

---

# ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДИМОСТИ

---



« НАУКА »

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Научный совет по истории мировой культуры

# ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДИМОСТИ

Ответственный редактор  
доктор филологических наук  
Б. А. УСПЕНСКИЙ



МОСКВА «НАУКА» 1987

Сборник посвящен актуальным проблемам типологии и истории культуры, взаимоотношений культур разных типов. Исследование ведется на материале античной, средневековой культуры и культуры нового времени. Особое внимание уделено фактам русской культуры в ее отношении к иным культурным традициям. Для авторского коллектива характерен общий методологический подход: культурные явления рассматриваются в тесной связи и взаимодействии с социально-экономической и историко-политической жизнью общества.

Рецензенты:

М. Л. ГАСПАРОВ, В. А. КАРПУШИН

# НЕСКОЛЬКО МЫСЛЕЙ О ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУР

---

Ю. М. ЛОТМАН

Один из распространенных соблазнов для всякого размышляющего над историей и типологией культур и цивилизаций — считать: «Этого не было, значит, этого не могло быть», или, перефразируя: «Это мне неизвестно, значит, это невозможно». Фактически это означает, что тот незначительный, сравнительно с общей неписаной и писаной историей человечества, хронологический пласт, который мы можем изучать по хорошо сохранившимся письменным источникам, принимается за норму исторического процесса, а культура этого периода — за стандарт человеческой культуры.

Остановимся на одном примере. Вся известная европейской науке культура основана на письменности. Представить себе развитую бесписьменную культуру (и любую развитую бесписьменную цивилизацию вообще) — а представлять себе и то и другое мы привыкли, лишь произвольно вызывая в своем сознании образы знакомых нам культур и цивилизаций, — невозможно. Не так давно два видных математика<sup>1</sup> высказали мысль о том, что, поскольку глобальное развитие письменности сделалось возможным лишь с изобретением бумаги, весь «добумажный» период истории культуры представляет собой сплошную позднюю фальсификацию. Не имеет смысла оспаривать это парадоксальное утверждение, но стоит обратить внимание на него как на яркий пример экстраполяции здравого смысла в неизведанные области. Привычное объявляется единственно возможным.

Связь существования развитой цивилизации, классового общества, разделения труда и обусловленного ими высокого уровня общественных работ, строительной, ирригационной и т. п. техники с существованием письменности представляется настолько естественной, что альтернативные возможности отвергаются априорно. Можно было бы, опираясь на огромный, реально данный нам материал, признать эту связь универсальным законом культуры, если бы не загадочный феномен южноамериканских доинкских цивилизаций.

Накопленные археологией свидетельства рисуют поистине удивительное зрелище. Перед нами — тысячелетняя картина ряда сменяющих друг друга цивилизаций, создававших мощные строительные сооружения и ирригационные системы, воздвигавших

---

<sup>1</sup> Постников М. М., Фоменко А. Т. Новые методики статистического анализа нарративно-цифрового материала древней истории: (Предварительная публикация). М., 1980.

города и огромных каменных идолов, имевших развитое ремесло: гончарное, ткаческое, металлургическое, более того, создававших, без всякого сомнения, сложные системы символов. . . и не оставивших никаких следов наличия письменности. Факт этот остается до сих пор необъяснимым парадоксом. Выдвигавшееся иногда предположение о том, что письменность была уничтожена пришельцами-завоевателями — сначала инками, а потом испанцами, — не представляется убедительным: каменные памятники, надгробия, неразграбленные и сохранившиеся в первоначальном виде захоронения, гончарная посуда и другие предметы утвари донесли бы до нас какие-нибудь следы письменности, если бы она была. Исторический опыт показывает, что бесследное уничтожение в таких масштабах не под силу никакому завоевателю. Остается предположить, что письменности не было.

Не будем связывать себя априорным «такое невозможно», а попытаемся вообразить (ибо иных опор у нас нет), какой должна была бы быть такая цивилизация, если бы она действительно существовала.

Письменность — форма памяти. Подобно тому как индивидуальное сознание обладает своими механизмами памяти, коллективное сознание, обнаруживая потребность фиксировать нечто общее для всего коллектива, создает механизмы коллективной памяти. К ним следует отнести и письменность. Однако является ли письменность первой и, что самое главное, единственно возможной формой коллективной памяти? Ответ на этот вопрос следует искать исходя из представления о том, что формы памяти производны от того, что считается подлежащим запоминанию, а это последнее зависит от структуры и ориентации данной цивилизации.

