Труды по русской и славянской филологии», XXVIII. Тарту, 1977 («Ученые записки Тартуского университета», вып. 414), с. 3–36. Печатается с дополнениями.

Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождение за три моря» Афанасия Никитина). // Б. А. Успенский. Избранные труды, т. I. М., 1994, с. 254–297.

Миф — имя — культура // «Труды по знаковым системам», VI. Тарту, 1973 («Ученые записки Тартуского университета», вып. 308), с. 282–303.

Анти-поведение в культуре Древней Руси // «Проблемы изучения культурного наследия». М., 1985. с. 326–336. Печатается с дополнениями.

Раскол и культурный конфликт XVII века // «Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана». Тарту, 1992, с. 90–129.

Именной указатель*

А

- Аббас, шах 121
Август, имп. 90, 96, 112, 118, 125, 126, 139, 313, 358, 447, 499
Августин Аврелий 9, 48, 59-60, 68, 237
Августин (Виноградский), архиеп. 237, 245, 269, 272, 332
Аввакум, пророк 317
Аввакум, протопоп 166, 224, 225, 236, 248, 318, 325, 353, 354, 356, 376, 377, 386, 393, 409, 416, 479, 480, 484, 492, 495, 496, 498, 501, 502, 504, 505, 508, 514, 515, 517
Авдеева К. А. 421
Аверинцев С. С. 45, 106
Авраам 29, 407
Авраамий, инок 131, 132, 483, 508
Авраамий Палицын 146
Аврамов Михаил 362
Агапит, дьякон 166, 208, 209, 266, 312
Агарь 343
Адам 319, 320, 384, 405, 407, 423
Адриан, патр. Московский 78, 279, 315
Адрианова-Перетц В. П. 418
Азарьин Симон *см.* Симон Азарьин
Акентьев К. К. 106
- Акиндин Иванов, старообр. 416
Аксакова В. С. 457
Акулина Ивановна, сект. 145, 151, 168
Акундинов Тимофей *см.* Тимофей Акундинов
Александр П. И. 105
Александр I Павлович, имп. 81, 140, 237, 245, 246, 254, 255, 264, 268, 269, 271, 272, 273, 280, 285, 296-298, 304, 323, 325, 337, 377, 427, 513
Александр II Николаевич, имп. 140, 270, 305, 308
Александр III Александрович, имп. 458
Александр Владимирович 117
Александр Куза, господарь 336
Александр Лампадчик, архим. 331
Александр Литовский, вел. кн. 106
Александр Невский, вел. кн. 129, 133, 135
Александра Павловна, вел. кн. 299
Алексеев М. П. 167, 248
Алексеев П. А. 132, 133, 277, 278, 328
Алексеев Ф. 491
Алексей, митр. 123
Алексей Михайлович, царь 53, 77, 160, 167, 196, 209,

*Составила Е. В. Белякова.

- 210, 216, 218, 222–225, 227–230, 232, 233, 236, 237, 239, 248, 257, 261, 274, 277, 310, 315, 320, 323, 325, 415, 429, 473, 487, 492, 494, 505, 515, 516
- Алексей Петрович, царевич 73, 80, 149, 165, 166, 183, 252, 253, 325
- Алеппский Павел см. Павел Алеппский
- Алмазов А. И. 186, 373, 385, 425, 485, 496, 516
- Альтман М. С. 454, 459
- Амвросий Медиоланский, св. 165, 315
- Амвросий (Орнатский), еписк. 116
- Амвросий, митр. 417
- Амвросий (Подобедов), митр. 254
- Андреев Кузьма, старообр. 490
- Андреев В. В. 103, 282
- Андрей, апостол 130, 131, 360
- Андрей Боголюбский, вел. кн. 167, 209
- Андрей Денисов, старообр. 502, 508, 509
- Андрей Кесарийский 105
- Андрей Можайский, кн. 518
- Андрейчева Н. И. 418
- Аничков Е. 371, 372
- Анна Ивановна, имп. 140, 291
- Анна Леопольдовна, правительница 281, 292, 331
- Анна Петровна, царевна 292
- Анна Софоновна, сект. 145
- Анна Федоровна, вел. кн. 145
- Анофриев Григорий, казак 393
- Антон-Ульрих, принц 331
- Антоний, архиеп. Новгородский 518
- Антоний, архим. 282, 283, 304, 518
- Антоний, инок 516
- Антоний Вадковский, митр. 325
- Антоний, патр. Константинопольский 122
- Антоний Римлянин, св. 331
- Аполлинарий Лаодикийский 123
- Апраксин Ф. М. 136
- Аракчеев А. А. 365, 427
- Аристин Алексей, канонист 190
- Аристотель 52, 67, 69
- Аркадий, имп. 36
- Арним И. 61
- Арранц М. 185, 186
- Арсений Глухой, справщик 510
- Арсений Грек, иеромонах, переводчик 488
- Арсений Мацеевич, митр. 281, 322
- Арсений Суханов, монах, дипл. 203, 222, 418, 420
- Арсений, иеромонах 105, 510
- Артамонова З. 380
- Аршак, царь 454, 455
- Астрейя 297, 298
- Афанасий, архиеп. Холмогорский 327
- Афанасий, митр. Московский 191, 197, 198
- Афанасий Великий (Александрийский) 312, 496
- Афанасий Никитин 381, 395–403, 418–420, 422–424, 426, 428–432

- Афанасьев А. Н. 23, 50, 53, 63, 373, 375, 383, 407, 420, 465
 Ахмат, хан 147, 156
 Ахматова А. А. 408
 Ахриман 69
- Б**
- Бабенчиков М. 151, 458
 Бадаланова-Покровская Ф. К. 103
 Байер Г. З. 178
 Байков Илья 377
 Бакланова Н. А. 132
 Бакунин М. А. 319
 Балов А. 421
 Банк А. В. 424
 Бараг Л. Г. 53
 Баранович Лазарь *см.* Лазарь Баранович
 Барбиери Дж. 412
 Барлоу Ф. 220
 Барсков Я. Л. 375, 409, 416, 484
 Барсов Е. В. 89, 109, 125, 139, 185-187, 223, 249, 309
 Барсуков Н. И. 308, 337
 Бассевич Г. Ф. 181, 278
 Баталов А. Л. 99
 Батиффоль П. 314
 Батерий Стефан *см.* Стефан Батерий
 Батый, хан 209
 Батюшков К. Н. 138
 Бахтин М. М. 45
 Башкин *см.* Матвей Башкин
 Бекаревич Н. М. 375
 Бекбулат, царевич 156
 Беквит М. 54
 Белинский В. Г. 320, 458
 Белокуров С. А. 201, 203, 222, 518
 Белослюдов А. 382
 Белоусов А. Ф. 206
 Беляев Степан, певчий 252
 Беляков А. А. 120
 Белякова Е. В. 120, 190, 388, 411
 Бенешевич В. Н. 507
 Бер Мартин 276
 Берк П. 54
 Беранже Ж. 97
 Бергсон А. 47
 Берула Иоанн *см.* Иоанн Берула
 Берхгольц Ф.-В. 140, 157, 181, 279, 280
 Бессонов П. А. 372, 390, 413, 414
 Бестужев А. А. 320
 Благово Д. Д. 264
 Блок М. 220
 Бобров С. С. 269
 Богатырев П. Г. 385, 427, 462, 464, 476
 Богдашко Сила 502
 Богораз (Тан) В. Г. 47
 Богословский М. М. 175, 379
 Богоявленский С. К. 511
 Бодянский О. М. 107, 372
 Болотов В. В. 46, 57
 Болоховитинов Евгений *см.* Евгений (Болоховитинов)
 Бонавентура 404
 Борис Годунов, царь 99, 120, 146, 150, 161, 164, 165, 219, 491
 Борисов Иннокентий *см.* Иннокентий Борисов
 Бороздин А. К. 484, 508

- Браиловский С. 512
 Бран, миф. герой 63, 406
 Браун Ж. 424
 Брейе Л. 314
 Брендан, св. 406
 Брокгауз Ф. В. 317
 Бубнов Н. Ю. 233, 506
 Булгаков Макарий *см.* Макарий
 Булгаков
 Булгаков С. Н. 311, 516
 Буслаев Ф. И. 382, 383, 420, 427,
 484
 Буссов К. 216, 384, 413
 Бутурлин И. И. 175
 Бутурлин П. И. 157, 280
 Быкова Т. А. 176, 177
 Былинин В. К. 487
- В**
- Вадковский Антоний *см.* Анто-
 ний Вадковский
 Валло Лоренцо 120
 Вальденберг В. Е. 146–148, 208,
 211, 218, 313
 Вальсамон Феодор, канонист 118
 Ван ден Баар П. 392
 Ванька Каин 476
 Варлаам, митр. Московский 193
 Василий I Дмитриевич, вел. кн.
 11, 122
 Василий III Иванович, вел. кн.
 95, 102, 107–110, 113, 117,
 412
 Василий Блаженный, юрод. 469
 Василий Великий 54, 211, 313,
 345, 496
 Василий Калика, архиеп. Нов-
 городский 105, 382, 404,
 405, 407
 Василий Кривошеин, архиеп. 312
 Василий Темный (Василий II Ва-
 сильевич), вел. кн. 101,
 111, 117, 146, 168, 169,
 173, 191, 214, 387–389,
 411, 412
 Василий Шуйский, царь 146, 219
 Васильев А. 105
 Васильевский В. 247, 319
 Вассиан Патрикеев, князь-инок
 57, 107, 109
 Вассиан (Рыло), архиеп. 147, 156
 Вассиан, еписк. Тверской 414
 Вассиан Санин, архиеп. Ростов-
 ский 114
 Вахрос И. 372
 Вебер Ф. 278
 Вегеций 319, 320, 345, 374
 Велес, языч. божество 345, 374
 Веллей, эпикуреец 70
 Велчек, австрийский посол 177
 Вельтман А. Ф. 110
 Вельяминов-Зернов В. В. 173
 Вересаев В. В. 141
 Вернадский В. И. 62
 Вернадский Г. В. 110, 266, 327
 Верпо Ж. 92, 186
 Верховской П. В. 157, 228, 243,
 260, 261, 307, 322, 324,
 330
 Веселовский А. Н. 382, 405, 406,
 511
 Веселовский С. Б. 115, 156, 168,
 179, 371, 406
 Видаль-Наке П. 49

- Вийдалепп Р. 53
 Виленбахов Ю. И. 129
 Вильде Л. Я. 49
 Винер Н. 37, 38, 47
 Винниус А. А. 236, 252
 Виноградов В. В. 378
 Виноградов Г. С. 410, 420
 Виноградова Л. Н. 409
 Виноградский Августин *см.* Августин Виноградский
 Винтер-Вирц П. 396, 424
 Виссарион Никейский, митр. 121
 Виссарион Родионович, крест. 170
 Витте С. Ю. 457, 458
 Витрам Р. 159, 175, 322
 Витсен Н. 510, 511, 512
 Вишенский Иван *см.* Иван Вишенский
 Владимир, св. кн. 94, 109, 117, 131, 283, 343–345, 359–361, 371–373, 378, 388, 518
 Владимир Мономах, кн. 89, 90, 107, 109, 110
 Владимиров Иосиф *см.* Иосиф Владимиров
 Владислав, король 315
 Владышевская Т. Ф. 579
 Водов В. 169, 214
 Воздвиженский П. 188
 Вознесенский Иоанн *см.* Иоанн Вознесенский
 Войтович Н. Т. 145, 216
 Волков М. Я. 132
 Волос *см.* Велес
 Волоцкий Иосиф *см.* Иосиф Волоцкий
 Вольтер Ф.-М. 331, 332
 Вонифатьев Стефан *см.* Стефан Вонифатьев
 Воротынский И. М. 314
 Ворслей П. 455, 456
 Воскресенский Г. А. 245, 334
 Востоков А. 466
 Выготский Л. С. 455, 456
 Вяземский Н. К. 252
 Вяземский П. А. 49, 334, 380, 458
 Вятчина Т. Н. 99
- Г
- Габучан Г. М. 453
 Гавриил, архангел 57, 241, 290, 304
 Гавриил Домецкий 488, 489, 512
 Гавриил, патр. Сербский 508
 Гаврилов Иван, старообр. 168
 Галенковский Я. А. 370
 Гальковский Н. М. 178
 Гаммер У. 392
 Ганнибал Абрам Петрович 282
 Гаске А. 219, 220, 266, 321
 Гваньини Н. А. 171, 172
 Гвиччардини Ф. 57
 Геворгян М. М. 455
 Гектор 305
 Геннадий, архиеп. Новгородский 105, 114, 116, 467
 Георгий, св. 345
 Гераклит 52
 Герасимов М. К. 372
 Герберштейн С. 89, 107, 410, 412
 Геркман Э. 99
 Герман, патр. Константинопольский 312
 Герман Подольный, инок 107

- Гермоген, патр. Московский 201, 202
Геронтий, митр. Московский 192, 193, 196
Гесиод 69
Гиббенет Н. 116, 127, 201, 202, 318, 322, 487, 517
Гизель Иннокентий *см.* Иннокентий Гизель
Гильфердинг А. Ф. 141
Гиппиус Е. 23
Гиффорд Е. В. 25
Глебов Степан 332
Глинка С. Н. 332
Глинка Ф. Н. 309, 338
Гнатюк В. 464
Гнедич Н. И. 370
Гоголь Н. В. 139, 270, 320, 346, 377
Годунов Борис *см.* Борис Годунов
Годунов С. Н. 411
Годунова К. Б. 411
Голиков И. И. 157, 176, 181, 230, 239, 271, 277, 278, 282, 334
Голикова Н. Б. 165, 331, 408
Голицын А. Н. 323
Головин Ф. А., боярин 513
Головкин Г. И. 177, 263
Головкин Ф. М. 262, 324
Голосов Л. Т., дьяк 488, 511
Голохвастов Никита Казаринов 178
Голубев С. 316
Голубинский Е. Е. 88, 90, 91, 99, 106, 112, 113, 115, 169, 190, 192, 195, 198, 313, 507
Голубовский Андрей 151
Голубцов А. 483
Гольдберг А. Л. 213, 415
Гомер 305, 454
Гордон П. 322
Горский А. В. 105, 485
Грабар А. 314
Грандицкий П. 105
Граф А. 406
Гребенюк В. П. 288, 517
Грешищева Е. 332
Грибоедов А. С. 365, 379
Гривель П. 262, 263
Григорий, старец 160, 170
Григорий, митр. Киевский 415
Григорий, митр. Никейский 508
Григорий II, папа 220
Григорий Великий, папа 494
Григорий Отрепьев *см.* Лжедмитрий
Григорий Палама, архиеп., св. 404
Григорий Цамблак, митр. 189, 414, 415
Григорьев А. Д. 386
Гринблат М. Я. 384
Грихин В. А. 487
Гуковский Г. А. 138, 286, 287, 320, 332
Гуляницкая Г. 408
Гундунов А. 277
Гуревич А. Я. 53, 65, 406, 450, 458
Гуревич М. М. 176, 177
Гурьев, граф 377
Гурьянова Н. С. 242, 417
Гусев В. Е. 170, 180