Привычное нам отношение к памяти подразумевает, что запоминанию подлежат (фиксируются механизмами коллективной памяти) исключительные события, т. е. события единичные или в первый раз случившиеся, или же те, которые не должны были произойти, или такие, осуществление которых казалось маловероятным. Именно такие события попадают в хроники и летописи, становятся достоянием газет. Для памяти такого типа, ориентированной на сохранение эксцессов и происшествий, письменность необходима. Культура такого рода постоянно умножает число текстов: право обрастает прецедентами, юридические акты фиксируют отдельные случаи — продажи, наследства, решения споров, причем каждый раз судья имеет дело именно с отдельным случаем. Этому же закону подчиняется и художественная литература. Возникает частная переписка и мемориально-дневниковая литература, также фиксирующая «случаи» и «происшествия».

Для письменного сознания характерно внимание к причинно-следственным связям и результативности действий: фиксируется не то, в какое время надо начинать сев, а какой был урожай в данном году. С этим же связано и обостренное внимание к времени и, как следствие, возникновение представления об истории.

Можно сказать, что история — один из побочных результатов возникновения письменности.

Но представим себе возможность другого типа памяти — стремление сохранить сведения о порядке, а не о его нарушениях, о законах, а не об эксцессах. Представим себе, что, например, наблюдая спортивное состязание, мы не будем считать существенным, кто победил и какие непредвиденные обстоятельства сопровождали это событие, а сосредоточим усилия на другом — сохранении для потомков сведений о том, как и в какое время проводятся соревнования. Здесь на первый план выступают не летопись или газетный отчет, а календарь, обычаи, этот порядок фиксирующий, и ритуал, позволяющий все это сохранить в коллективной памяти.

Культура, ориентированная не на умножение числа текстов, а на повторное воспроизведение текстов, раз навсегда данных, требует иного устройства коллективной памяти. Письменность здесь не является необходимой. Ее роль будет выполнять мнемонические символы — природные (особо примечательные деревья, скалы, звезды и вообще небесные светила) и созданные человеком: идолы, курганы, архитектурные сооружения — и ритуалы, в которые эти урочища и святилища включены. Связь с ритуалом и вообще характерная для таких культур сакрализация памяти заставляют наблюдателей, воспитанных на европейской традиции, отождествлять эти урочища с местами отправления религиозного культа в привычных для нас наполнениях этого понятия. Сосредоточив внимание на действительно присутствующей здесь сакральной функции, наблюдатель склонен не замечать регулирующей и управляющей функции комплекса: мнемонический (сакральный) символ — обряд. Между тем связанные с этим комплексом действия сохраняют для коллектива память о тех поступках, представлениях и эмоциях, которые соответствуют данной ситуации. Поэтому, не зная ритуалов, не учитывая огромного числа календарных и иных знаков (например, длины и направления тени, отбрасываемой данным деревом или данным сооружением, или обилия или недостатка листьев или плодов в данном году на определенном сакральном дереве и др.), мы не можем судить о функции сохранившихся сооружений. При этом следует иметь в виду, что если письменная культура ориентирована на прошлое, то устная культура — на будущее. Поэтому огромную роль в ней играют предсказания, гадания и пророчества. Урочища и святилища — не только место совершения ритуалов, хранящих память о законах и обычаях, но и места гаданий и предсказаний. В этом отношении принесение жертвы — футурологический эксперимент, ибо оно всегда связано с обращением к божеству за помощью в осуществлении выбора.

Ошибочно было бы думать, что цивилизация такого типа живет в условиях «информационного голода», поскольку все поступки людей якобы фатально предопределены ритуалом и обычаями. Такое общество просто не могло бы существовать. Члены «бес-

письменного» коллектива ежечасно оказывались перед необходимостью выбирать, но выбор этот они осуществляли, не ссылаясь на историю, причинно-следственные связи или ожидаемую эффективность, а, как это и делают многие бесписьменные народы, обращаясь к гадалцам или колдунам. По сути дела, необходимость «посоветоваться» (с врачом, адвокатом, старшим) представляет собой рудимент той же традиции. Этой традиции противостоит кантовский идеал человека, который сам решает, как ему мыслить и действовать. Кант писал: «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого <...> Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя»<sup>2</sup>.