- Д
- Дабен П. 220
- Давид, пророк 144, 244, 283, 407
- Давид Г. 311, 513
- Даль В. В. 23, 140, 375, 409, 421, 517
- Дамаскин, иеродиакон 489, 490, 512
- Дамаскин Иоанн *см.* Иоанн Дамаскин
- Дамиан Петр *см.* Петр Дамиан
- Даниил, пророк 168
- Даниил Заточник 466
- Даниил, митр. Московский 191, 193
- Данилов Кирша *см.* Кирша Данилов
- Данилова Мария, старообр. 409
- Данте Алигьери 397
- Даргомыжский А. С. 375
- Дашкова Е. Р. 151, 255, 256
- Дейвис Н. 473
- Деликанис К. 195
- Дельгер Ф. 87
- Демидов Митька, крест. 152, 153
- Демкова Н. С. 233, 495, 506
- Демпф А. 410
- Денисов Андрей *см.* Андрей Денисов
- Дергачев В. В. 115
- Державин Р. Г. 244, 249, 250, 268, 269, 272, 285, 297, 299–302, 320, 328, 331, 335, 369, 380
- Джакомо Зекьери 412
- Диана 292
- Дидро Д. 65
- Дикарев М. А. 53
- Димитрова Б. 141
- Динцельбахер П. 409
- Дионисий Ареопагит — Ареопагит Псевдо-Дионисий 22, 519
- Дионисий Зобниновский, архим. 492
- Дионисий, митр. Московский 191, 198, 206
- Дмитриев М. А. 321
- Дмитриева Р. П. 89, 90, 109, 110, 112, 125, 139, 208, 313, 510
- Дмитриевский А. А. 91, 98, 186, 317
- Дмитрий Иванович, вел. кн. 11, 88–90, 108
- Дмитрий Шемяка, кн. 147, 168
- Дмитрий Ростовский, митр. 242, 243, 267
- Добровольский В. Н. 373, 385, 409, 421, 463
- Добрынин Никита, старообр. 498, 508
- Долгорукий Я. Ф., кн. 252
- Долгоруков В. А., кн. 458
- Домецкий Гавриил *см.* Гавриил Домецкий
- Досифей, архиеп. Ростовский 194
- Досифей, патр. Иерусалимский 169, 266
- Достоевский Ф. М. 139, 205
- Дробленкова Н. Ф. 112
- Дроздов Филарет *см.* Филарет Дроздов
- Дроздов
- Дружинин В. Г. 145, 333, 416
- Дьяконов М. А. 110, 122, 174, 211
- Дэвидсон Г. 408

Дювернуа А. 173, 373, 419

Е

Ева 384, 405

Евгений (Болоховитинов), митр.
317

Евреинов Н. 467

Евсей Памфил, историк 266,
318

Евфимий, архим. 114

Евфимий, инок, старообр. 140,
513

Евфимий Чудовский, справщик
117, 488, 489, 509, 512

Егоров Абрам, крест. 252

Ейтс Ф. А. 47, 118

Екатерина I, имп. 73, 139, 218,
243, 291, 316

Екатерина II, имп. 81, 150, 151,
181, 237, 244, 249–251,
255, 262, 268, 270, 272,
284, 285, 292, 294–298,
301, 324, 328, 330–333,
335, 448

Екатерина Павловна, вел. кн. 285

Екклесиаст 42, 64

Елена, имп. 120

Елена Ивановна, вел. кн. 106

Елеонская Е. И. 53, 466

Елизавета, св. 256

Елизавета, имп. 145, 151, 167, 168,
237, 256, 267, 281, 282,
289, 290, 292, 293, 295,
318, 319, 333

Елизавета Алексеевна, имп. 297

Ельченин Кузьма Косой см. Кузь-
ма Косой

Емелиан Пугачев 148–151, 183,
332, 473, 476

Енох 168

Епифаний, инок 479, 480

Епифаний Премудрый 104, 515

Епифаний Славинецкий 327

Еремина Курица, казак 149

Ермак Тимофеевич 393

Ермаков И. М., старообр. 140, 513

Ермолов А. 421

Есипов Г. 149, 331

Ефименко П. С. 162, 179, 372, 462,
463

Ефименкова Б. 51

Ефимов Н. И. 127, 372

Ефрем Сирин 319, 477

Ефрон И. А. 317

Ефросин, инок 383

Ж

Жданов И. Н. 110, 112, 372

Жевахов Н. Д. 263, 325

Желтоводский Василий, старо-
обр. 393

Желябужский И. А. 175, 181

Живов В. М. 58, 166, 167, 169,
188, 205, 227, 287, 289,
302, 304, 312, 330, 332,
334, 454, 500

Жмакин В. 107, 113, 213, 336

Жолковский А. К. 458

Жуковский В. А. 263, 364

З

Забелин И. Е. 110, 421, 483

Завадовский Ю. Н. 396

- Завалишин И. И. 169
 Завойко Г. К. 180, 462
 Зализняк А. А. 453
 Зарубин-Чика И. Н. 170, 466
 Засецкий И. В., боярин 511, 512
 Заточник Даниил *см.* Даниил Заточник
 Захария, пророк 256
 Захария Копыстенский, 511
 Здравосмыслов К. Я. 468
 Зевс, 295
 Зекьери Джакомо *см.* Джакомо Зекьери
 Зеленин Д. К. 53, 62, 153, 162, 164, 182, 375, 376, 397, 407, 409, 410, 420, 421, 427, 453, 455, 463
 Зелинский А. Н. 87
 Земон Дейвис Н. *см.* Дейвис Н.
 Зенгер Т. 334
 Зенер Р. К. 69
 Зерван 69
 Зечевич С. 463, 464
 Зизаний Лаврентий *см.* Лаврентий Зизаний
 Зимин А. А. 107, 113, 114
 Зиновий Отенский 510, 515
 Златоуст Иоанн *см.* Иоанн Златоуст
 Зобниновский Дионисий *см.* Дионисий Зобниновский
 Зобнин Ф. 180
 Зольникова Н. Д. 319, 331
 Зорич С. Г. 251
 Зосима, митр. Московский 87, 91, 92, 106, 114–116, 193
 Зотов Н. М. 77, 157
 Зубов А. Ф. 176, 316
 Зуммер В. М. 371
 Зызыкин М. В. 169, 228, 265, 267, 275, 326
- И**
- Иаков, апостол 404
 Иван Алексеевич, царь 140, 236, 274, 277, 426
 Иван III Васильевич, вел. кн. 77, 87–91, 94, 106–108, 111, 112, 147, 178, 412, 414
 Иван Вишенский 487, 492, 515
 Иван Иванович, вел. кн. 172
 Иван IV Васильевич Грозный, царь 79, 89, 90, 95, 98, 108–112, 117, 118, 120, 125, 126, 139, 146, 154–160, 167, 169, 171–173, 178–182, 184, 185, 194, 197, 214, 215, 247, 266, 314, 315, 329, 378, 379, 391, 410, 412, 451, 468, 508
 Иван Данилович Калита, вел. кн. 108, 110, 111
 Иван Наседка, справщик 57, 482, 487, 515
 Иван Пересветов, писатель 424
 Иван Тимофеев, дьяк 99, 146, 148, 150, 180, 181, 217–219, 327
 Иваницкий Н. А. 462, 463
 Иванов А. И. 93, 169, 266, 465
 Иванов Ал. А., художник 377
 Иванов Вяч. В. 372, 373, 409, 453
 Иванов Константин, дьяк 511
 Иванов П. 54, 111
 Иванова А. Ф. 372

- Ивашев, помещик 321
Игнатий, патр. Московский 115, 414
Игнатий Антиохийский 326
Игорь, кн. 49
Иеремия II, патр. Константинопольский 123, 199, 200, 202, 236, 264, 265, 322, 415
Изяслав, кн. 373, 374
Иисус Сирахов 313, 314
Иконников В. С. 87, 105
Иларий, иеромонах 105, 510
Иларион, митр. 106, 189, 343
Илейка Бочкин 151–152
Илия, пророк 145, 168, 281, 308, 404
Илия, игумен 482
Ильин М. А. 99, 121
Ильинский Г. А. 115, 141
Ильминский Н. И. 256, 257
Илья Муромец 476
Иннокентий (Борисов), архиеп. 281, 308, 309
Иннокентий (Смирнов), архим. 323, 336
Иннокентий Гизель, архим. 373
Иоаким, патр. Московский 78, 236, 276, 277, 479
Иоанн, апостол 50, 95, 98, 117, 168, 231, 270, 271, 333, 404, 407, 506
Иоанн, варяг, муч. 411
Иоанн, греч. царь 388
Иоанн Антонович, имп. 328
Иоанн Берула, кат. миссионер 467
Иоанн Дамаскин, св. 51
Иоанн Златоуст, св. 119, 210, 512, 518, 519
Иоанн Леванда, протоиерей 245, 273, 304
Иоанн Неронов, протопоп 178, 505
Иоанн Предтеча 257
Иоанн, пресвитер 389
Иоанн Халколиванов, протоиерей 246, 247, 312
Иоанникий Коренев 519
Иоасаф I, патр. Московский 110, 201, 202
Иоасаф II, патр. Московский 203
Иоасаф (Скрипицын), митр. Московский 191, 193, 509
Иов, патр. Московский 199, 200, 202, 203, 236, 264, 416
Иов, праведн. 324, 489
Иоганн III, шв. король 125
Иона, архиеп. Новгородский 414
Иона, митр. Московский (Киевский) 117, 121, 147, 148, 169, 189–194, 196, 197, 387, 390, 412, 414
Иона, митр. Ростовский 502
Иосиф, обручник 29
Иосиф, архиеп. Коломенский 475
Иосиф II, имп. 324
Иосиф Владимиров 356
Иосиф Волоцкий, игумен, св. 92, 107, 112, 115, 167, 190, 209, 212, 216, 312, 313, 327, 359, 467, 510
Иосиф Туробойский 287, 288
Иоффе И. И. 378, 517, 519
Ипполит, папа 105
Ирод, царь 29

- Исаакий Далматский 134
 Исая, пророк 119, 186
 Исидор, митр. Киевский 387, 388,
 412, 415
 Истрин В. 168
 Иуда 240, 246
- К**
- Казакова Н. А. 105, 114, 115, 190,
 327, 375, 431
 Калайдович К. 109
 Калика Василий *см.* Василий Ка-
 лика
 Кант И. 50, 52, 61, 63, 67
 Кантемир А. Д. 252, 358, 378, 447,
 491
 Кантемир-Сербан 177
 Канторович Э. 219, 392
 Капица О. И. 51
 Каптерев Н. Ф. 160, 169, 174, 195,
 201, 225, 228, 235, 265,
 266, 275, 322, 325, 372,
 378, 488, 489, 507, 508,
 512, 518
 Караваев, казак 149
 Карамзин Н. М. 49, 87, 104, 120,
 159, 171, 172, 178, 179,
 250, 261, 379, 380, 456,
 491
 Карпов Г. Ф. 412
 Карский Е. Ф. 72, 139
 Карташов А. В. 88, 91
 Касим, царевич 173
 Катаев И. 317
 Катков М. Н. 206
 Катон Утический 369
 Кацнельсон С. Д. 450, 459
 Каштанов С. М. 113
 Квинт 56
 Кекавмен 167, 247, 319
 Кельсиев В. 140, 145, 168, 232,
 242, 252, 291, 417, 513
 Кизеветтер А. А. 379
 Кимбль Ж. 406
 Кирилл (Константин), св. 344,
 515
 Кирилл II, митр. Киевский 211,
 327
 Кирилл Белозерский, св. 105
 Кирилл Иерусалимский, св. 105
 Кирилл Транквиллион 482, 483
 Кириллов, инвалид 334
 Киркегор С. 58
 Кирша Данилов 352, 376, 377
 Китаев В. А. 457
 Клавдиопольский Фома *см.* Фома
 Клавдиопольский
 Клибанов А. И. 402, 431
 Климент Смолятич, митр. 189
 Клосс Б. М. 90, 108
 Клюкин, крест. 149
 Ключевский В. О. 142, 372
 Князев А. 187
 Княжнин Я. Б. 512
 Кобрин В. Б. 114
 Кожанчиков Д. Е. 494, 508
 Козеллек Р. 45, 66
 Козинцева Р. И. 177
 Козлов И. И. 328
 Козлов И. П., прокурор 328
 Козьма Пражский 351, 375, 376
 Кокошкин, шут 78
 Колесников В. П. 169
 Колесницкая И. М. 53
 Коли Э. 476

- Коллинз С. 182
 Колмогоров А. Н. 449, 458, 463,
 513, 514
 Колычев Филипп *см.* Филипп Ко-
 лычев
 Колчин А. 421
 Кондратий Селиванов *см.* Сели-
 ванов Кондратий
 Константин Великий, имп. 77, 94,
 98, 99, 106, 120, 122, 126,
 223, 266, 329, 388
 Константин XI Палеолог, имп.
 122
 Константин Иванов, дьяк 488
 Константин Костенечский 106
 Константин Мономах, имп. 89, 90
 Константин Павлович, вел. кн.
 140, 145, 149
 Константин Философ *см.* Ки-
 рилл, св.
 Копыстенский Захарий *см.* Заха-
 рий Копыстенский
 Корб И. Г. 181, 206
 Корнев Иоанникий *см.* Иоанни-
 кий Корнев
 Корецкий В. 57
 Косой Кузьма (Ельченин) *см.*
 Кузьма Косой
 Костадинова Л. 141
 Костров Е. И. 297
 Котляревский А. 376
 Котович А. 245, 265, 284, 304, 306
 Котошихин Г. К. 140, 412, 460
 Кошкарров П. А. 363, 364
 Крайцар И. 389, 412
 Крейкрафт Дж. 253
 Крекшин П. Н. 76, 254, 384, 408
 Кривошеин Василий *см.* Василий
 Кривошеин
 Крижанич Юрий 167, 248
 Крылов И. А. 337, 473
 Кубалов Б. 149
 Куев Б. 106
 Куза Александр *см.* Александр
 Куза
 Кузеля З. 464
 Кузьма Косой (Ельченин) 145,
 168
 Кузьмин Мартын, старообр. 168
 Кулемзин В. М. 53
 Куракин Б. И. 175, 178, 181
 Курбатов А. А. 253, 254
 Курбский А. М., кн. 178, 215, 216,
 378, 410, 468
 Курганов Ф. 336
 Кутлубицкий, адъютант 282
 Кутузов А. М. 409
 Кучум, царь 394
 Кушелев-Безбородко Г. 102, 212,
 392, 405, 462, 515
- Л
- Ла Ви де 325
 Лабзина А. Е. 379
 Лавонен Н. А. 53
 Лаврентий Зизаний 483
 Лазарь, праведн. 50
 Лазарь, поп 168, 415, 478, 479,
 480, 484, 494, 495
 Лазарь Баранович, архиеп. 233,
 320
 Лампадчик Александр *см.* Алек-
 сандр Лампадчик
 Лебедев Л. 127