Бесписьменная культура с ее ориентацией на приметы, гадания и оракулов переносит выбор поведения во внеличностную область. Поэтому идеальным человеком считается тот, кто умеет понимать и правильно истолковать предвещения, а в осуществлении их не знает колебаний, действует открыто и не скрывает своих намерений. В противоположность этому культура, ориентированная на способность человека самому выбирать стратегию своего поведения, требует благоразумия, осторожности, осмотрительности и скрытности, поскольку каждое событие рассматривается как «случившееся в первый раз». Любопытный пример мы находим в сообщении В. Тэрнера о гаданиях у центральноафриканских народов, в частности у ндебу. Гадание производится путем встряхивания корзины, в которой находятся специальные ритуальные фигурки, и оценки окончательного их расположения. Каждая фигурка имеет определенный символический смысл, и та или иная из них, оказавшись наверху, играет определяющую роль в предсказании будущего. Тэрнер пишет: «Вторая фигурка, которой мы займемся, называется Chamutang'a. Она изображает мужчину, сидящего съежившись, подперши подбородок руками и опираясь локтями на колени. Chamutang'a означает нерешительного, непостоянного человека <...> Chamutang'a означает также: „человек, от которого не знаешь, что ожидать“. Его реакции неестественны. Своенравный, он, по словам информантов, то раздает подарки, то скаречничает. Иногда он без всякой видимой причины неумеренно хохочет в обществе, а иногда не проронит ни слова. Никто не предугадает, когда он впадет в гнев, а когда не покажет ни малейших признаков раздражения. Ндебу любят, когда поведение человека предсказуемо\*. Они предпочитают от-

<sup>2</sup> Кант И. Соч.: В 6-ти т. М., 1966, т. 6, с. 27.

\* Стало быть, высоко ценят человека, соблюдающего обычай (примеч. В. Тэрнера).

крытость и постоянство и, если чувствуют, что кто-то неискренен, то допускают, что такой человек, весьма вероятно, колдун. Здесь получает новое освещение идея о том, что скрываемое потенциально опасно и неблагоприятно<sup>3</sup>.

Нетрудно, однако, заметить, что все основные жестовые элементы фигурки Chamutang'a из гадательного ритуала ндебу при-сущи «Мыслителю» Родена. Символика жеста подпирания подбородка настолько устойчива, что статуя Родена не нуждается в пояснениях. Это тем более примечательно, что в замысел скульптора входило изображение «первого» мыслителя: ни лоб, ни пропорции фигуры не несут признаков интеллектуального стереотипа — все значение передается только позой. Интересно при этом напомнить, что те же жестовые стереотипы, по описаниям, использовал Гаррик для создания «гамлетовского типа» (с поправкой на стоячее положение фигуры, что делает основной жестовый комплекс еще более заметным): «В глубокой задумчивости он выходит из-за кулис, опираясь подбородком на правую руку, локоть которой поддерживается левой рукой, и смотрит в сторону и вниз, в землю. Затем, отнимая правую руку от подбородка и все еще продолжая, — если память мне не изменяет, — поддерживать ее левой рукой, она произносит слова: „Быть или не быть?“»<sup>4</sup>.

Если учесть, что игра Гаррика закрепила жестовый образ гамлетовского типа, продержавшийся на сценах Европы около ста лет, то смысл процитированного отрывка станет особенно значительным.

Что же общего между Chamutang'a ндебу, Гамлетом и «Мыслителем» Родена? Инвариантным значением будет: человек, находящийся в состоянии выбора. Но для ндебу состояние выбора означает отказ от обычая, утвержденной веками роли. Такой отказ уже сам по себе оценивается отрицательно. Он связывается или с семантикой нарушения утвержденного порядка, т. е. с колдовством (так как ндебу все незакономерное приписывают злонамеренному колдовству), или с такими отрицательными человеческими качествами, как двойственность и нерешительность.

Приметы же и предсказания, прогнозируя будущее, связывали функцию выбора с коллективным опытом, оставляя отдельной личности открытое и решительное действие:

На путь ему выбежав из лесу, волк,  
Крутясь и подъявля щетину,  
Победу пророчил, и смело свой полк  
Бросал он на вражью дружину<sup>5</sup>.

Общество, построенное на обычае и коллективном опыте, неизбежно должно иметь мощную культуру прогнозирования.

<sup>3</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 57—58.

<sup>4</sup> Из письма Г. Х. Лихтенберга. Цит. по: Хрестоматия по истории западно-европейского театра / Сост. и ред. С. Мокульского. М., 1955, т. 2, с. 157.

<sup>5</sup> Баратынский Е. А. Пол. собр. стихотворений. [Л.], 1936, т. 1, с. 203.



А это с необходимостью стимулирует наблюдения над природой, особенно над небесными светилами, и связанное с этим теоретическое познание. Некоторые формы начертательной геометрии могут вполне сочетаться с бесписьменным характером культуры как таковой, имея дополнением календарно-астрономическую устную поэзию.