- Лебедева Н. И. 463
 Лев Исавр, имп. 220
 Лев, царь 112
 Леванда Иоанн *см.* Иоанн Леванда
 Левитский Н. 115
 Левшин Платон *см.* Платон (Левшин)
 Лейбниц Г.-Ф. 336
 Лейен фон дер 52
 Лелонг А. К. 170
 Ленгофф Г. 431
 Леонид, архим. 186, 187
 Леонтий, св. 411
 Лесков Н. С. 317, 475
 Ленин В. И. 31
 Леунклавий 327
 Лжеалексей 165
 Лжедмитрий (Григорий Отрепьев) 115, 142, 145, 146, 148, 150, 161-164, 172, 182, 203, 216, 327, 372, 414, 415, 476, 498
 Ливанов Ф. В. 151
 Лигарид Паисий *см.* Паисий Лигарид
 Лидов А. М. 121
 Лилеев Н. В. 155, 156, 160, 173, 517
 Линкольн Дж. К. 52
 Линь де, принц 379
 Лихачев Д. С. 467
 Лихуды Иоанникий и Софроний, монахи 512
 Ловягин А. 379
 Лозовой П. П. 195
 Ломбардский Петр *см.* Петр Ломбардский
 Ломоносов М. В. 251, 267, 289-295, 297, 298, 300, 301, 324, 325, 332, 333, 335, 447
 Лопатинский Феофилакт *см.* Феофилакт Лопатинский
 Лотман Ю. М. 2, 56, 58, 63, 112, 124, 169, 170, 172, 174, 338, 371, 377, 379-381, 397, 418, 433, 453, 510
 Лука, апостол 29, 241, 253, 271, 308, 499, 510
 Лука Хризверг, патр. Константинопольский 327
 Лукьян Голосов *см.* Голосов Л. Т.
 Лурье Я. С. 105, 114, 115, 173, 327, 375, 419
 Львов Н. А. 369, 380
 Лысенко В. Г. 61, 67
 Ляпунов Прокопий *см.* Прокопий Ляпунов

 М
 Мабли Г. Б. 369
 Магомет 424
 Маджеска И. С., гетман 240, 332, 476
 Мазунин А. И. 416
 Майков В. И. 268
 Майков Л. 476
 Макарий, митр. Московский 95, 98, 107, 109, 117, 122, 185, 193, 194, 196, 197, 329, 349, 376, 412
 Макарий, патр. Антиохийский 478, 487, 508
 Макарий, патр. Иерусалимский 120

- Макарий Булгаков, митр. 112, 115, 190, 510, 511
Макарий Римский 405, 406
Макаров М. Н. 23
Макаров Н. 171, 330
Максим Грек, писатель, св. 93, 127, 169, 189, 266, 317, 415, 515, 516
Максим Исповедник, св. 315, 519
Максимов С. В. 162, 179, 180, 376, 379, 421
Максимов Ф. 453
Максимович Манассия *см.* Манассия Максимович
Малинин В. 95–97, 101, 102, 104, 117–119, 121, 122, 392, 410
Манассия, царь 224, 225
Манассия Максимович 249
Мандельштам О. Э. 141, 514
Манси Д. 220, 312
Маньков А. Г. 375
Мареш В. Ф. 372
Маржерет 144, 215, 413
Марин С. Н. 324
Марина Мнишек 162, 163
Мария Богородица 57, 76, 241, 283, 290, 321, 341, 345, 404, 405, 415
Мария-Терезия, имп. 292
Мария Федоровна, имп. 237, 299
Марк, патр. Антиохийский 118
Марков А. 425, 515
Марк, апостол 105, 271
Марк Топозерский 417
Марков А. 425, 515
Маркелл Родышевский 307, 322
Марс 291, 333
Мартин Дж. 431
Маскевич С. 513
Маслов С. И. 249
Масса Исаак 99, 167, 206, 248, 410, 411
Массон К. 284, 331
Матвеев Прохор 282
Матвей Башкин 57
Матфей, апостол 271, 281, 307, 319
Матъесен Р. 485, 486, 508
Махмутек, хан 173
Мацевич Арсений *см.* Арсений Мацевич
Медведев Сильвестр *см.* Сильвестр Медведев
Медоварцев Михаил, писец 112
Мейендорф И. 106, 214, 260, 405
Мейер К. 406
Мелетий Смотрицкий 483, 493, 516
Мельников (Мельников-Печерский) П. И. 140, 168, 207, 264, 375
Меншиков А. Д. 76, 130
Мерзляков А. Ф. 334
Местр Жозеф де 262, 263
Металлов В. М. 504
Мефодий Патарский, еписк. 105
Мефодий, св. 515
Миллер В. Ф. 161–163
Миллер О. Ф. 141
Минаев И. П. 423
Миних Г. Х. фельдмаршал 282
Минь Ж. П. 88, 91, 186, 266, 312, 315, 404, 494
Миркович Г. 512
Миртов Петр, прот. 274

- Михаил, архангел 131, 168, 304, 505
 Михаил, царь легенд. 145, 146, 168
 Михаил Десницкий, митр. 270, 323
 Михаил Павлович, вел. кн. 285, 299
 Михаил Тверской, вел. кн., св. 209
 Михаил Федорович, царь 110, 146, 151, 152, 168, 237, 325
 Михайло Репнин, кн. 179
 Михайловский И. Н. 512
 Михель А. 185
 Могила Петр *см.* Петр Могила
 Можайский Андрей *см.* Андрей Можайский
 Моисей 231, 281, 308, 330, 331, 334, 404
 Моисеева Г. Н. 112–113
 Мокошь, языч. божество 365
 Морозов Н. А. 22
 Морозов П. 241, 332
 Морозова Феодосия, боярыня 409, 416
 Моррис Ч. 10
 Москвин Василий 417
 Мотонис Николай 300, 332, 333
 Мочульский В. 407
 Мунехин (Мисюръ) М. Г., дьяк 95
 Мюллер Л. 371
 Мясников, казак 149
- Н**
- Навуходоносор, царь 112, 224, 225, 236, 248, 505
 Нагарджуна 58, 67
 Наполеон Бонапарт, имп. 122, 271, 272, 368
 Нартов А. К. 230, 249, 261, 282, 326, 500
 Нарышкин Л. К. 176
 Нарышкин С. Г. 249
 Наседка Иван *см.* Иван Наседка
 Нат А. 63, 406
 Наталья Алексеевна, вел. кн. 299
 Наталия Кирилловна, царица 290
 Нащокин П. В. 337
 Неверов Я. М. 362, 364, 379
 Невоструев К. И. 105, 485
 Невский Александр *см.* Александр Невский
 Неофит, архим. 280, 281
 Неронов Иоанн *см.* Иоанн Неронов
 Нидерле Л. 182, 462
 Никитенко А. В. 321, 322, 379
 Никитин Афанасий *см.* Афанасий Никитин
 Никитина Н. А. 162, 372
 Никитский А. 105
 Никифор, митр. Киевский 109
 Никодим, патр. 518
 Николаев А. 155, 156, 172
 Николаевский П. 199
 Николай, св. 183, 345
 Николай I Павлович, имп. 135, 264, 270, 273, 283, 285, 305, 311, 313, 321, 325, 334

Николай II Александрович, имп.
263, 274, 325, 457

Николай V, папа 122

Николай Спафарий 512

Николев Н. П. 251, 273, 285, 296,
297, 335

Никольс Р. 305

Никольский К. 99, 111, 112, 133,
180, 200, 274, 284, 409,
424, 485, 509

Никольский Н. К. 246, 372, 518

Никон, еписк. Коломенский 107

Никон, патр. Московский 74, 78,
116, 121, 127, 133, 169,
178, 183, 199, 201-203,
210, 218, 225-228, 248,
260, 261, 265, 267, 274,
275, 277, 284, 315, 322,
325-327, 330, 356, 393,
416, 477, 479, 483, 484,
487, 507, 510, 512, 517

Никон Черногорец 210

Нил Полев, монах 107

Нильсон М. 42

Нифонт, еписк. 114, 115

Новосильцев Н. Н. 324

Норретрандерс Б. 216

О

Образцов И. 490, 512

Огнев В. 485

Одерборн П. 167, 171, 247, 248

Одинцов Н. 186

Олеарий А. 164, 172, 372, 410, 468

Ольденбург С. Ф. 141

Олин В. Н. 321

Ольга, кн. 474

Орлов А. С. 372

Орлов В. А. 138, 332

Орлов М. Ф. 49, 379, 380

Ормазд 69

Острогорский Г. 98, 99, 169, 185

Отенский Зиновий *см.* Зиновий
Отенский

Отрепьев Григорий *см.* Лжедми-
трий

П

Павел, апостол 77, 97, 119, 130,
133, 134, 170, 231

Павел, инок 262

Павел I Петрович, имп. 81, 132,
138, 140, 231, 245, 250,
262, 263, 268, 272, 273,
277, 282, 285, 294, 296,
299, 317, 324, 331, 365,
369, 456

Павел Алеппский 274, 325, 410,
487, 509, 517

Павлов А. С. 99, 120, 192

Павлов Иван, старообр. 244, 316

Паисий, патр. Александрийский
478

Паисий Лигарид, митр. 77, 201,
202, 326, 487, 510

Палицын Авраамий *см.* Авра-
амий Палицын

Паллада 295, 297

Памфил Евсевий *см.* Евсевий
Памфил

Панин Н. И. 270

Панченко А. М. 216, 314, 451, 467,
511

Параскева Пятница 345

- Паскаль Б. 55
 Патканов С. 180
 Пекарский П. П. 176, 177, 240, 244, 254, 271, 293, 316, 362, 465
 Перепечин А. 251
 Пересветов Иван *см.* Иван Пересветов
 Перетц В. Н. 512
 Перун, языч. божество 343, 345, 348, 372, 373
 Петр, апостол 86, 87, 93, 129, 130, 131, 135, 141, 183, 404
 Петр, кн. 462
 Петр, митр. Киевский 100, 123, 412, 414, 415
 Петр I Алексеевич, имп. 31, 58, 72–82, 124, 125, 128–141, 157–159, 165, 166, 171, 174–178, 181–183, 218, 225, 228, 230, 232, 235–237, 240, 242–245, 249, 251–254, 257–262, 267, 271, 274, 277–279, 287, 290–297, 299–301, 304, 306, 307, 310, 315, 322–326, 328–330, 332–336, 339, 341, 343, 356, 360, 365, 366, 368, 378, 384, 408, 426, 436, 447, 457, 458, 490, 491, 500, 512, 513, 516
 Петр II Алексеевич, имп. 125
 Петр III Федорович, имп. 145, 150, 151, 168, 183, 244, 290, 291, 294, 319, 334, 448
 Петр Дамиан 494
 Петр Ломбардский 29, 404
 Петр Могила, митр. Киевский 315, 485, 516
 Петри Б. 25
 Петров А. 157, 158
 Петров В. П. 237, 245, 250, 251, 268, 273, 285, 296, 297, 330, 331, 335
 Петров Яков, старообр. 242
 Петрушевский И. П. 396, 419, 423
 Петухов Е. 115, 485
 Печерин В. С. 351, 376
 Пиаже Ж. 62
 Пикок Дж. 475
 Пилат Понтийский 29, 177
 Пильц Э. 424
 Пимен Черный, архиеп. 171, 468
 Пинго Л. 169
 Пирс Ч. С. 10, 456
 Писарская Л. В. 424
 Питирим, архиеп. Новгородский 509
 Питирим, митр. 274, 275
 Питсакис К. 118
 Пишчевич А. С. 251
 Платон 68
 Платон (Левшин), митр. 237, 245, 254, 255, 272, 273, 285, 298, 328, 334
 Платонида, старица 165
 Плетнев П. А. 337
 Плещеева А. И. 409
 Плигузов А. И. 104, 105, 113–115
 Плутарх 52
 Плутон 295
 Плюханова М. Б. 103, 408
 Победоносцев К. П. 256
 Погодин М. П. 308, 309, 337
 Погорелов В. 312

- Подвысоцкий А. 23, 50
 Подобедов Амвросий *см.* Амвросий Подобедов
 Подскальский Г. 105, 106, 219, 415
 Позднеев А. В. 254, 271
 Покровский М. М. 64
 Покровский Н. Н. 122, 145, 168, 189, 373, 383, 407, 415, 425
 Поликарп, инок 411
 Поликарпов Ф. 472, 491, 492, 513
 Полосин И. И. 153, 159, 180
 Полоцкий Симеон *см.* Симеон Полоцкий
 Полубенский А. И., воевода 118, 125
 Попов А. 121, 169, 173, 191, 282, 373, 374, 388, 389
 Попов К. 108, 223, 317
 Попов М. С. 323
 Попов Н. П. 114
 Попруженко М. Г. 141
 Поптодоров Р. 103
 Порошин С. А. 181
 Порфирьев И. 254
 Поссевино А., дипломат 410
 Постников М. М. 22
 Потанин Г. Н. 374
 Потенба А. А. 420
 Потемкин Г. А. 362, 378
 Потлис М. 118
 Прасковья Федоровна, царица 140
 Преображенский А. В. 519
 Приселков М. Д. 174, 372
 Прозоровский А. 176, 488, 512
 Прокопий Ляпунов 413
 Прокопий Устюжский, юрод. 468, 469
 Прокопович Феофан *см.* Феофан Прокопович
 Пропп В. Я. 63
 Прохоров Г. М. 105, 174
 Прус, легенд. 125, 313
 Прыжов И. Г. 385
 Пуанкаре А. 60
 Пугачев Емелиан *см.* Емелиан Пугачев
 Пушкин А. С. 49, 282, 337, 364, 380, 384, 448, 457
 Пушкин Н. Б. 152
 Пыпин А. Н. 261, 362
 Пьянов Д. 448
 Пэтч Г.-Р. 406
 Пятницкий И. К. 326
- Р**
- Радин П. 51, 54
 Радищев А. Н. 368, 369
 Разин Степан *см.* Степан Разин
 Разумовский Д. В. 304
 Разумовский Кирилл, гетман 149
 Раллис Г. А. 118
 Райт Дж.-К. 406, 419
 Рассел Б. 452
 Ревзин И. И. 458
 Рейтенфельс Я. 571
 Ретковская А. С. 316
 Ржевский А. А. 333
 Ржевский Василий 243
 Ржига В. Ф. 113, 114, 382, 406
 Робер де Клари 36, 37, 60
 Рогов А. И. 503