Мир устной памяти насыщен символами. Может показаться парадоксом, что появление письменности не усложнило, а упростило семиотическую структуру культуры. Однако представленные материальными предметами мнемонико-сакральные символы включаются не в словесный текст, а в текст ритуала. Кроме того, по отношению к этому тексту они сохраняют известную свободу: материальное существование их продолжается и вне обряда, включение в различные и многие обряды придает им широкую многозначность. Самое существование их подразумевает наличие обволакивающей их сферы устных рассказов, легенд и песен. Это приводит к тому, что синтаксические связи этих символов с различными контекстами оказываются «разболтанными». Словесный (в частности, письменный) текст покоится на синтаксических связях. Устная культура ослабляет их до предела. Поэтому она может включать большое число символических знаков низшего порядка, находящихся как бы на грани письменности: амулетов, владельческих знаков, счетных предметов, знаков мнемонического «письма», но предельно редуцирует складывание их в синтактико-грамматические цепочки. Культуре этого типа не противопоказаны предметы, позволяющие осуществлять счет в пределах, вероятно, достаточно сложных арифметических операций. В рамках такой культуры возможно бурное развитие магических знаков, используемых в ритуалах и использующих простейшие геометрические фигуры: круг, крест, параллельные линии, треугольник и др. — и основные цвета. Знаки эти не следует смешивать с иероглифами и буквами, поскольку последние тяготеют к определенной семантике и обретают смысл лишь в синтаксическом ряду, образуя цепочки знаков. Первые же имеют значение размытое, часто внутренне противоречивое, обретают смысл в отношении к ритуалу и устным текстам, мнемоническими знаками которых являются. Иная их природа раскрывается при сопоставлении фразы (цепочки языковых символов) и орнамента (цепочки магико-мнемонических и ритуальных символов).

Развитие орнамента и отсутствие надписей на скульптурных и архитектурных памятниках в равной мере являются характерными признаками устной культуры. Иероглиф, написанные слово или буква и идол, курган, урочище — явления, в определенном смысле полярные и взаимоисключающие. Первые обозначают смысл, вторые *напоминают* о нем. Первые являются текстом или частью текста, причем текста, имеющего однородно-семиотическую природу. Вторые включены в синкретический текст ритуала или мнемонически связаны с устными текстами, приуроченными к данному месту и времени.

Антитетичность письменности и скульптурности прекрасно иллюстрируется библейским эпизодом столкновения Моисея и Аарона, скрижалей первого, призванных дать народу новый механизм культурной памяти («завет»), и синкретического единства идола и ритуала (пляски), воплощающих старый тип хранения информации: «...и сошел Моисей с горы: в руке его были две скрижали откровения (каменные), на которых написано было с обеих сторон, и на 1ой и на другой стороне написано было. Скрижали были дело Божие, и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божии. И услышал Иисус голос народа шумящего, и сказал Моисею: военный крик в стане. Но [Моисей] сказал: это не крик побеждающих и не вопль поражаемых: я слышу голос поющих. Когда же он приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом, и бросил из рук своих скрижали, и разбил их под горою. И взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне» (Исход, 32, 15—20).

Весьма интересный материал, с точки зрения интересующей нас темы, дает диалог Платона «Федр». Посвященный вопросам риторского искусства, он тесно связан с проблемами мнемоники. С самого начала диалога Платон уводит Сократа и Федре за пределы городских стен Афин для того, чтобы продемонстрировать читателям связь урочищ, рощ, холмов и водных источников с воплощенной в мифах коллективной памятью.

«Федр. Скажи мне, Сократ, не здесь ли где-то, с Илиса, Борей по преданию, похитил Орифию?»

Сократ. Да, по преданию.

Федр. Не отсюда ли? Речка в этом месте такая славная, чистая, прозрачная, что здесь на берегу как раз и резвятся девушкам.

Сократ. Нет, место ниже по реке на два-три стадия, где у нас переход к святилищу Агры: там есть и жертвенник Борею<sup>6</sup>.

Далее Сократ неожиданно предлагает собеседнику парадоксальный вывод о вреде, который причиняет памяти письменность. Общество, основанное на письменности, представляется Сократу беспамятным и аномальным, а бесписьменное — нормальной структурой с твердой коллективной памятью. Сократ рассказывает о божественном изобретателе Тевте, который открыл египетскому царю науки. «Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: „Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости“. Царь же сказал: „Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь

<sup>6</sup> Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 161.

письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Та даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых“»<sup>7</sup>.

Показательно, что платоновский Сократ связывает с письмом не прогресс культуры, а утрату ею высокого уровня, достигнутого бесписьменным обществом.

Отнесенность устных текстов, циклизирующихся вокруг идолов и урочищ, к определенному месту и времени (идол функционирует — как бы «оживает» в культурном отношении — в определенное время, которое ритуально и календарно как бы является «его временем», и стягивает к себе локальные легенды) проявляется в совершенно различном переживании письменной и бесписьменной культурами местного ландшафта. Письменная культура тяготеет к тому, чтобы рассматривать созданный Богом или Природой мир как Текст, и стремится прочесть сообщение, в нем заключенное. Поэтому главный смысл ищется в письменном Тексте — сакральном или научном и — экстраполируется затем на ландшафт. С этой точки зрения смысл Природы раскрывается лишь «письменному» человеку. Человек этот ищет в Природе законов, а не примет. Интерес к приметам расценивается как предвзвешенный, будущее стремятся определить из прошлого, а не на основании гаданий и предвещаний.

Бесписьменная культура относится к ландшафту иначе. Поскольку то или иное урочище, святилище, идол «включаются» в культурный обиход ритуалом, жертвоприношениями, гаданиями, песнями или плясками, а все эти действия приурочены к определенному времени, эти урочища, святилища, идолы связаны с определенным положением звезд или солнца, луны, циклическими ветрами или дождями, периодическими подъемами воды в реках и пр. Природные явления воспринимаются как напоминающие или предсказывающие знаки. То, что библейский бог в договоре с Ноем заветом поставил радуго, а Моисею дал письменные скрижали, отчетливо символизирует смену типологической ориентации на разные виды памяти.

Легко заметить, что так называемая «народная» и «культурная» медицина ориентируются на два различных вида сознания — бесписьменное и письменное. Нужна была проницательность и способность к самостоятельному мышлению Баратынского, чтобы на заре века позитивизма увидеть в предвзвешенности и приметах не ложь и дикость, а обломки другой правды, восходящей к другому типу культуры.

Предвзвешенность, он обломок  
Древней правды — храм упал,

<sup>7</sup> Там же, с. 216—217.

Показательно, что поэт связывает здесь предрассудок именно с храмом — архитектурным сооружением, а не с «надписью надгробной на непонятном языке» — образ, которой нашел Пушкин для непонятного слова. Сравнение Баратынского напрашивается при размышлениях над утраченным смыслом доинкских архитектурных сооружений древнего Перу.

Приведенные нами выше библейские тексты рисуют привычную для нас картину: бесписьменная и письменная культуры предстают как две сменяющие друг друга стадии — высшая и низшая.

Однако можно ли из того факта, что на знакомом нам евразийском пространстве историческое движение пошло именно по этому пути, заключать, что оно только так и могло пойти? Тысячелетнее существование бесписьменных культур в доколумбовой Америке служит убедительным свидетельством устойчивости такой цивилизации, а достигнутые ею высокие культурные показатели наглядно демонстрируют ее культурные возможности. Для того чтобы письменность сделалась необходимой, требуются нестабильность исторических условий, динамизм и непредсказуемость обстоятельств и потребность в разнообразных семиотических переводах, возникающая при частых и длительных контактах с иноэтнической средой. В этом отношении пространство между Балканами и Северной Африкой, Ближний и Средний Восток, побережье Черного и Средиземного морей, с одной стороны, и горные плоскогорья Перу, долины в междугорье Анд и узкая полоса перуанского побережья представляют полярно противоположные исторические бассейны. В первом случае — котел постоянного смешения этносов, непрерывного перемещения, столкновения разных культурно-семиотических структур, во втором — вековая изоляция, предельная ограниченность торгово-военных контактов с внешними культурами, идеальные условия для непрерывности культурной традиции (разрушение изоляции, как правило, сопровождается полным исчезновением той или иной древнеперуанской цивилизации). Победа письменной цивилизации в одном случае и бесписьменной — в другом представляется естественной.

---

<sup>8</sup> Баратынский Е. А. Указ. соч., с. 201.