- Родышевский Маркелл *см.* Маркелл Родышевский
 Рождественский Т. С. 160
 Розанов С. П. 509, 510
 Розенкампф Г. А. 326
 Розов Н. Н. 105
 Романов Савва *см.* Савва Романов
 Ромодановский И. Ф. 157, 158
 Ромодановский Ф. Ю. 139, 157, 158, 174–176
 Ротар И. 325
 Роткирх В. А. 270
 Ртищев Ф. М. 495
 Румянцев И. 328, 499, 508, 512
 Румянцева В. С. 502
 Русанов Феофилакт *см.* Феофилакт Русанов
 Русов Н. Н. 379
 Руссо Ж.-Ж. 354, 369
 Рыбников П. Н. 410, 421
 Рыков Иван 514
 Рыло Вассиан *см.* Вассиан Рыло
 Рюрик, кн. 49, 125, 158, 313
 Рясанен М. 409
- С
- Савва В. 107, 110, 122, 174, 185, 223, 235, 236, 274
 Савва Грудцын 386
 Савва Освященный, св. 316
 Савва Романов, старообр. 508
 Савваитов П. И. 379
 Савватий, инок, старообр. 494, 515
 Сакалов Артемий, крест. 425
 Салмина М. А. 406
 Сампсоний, св. 135
 Самсон 135
 Сарра 343
 Сартори П. 53, 464
 Свенцицкая А. 464
 Свенцицкий Ил. 464
 Светоний 56
 Святский Д. О. 105
 Северьянов С. 139
 Седельников А. Д. 105, 404–406
 Седерберг Г. 206
 Селиванов Кондратий, сект. 145, 151, 167, 168
 Селищев А. М. 484
 Семевский М. И. 157, 159
 Семенов В. 167, 208
 Семенов Л. С. 430
 Сенковский О. Ю. 375
 Серапион, архиеп. 112–114
 Сергей Александрович, вел. кн. 458
 Сергей Радонежский, св. 271
 Серебрянский Н. И. 406
 Середонин С. М. 329
 Сидоров Кузьма, старообр. 416
 Сильвестр Медведев 488
 Сильвестр, папа 99, 120, 329
 Симеон Богоприимец 241, 253
 Симеон Бекбулатович, царь 155, 156, 158, 159, 172, 173
 Симеон Новый Богослов 312
 Симеон Полоцкий 122, 167, 217, 494, 495, 498, 499, 508
 Симеон Солунский 518
 Симеон Суздалец 389, 411–413
 Симон, еписк. Владимирский 411
 Симон (Чиж), митр. Московский 88, 90–92, 97, 106, 107,

- 112–114, 116, 191, 193,
390, 391, 415
- Симон Азарьин 57
- Симон Тодорский, архиеп. 244,
245, 319, 333, 334
- Симони П. 410
- Синицына Н. В. 89, 108, 117, 415
- Сиромаха В. Г. 493
- Скворцов В. М. 281
- Скрипиль М. О. 112, 386, 410
- Скрынников Р. Г. 159, 180
- Славинецкий Епифаний *см.* Епи-
фаний Славинецкий
- Сменцовский М. 488, 489, 512
- Смирнов Вас. 375, 462, 463
- Смирнов Иван, старообр. 182
- Смирнов Иннокентий *см.* Инно-
кентий Смирнов
- Смирнов И. И. 473
- Смирнов М. И. 170, 180, 421, 426
- Смирнов П. С. 393, 394, 409, 417,
508, 512
- Смирнов С. К. 212, 273, 313,
373–376, 385, 463, 490,
491, 497, 508, 518
- Смит Дж. 469
- Смоленский С. В. 504, 519
- Смолич И. 260, 305, 322, 324, 329
- Смотрицкий Мелетий *см.* Меле-
тий Смотрицкий
- Снегирев И. М. 110, 111, 120, 245,
255, 269, 272, 273, 285,
328, 334, 409
- Соболев А. 385
- Соболевский А. И. 409, 507
- Соковнин Василий 178
- Соколов Пл. 195
- Сокольский В. 169, 266, 322, 327
- Соловьев А. В. 411, 413
- Соловьев С. М. 107, 108, 140, 145,
155, 164, 172, 173, 178,
201, 252, 254, 270, 378,
379, 393, 511, 517
- Соломон, царь 99, 100, 106, 144
- Соломония Сабурова, вел. кн. 107
- Соссюр Ф. де 10
- Софья Алексеевна, царевна 178,
513
- Спасский Фотий *см.* Фотий Спас-
ский
- Спафарий Николай *см.* Николай
Спафарий
- Сперанский М. Н. 105, 389, 406,
418, 419
- Спиридон, еписк. Тримифунт-
ский, 509
- Спиридон-Савва (Сатана), митр.
Киевский 89, 90, 109, 112,
125, 390, 414, 415
- Спицын А. А. 170
- Срезневский И. И. 139, 173, 378,
411
- Станнер В. Е. 25
- Степан Разин 350, 374, 375, 473,
476
- Стефан Баторий, король 159
- Стефан Вонифатьев, протопоп
512
- Стефан Лазаревич, король 106
- Стефан Пермский, еписк., св. 104,
375, 515
- Стефан Урош III, король 316
- Стефан Яворский, местоблюсти-
тель 236, 241, 249, 253,
326, 499, 500
- Страленберг Ф. И. 181, 412

- Стремоухов Д. 87
 Стрешнев С. Л., боярин 201, 226, 275, 315, 325, 510
 Стрешнев Т. Н., боярин 176
 Субботин Н. И. 116, 179, 262, 415, 478, 480, 483, 484, 495, 507-510, 515
 Сумароков А. П. 268, 294, 295, 299, 300, 355, 513
 Суханов Арсений *см.* Арсений Суханов
 Сухомлинов М. И. 510
 Сушков, капитан 334
 Сыркин А. Я. 455
- Т**
- Татарский И. 217
 Татищев В. Н. 261, 367, 379, 413, 490
 Терновский Ф. 110
 Теплов Г. З. 361
 Тимофеев А. В. 375
 Тимофеев Иван *см.* Иван Тимофеев
 Тимофей Акундинов 148
 Титов Ф. 475, 485, 511
 Тихомиров М. Н. 212
 Тихонравов Н. С. 405
 Тихонюк И. А. 87, 88, 93, 94, 104-106, 114, 116, 117
 Тодорский Симон *см.* Симон Тодорский
 Толстая С. М. 455, 462, 463
 Толстой А. К. 320, 336, 337
 Толстой Л. Н. 328, 354
 Толстой Н. И. 462, 463
 Толстой Я. Н. 320
- Томсон Д. 456
 Топозёрский Марк *см.* Марк Топозерский
 Топоров В. Н. 46, 56, 64, 119, 372, 373, 407, 409, 473, 510
 Трайтингер О. 106
 Транквиллион Кирилл *см.* Кирилл Транквиллион
 Траян, имп. 36, 305
 Третьяковский В. К. 140, 182, 292, 328, 457
 Третьяков И. И. 113
 Трефолев Л. И. 417
 Троицкий И. М. 453
 Трояков П. А. 53
 Трубецкой Н. С. 395-398, 402, 422
 Турилов А. А. 105, 106, 514
 Туробойский Иосиф *см.* Иосиф Туробойский
 Тышкова-Заимова В. 103
- У**
- Узбек, хан 110
 Уитроу Дж. 61, 64
 Улу-Мухаммед, хан 173
 Ульяновский В. И. 115
 Ундольский В. М. 227, 275, 472
 Уоллес В. Дж. 25
 Урусова Евдокия, кн. 409
 Успенский Б. А. 12, 23, 31, 50, 53, 56, 58, 62, 84, 96, 101, 112, 120, 139, 160, 161, 165-167, 169, 170, 172, 174, 182, 183, 188, 216, 219, 260, 287, 302, 304, 311, 313, 314, 332, 334, 371-373, 377-379, 383, 384,