# ВЕДЬМА В ДЕРЕВНЕ И ПРЕД СУДОМ

(народная и ученая традиции  
в понимании магии)

---

А. Я. ГУРЕВИЧ

1

Массовая охота на ведьм, распространившаяся в Западной и Центральной Европе в XVI—XVII вв., давно привлекает внимание исследователей. Ныне в связи с возрастающим у историков интересом к социальной психологии и мировоззрению простолюдина эта проблема стала особенно актуальной<sup>1</sup>. И тем не менее, несмотря на усилия многих специалистов, ее едва ли можно считать в достаточной мере проясненной. Историки говорят о «загадочности» этого феномена<sup>2</sup>, о неточности наших знаний о нем<sup>3</sup> и даже о «негативных результатах», к которым пришло исследование<sup>4</sup>. Один из ведущих специалистов по истории ведовских процессов во Франции XVII в., Р. Мандру, недавно писал: «Я убежден в том, что мы никогда не сумеем дать им вполне удовлетворительного объяснения»<sup>5</sup>. Сам Мандру склонен возвратиться к теории Жюль Мишле о создании отчаявшимися угнетенными женщинами средних веков своего рода «антиобщества» перед лицом мужского засилья, олицетворяемого сельским кюре и сеньором.<sup>6</sup> Однако вряд ли Мандру найдет сочувствие у других ученых. Его попытка возродить романтические фантазии более чем вековой давности лишь подтверждает, что трудности, с которыми сталкиваются историки при объяснении сложных феноменов массовой психологии прошлого, не так-то просто преодолеть.

<sup>1</sup> Едва ли может вызывать сомнения и то обстоятельство, что эта тема заняла столь видное место в проблематике исторического исследования также и в свете исторического опыта XX в. По признанию западногерманских авторов, уничтожение нацистами евреев, а также развитие феминистского движения на Западе сделали тему охоты на ведьм актуальной. См.: Wunder H. Hexenprozesse im Herzogtum Preussen während des 16. Jahrhunderts. — In: Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge / Hrsg. von Chr. Degen, H. Lehmann, D. Unverhau. Neumünster, 1983, S. 181. Понятие «контркультура», применяемое отдельными историками к поведению и умонастроениям лиц, обвинявшихся в ведовстве, опять-таки заимствовано из современной социально-культурной ситуации. См.: Die Hexen der Neuzeit: Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters / Hrsg. von C. Honegger. Fr. a. M., 1978, S. 23.

<sup>2</sup> European Witchcraft / Ed. by E. W. Monter. N. Y., 1969, p. 191f.

<sup>3</sup> Midelfort H. C. E. Witch Hunting in South Western Germany. 1562—1684. Stanford, 1972, p. 7.

<sup>4</sup> Schormann G. Hexenprozesse in Nordwestdeutschland. Hildesheim, 1977, S. 155.

<sup>5</sup> Mandrou R. Possession et sorcellerie au XVII<sup>e</sup> siècle. Textes inédits. P., 1979, p. 9.

<sup>6</sup> Ibid., p. 10, 331. См.: Мишле Жюль. Ведьма. М., 1929.

Одна из них состоит в том, что подъем демонологии и демономании приходится на период позднего Возрождения, барокко и начало Просвещения. Естественно возникает вопрос: как сочетались культурные явления, радикально обновившие духовную жизнь Европы, с предельным обострением суеверий и мракобесием? Этот разительный парадокс тревожит ученых — европейская культура начала Нового времени при такой постановке вопроса явно утрачивает немалую долю светоносности и оптимизма, обнажая свою дисгармоничность. В литературе последних лет в разной форме неоднократно выдвигался тезис о том, что демонологию и охоту на ведьм породили Ренессанс и Реформация, которые «продлили жизнь средневековой космологии»<sup>7</sup>, «эмансипировали интеллект от чувства и тем самым дали возможность людям быть бесчеловечными с чистой совестью»<sup>8</sup>, обнажили «оборотную сторону титанизма» людей Возрождения, в том числе и инквизицию<sup>9</sup>, или, «распатав средневековые устои сознания», вызвали «бурные волны иррационализма и страха»<sup>10</sup>. Воздержимся пока от оценки этой точки зрения, но отметим: парадокс налицо, и он нуждается в спокойном и всестороннем анализе.

Прибавим к этому, что развертывание массовой охоты на ведьм с конца XVI столетия неверно было бы рассматривать как прямое продолжение преследований более раннего периода. Сравнительно недавно было показано, что использованные в свое время Ганзеном и Зольданом<sup>11</sup> свидетельства о массовых расправах над ведьмами, якобы имевших место в конце XIII и в середине XIV в., не что иное, как фальшивки, сфабрикованные в XV, XVI и в начале XIX в.<sup>12</sup> Гонения, начавшиеся в эпоху Реформации, были беспрецедентным явлением, которое нужно объяснять исходя из условий именно этого времени, а не ссылаясь на многовековую традицию.