- 387, 391, 396–398, 406–408,
416, 421, 426, 427, 430–432,
453, 454, 461, 472, 483,
484, 493, 495, 498, 508,
510, 512, 515, 516, 518,
519
- Устрялов Н. Г. 144, 162, 164, 215,
236, 253, 276, 384, 413,
491, 513
- Ушаков Ф. В. 62, 369, 421
- Ф**
- Фасмер М. 64, 409
- Фебал, миф. герой 63
- Феврония, кн. 462
- Федеровский М. 53
- Федор Алексеевич, царь 169, 223,
237, 238, 266, 315
- Федор Иванович, царь 89, 90, 108,
120, 139, 163, 172, 184,
192, 237, 416, 417
- Федоров (Челяднин) Иван Петро-
вич, боярин 154–156, 171
- Фемида 295, 297–299
- Феодор, варяг, муч. 411
- Феодор, дьякон 479, 480, 509
- Феодор Добрый, еписк. 382, 404,
405, 407
- Феодорит Киррский, св. 231, 312
- Феодосий Грек 373
- Феодосий, имп. 36, 321
- Феодосий, архиеп. 312, 376
- Феодосий Косой, еретик 57
- Феодосий (Бывальцев), митр. Мо-
сковский 192, 193, 196,
387, 388
- Феодосий Печерский, игумен, св.
373, 474
- Феодосий Яновский, архиеп. 218
- Феофан, патр. Иерусалимский
200, 242
- Феофан Прокопович, архиеп. 132,
135, 137, 166, 176, 230–232,
239, 240, 243, 244, 258–260,
271, 282, 304–307, 316,
318, 322, 333, 357–360,
378, 447, 457, 500
- Феофилакт Лопатинский, архи-
еп. 75, 240, 244
- Феофилакт (Русанов), еписк. 250,
269
- Филарет, патр. Московский 78,
121, 152, 200, 202, 325,
415, 426
- Филарет, уставщик 57
- Филарет (Дроздов), митр. 135,
223, 238, 246, 282–284,
304–307, 309, 319, 336
- Филарет Милостивый, св. 369
- Филипп I, митр. Московский 192,
193, 196, 412
- Филипп II (Колычев), митр. Мо-
сковский 169, 179, 266,
468
- Филон Александрийский 61, 67
- Филофей, старец 95–98, 101, 102,
119, 121, 122, 213, 217,
391, 410, 415
- Фишер А. 182
- Флаер М. С. 98
- Флетчер Дж. 412
- Флоренский П. А. 15–17, 20, 22,
47, 207
- Флорова В. 141

Флоровский А. В. 97, 140, 177, 512
 Фома, поп 488
 Фома Клавдиопольский, еписк.
 312
 Фоменко А. Т. 22
 Фон-Визин М. А. 323, 361
 Фонвизин Д. И. 378, 379
 Фотий, митр. Киевский 191, 414,
 424, 515
 Фотий (Спасский), архим. 264
 Франческо Сфорца, герцог 412
 Фрейганг В. Н. 141
 Фрейденберг О. М. 171
 Фридрих I Барбаросса, имп. 410
 Фукидид, историк 46

Х

Халколиванов Иоанн см. Иоанн
 Халколиванов
 Халле М. 486
 Харлампович К. В. 176, 483, 511
 Харузин Н. 54, 421
 Харузина В. Н. 53, 421
 Хлебников В. 83
 Хованский И. И., кн. 77
 Хомяков Петр, свящ. 318
 Хорс 348
 Хохлов Г. Т. 417
 Храбр, черноризец 344, 511, 515
 Храповицкий А. В. 181
 ХризOVERГ Лука см. Лука Хризо-
 верг
 Хрисанф, патр. Иерусалимский
 330
 Хрисипп 61
 Хрушов И. П. 112, 114, 421
 Хэнди К. 54

Ц

Цамблак Григорий см. Григорий
 Цамблак
 Цахарие фон Лингенталь К. Е.
 322, 327
 Цветаев Дм. В. 426
 Цейтлин Г. 427
 Цезарь 144
 Цицерон 56, 70

Ч

Челищев П. И. 334
 Черепнин Л. В. 113
 Чернецов А. В. 514
 Чернышев З. Г., граф 150, 151,
 170, 183
 Чернявский М. 110, 313
 Чехов А. П. 440
 Чиж В. Ф. 264
 Чистов К. В. 80, 142, 143, 148, 149,
 151, 165, 166, 183, 321,
 408, 417, 418, 458, 473
 Чистович И. А. 218, 249, 253, 254,
 269, 323
 Чистякова Е. В. 383
 Чичеров В. И. 53, 180, 372
 Чулков М. Д. 481

Ш

Шаляпин Ф. И. 408, 455
 Шамбинаго С. К. 373
 Шанский, шут 78, 157
 Шапух, царь 454-455
 Шарко Е. 421
 Шахматов А. А. 372
 Шахматов М. В. 96

Шаховские, кн. 151, 152
 Шевченко И. А. 208, 209, 266, 312
 Шевырев С. П. 104, 304
 Шейн А. С. 253
 Шейн П. В. 51, 170, 374, 421
 Шеню М. Д. 30
 Шереметев Б. П. 75
 Шереметев В. Б. 209, 210
 Шереметев П. 373
 Шереметева М. Е. 375
 Шефтель М. 112, 413
 Шигаев, казак 149
 Шилов А. И. 151
 Шильдер Н. К. 264, 272, 324, 377, 427
 Шишков А. С. 324, 370
 Шлихтинг А. 154, 155, 159, 171, 172, 182
 Шляпкин И. А. 243, 250, 518
 Шмеман А. 326
 Шмит И. 513
 Шмурло Е. 271
 Шолохов М. А. 376
 Шпаков А. Я. 123, 185, 187, 191, 198-200, 259, 265, 317, 322, 391
 Шрамм П.-Э. 392
 Шредер К. 406
 Штаден Г. 180
 Штелин Яков фон 326
 Штернберг Л. Я. 25
 Штупперих Р. 87, 106
 Шувалов И. И. 249, 328
 Шухевич В. 464

Щепкин В. Н. 427
 Щербатов М. М. 175, 176, 474
 Щербатской Ф. И. 58, 60, 61, 63, 67

Э

Эвальд З. 23
 Эгган Д. 25
 Экхард Мейстер 57
 Элиаде М. 25, 55
 Энгельман А. 327

Ю

Юль Юст 157, 181, 326
 Юстиниан, имп. 224, 259

Я

Яворский Стефан *см.* Стефан
 Яворский
 Яворский Ю. 170
 Ягич И. В. 139, 214, 215, 510
 Яджнявалкья 60
 Якобсон Р. О. 64, 440, 452, 455, 486
 Яковлев Першка, крест. 152, 170
 Яксанов В. З. 63
 Якушкин П. И. 24
 Яновский Феодосий *см.* Феодосий
 Яновский
 Ярмут, лорд 458
 Ярослав Мудрый, кн. 106, 373
 Яхонтов И. К. 488, 490

Щ

Щапов А. П. 372, 417

Оглавление

Предисловие	3
Предисловие ко второму изданию	8
История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема)	9
Historia sub specie semioticae	71
Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим»	83
Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) (в соавторстве с Ю. М. Лотманом)	124
Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен	142
Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)	184
Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) (в соавторстве с В. М. Живовым)	205
Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) (в соавторстве с Ю. М. Лотманом)	338
Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина)	381
Миф — имя — культура (в соавторстве с Ю. М. Лотманом)	433
Анти-поведение в культуре древней Руси	460
Раскол и культурный конфликт XVII века	477

<i>Оглавление</i>	607
Цитируемая литература	520
Принятые сокращения	580
Библиографическая справка	581
Именной указатель	582

Борис Андреевич Успенский

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

Том I

Семиотика истории. Семиотика культуры

Издатель А. Кошелев

Корректор Н. Ганнус

Оформление оригинал-макета – О. Лапко

Подписано в печать 19.04.96. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Computer modern.
Уч. изд. л. 38. Заказ № 430 5 Тираж 2000.

Издательство Школа "Языки русской культуры". Москва, Zubovskiy 6-r, 17.
ЛР № 071105 от 02.12.94

Отпечатано с оригинал-макета во 2-й типографии РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

Оптовая реализация:
Книготорговая фирма «СЛАВИЯ», тел.: (095) 240-32-13.
Адрес: Москва, Бережковская наб., 24, ком. 10. местный тел.: 2-17.
Проезд: Метро "Киевская", автобус 91, трол. 17, 39, 4-я ост. "Библиотека".

*

Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su
or by fax: 095 246-20-20 for M204.