Ученым минувшего и начала нашего столетий удавалось отделяться от указанного парадокса посредством «разведения» его сторон по разным и несообщающимся отсекам: гонениям на ведьм отводилась роль пережитка «темного средневековья», развитие же светских наук и культуры связывалось с усилением нового, прогрессивного духа. Теперь подобного рода операции оказываются неприемлемыми — как в силу своей либерально-эволюциони-

<sup>7</sup> *Trevor-Roper H. R. The European Witch-craze of the 16th and 17th centuries. — Trevor-Roper H. R. Religion, the Reformation and Social Change and other essays.* L.; Melbourne, 1967.

<sup>8</sup> *Kunze M. Straße ins Feuer: Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexenwahns.* München, 1982, S. 11f.

<sup>9</sup> *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения.* М., 1978, с. 134—135.

<sup>10</sup> *Лотман Ю. М. Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова.* — Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз., 1983, т. 42, № 3, с. 253—262.

<sup>11</sup> *Hansen J. Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung.* München; Lpz., 1900; *Idem. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter.* Bonn, 1901; *Soldan-Heppel. Geschichte der Hexenprozesse.* 3. Aufl. von M. Bauer. München, 1911, Bd. 1—2.

<sup>12</sup> *Cohn N. Europe's Inner Demons.* L., 1975, p. 164.

стской методологии, склоняющей историков к тому, чтобы принимать желательное за действительное, так и в силу произвольности, механистичности подхода (режут по живому, игнорируя очевидные связи). Более того, подобная точка зрения несостоятельна и перед лицом фактов: среди демонологов мы находим не одних только «темных людей», но и гуманистически образованных философов и писателей (здесь особенно часто и с полным основанием тревожат память Жана Бодена), кроме того, среди критиков веры в могущество и злокозненность ведьм были и богословы (и католические, и протестантские) и иезуиты. Таковы Фр. Шпее, П. Лайманн, Т. Тумм, Б. Беккер, Хр. Томазиус и др.<sup>13</sup> Отмечают также, что такие писатели, как Эразм, воздерживались от критики веры в ведьм как служанок Сатаны.

Здесь уместно напомнить о том, что менее всего гонения на ведьм поощрялись в Италии, и не благодаря какой-то особой роли гуманистов, а вследствие осторожной позиции, занятой в этом вопросе папством, и что обвинения в ведовстве, выдвинутые на процессе в Зугаррамурди (Страна басков) в начале XVII в., были квалифицированы как ложные расследовавшим их инквизитором Алонсо де Салазар-и-Фриас, причем его заключение в 1614 г. было одобрено верховным трибуналом испанской инквизиции. Добро и зло, прогресс и регресс в их привычных обликах смешаны и перепутаны: воинствующему фанатизму Бодена, который в своей «Демономании» (1580 г.) призывал обрушить беспощадные кары не только на подозреваемых в ведовстве, но и на тех, кто высказывает сомнения в его реальности<sup>14</sup>, противостоит для того времени требовавшая немалого мужества позиция иезуита и теолога Адама Таннера, который связывал ведовство с сельскими развлечениями и плясками, но считал, что искоренять его надобно не с помощью запретов, не посредством ведовских процессов и костров, а применяя воспитательные меры<sup>15</sup>.

Однако современное историческое исследование не довольствуется анализом демонологической литературы XV—XVII вв. и полемики, которую она вызывала, ибо становится все более ясным, что и обилие такого рода трактатов, и степень их влияния на общественное мнение и на судопроизводство своего времени нуждаются в объяснении, учитывающем взгляды и поведение не одного только узкого круга образованных людей. Установлено, что многие судебные преследования ведьм начинались под давлением населения, которое требовало расправы над виновниками обрушивавшихся на него бедствий; падеж скота, неурожай,

<sup>13</sup> Ziegeler W. Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberverwesen im ausgehenden Mittelalter: Zeitgenössische Stimmen und ihre soziale Zugehörigkeit. Köln, 1973.

<sup>14</sup> Исследователь этого печально известного произведения показал единство и неизменность воззрений Бодена во всех его сочинениях. См.: *Monter E. W. Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin.* — In: *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E. H. Harbison.* Princeton (New Jersey), 1969, p. 371—389.

<sup>15</sup> Merzbacher Fr. Die Hexenprozesse in Franken. München, 1957, S. 27.

внезапные заморозки, смерть ребенка, болезни приписывались злокозненным действиям тех или иных лиц, и виновных надлежало устранять<sup>16</sup>. Сельское и городское население легко поддавалось панике, вызываемой слухами об отравлениях, действии сглаза, колдовстве. Социально-психологический климат времени питал и соответствующие фольклорные представления, и возбуждавшую истерические страхи молву, и построения ученых авторов — создателей бесчисленных сочинений о ведьмах и их сношениях с дьяволом, и практику судебных властей, преследовавших по обвинению в ведовстве.

Именно поэтому возлагать вину за развязывание демономании и охоты на ведьм на Ренессанс не представляется достаточно убедительным. Проблему надлежит рассматривать не в рамках интеллектуальной истории Запада, а в контексте социальной психологии, характерной для широких слоев населения в конце XVI—XVII столетиях. Возможности воздействия идеологии и философии Возрождения и барокко на бюргерство и особенно на крестьян были предельно ограничены. Ренессанс все же оставался элитарным духовным движением, не способным существенно изменить мыслительные установки и мировосприятие масс. Между тем в преследование ведьм были втянуты самые широкие круги общества. Паники и фобии охватывали подавляющее большинство населения — не только неграмотных, но и образованных людей. Не следует ли скорее усматривать влияние иррациональных страхов народа на умы и поведение интеллектуалов? Осторожнее, однако, было бы предположить взаимное влияние: общая социально-психологическая атмосфера определяла умонастроения и простого люда и интеллектуалов, но кристаллизация этих умонастроений в демонологическом учении, которое детерминировало характер соответствующей судебной практики, в свою очередь, оказывала воздействие на коллективную ментальность.

К сожалению, методология объяснения такого рода историко-культурных феноменов еще не разработана. Попытки найти ключ к пониманию столь сложного и широкого (как по охвату территории и численности участников, так и по длительности) процесса, как охота на ведьм, попытки, которые историки, естественно, не могут не предпринимать, пока не дали достаточно убедительных результатов. Видимо, не следует спешить с окончательными выводами, и полезнее было бы, внимательно и, по возможности, всесторонне рассматривая это явление, ставить его в разные исторические контексты, — может быть, в их рамках удастся несколько лучше понять природу массовых преследований, тех стрессовых состояний, которые их порождали и им сопутствовали.

<sup>16</sup> Vogler B. Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle (1556—1619). Lille, 1974, p. 835—836; Dupont-Bouchat M.-S., Frijhoff W., Muchembled R. Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas: XVI<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècle. P., 1978, p. 29 sq.; Ankarloo B. Das Geschrei der ungebildeten Masse: Zur Analyse der schwedischen Hexenprozesse. — In: Hexenprozesse. . . , S. 173 ff.



Поэтому прежде всего было бы желательно уяснить некоторые характерные особенности социальной психологии населения Европы в указанный период. Мне представляется, что тем самым был бы намечен тот фон, на котором разворачивалась охота на ведьм.

## 2

Все без исключения исследователи отмечают неуверенность и страх, которые владели массами в XVI—XVII вв. Одни ученые связывают рост напряженности в социально-психологической сфере с общей экономической и политической ситуацией в Европе конца XVI—начала XVII в. В период между 1580 и 1620 гг., пишут они, хозяйственный подъем, характерный для предыдущего этапа, сменился длительным застоем и упадком. Последний нашел также и демографическое выражение. Социально-экономический кризис сопровождался крупными политическими коллизиями. Население не могло не ощущать и не осознавать обрушившихся на него бедствий. Оптимистические настроения, характерные, по мнению Х. Лемана, для более раннего периода, сменяются всякого рода страхами, отчаянием и попытками как-то объяснить кризис, с чем связано, в частности, возрождение эсхатологических учений<sup>17</sup>. По поводу установления корреляции между изменением объективных условий жизни и социально-психологическими процессами нужно заметить, что коллективные страхи и напряженные состояния возникали в Европе и раньше, задолго до конца XVI и XVII вв.<sup>18</sup>

В основе коллективных фобий был, в частности, страх перед смертью и загробной гибелью. Страх этот, присутствовавший в сознании народа на протяжении всего средневековья, особенно обострился после великих эпидемий чумы, с конца XIV—начала XV в. Частые рецидивы эпидемии, которые не давали времени для восстановления прежней численности населения, высокая смертность детей и новорожденных, короткая продолжительность жизни, разрушительные войны, сопровождавшиеся жестокой расправой над мирными жителями, постоянное недоедание — все это делало смерть близкой и знакомой. Возникновение и распространение в это время темы «пляски смерти» в искусстве и литературе Западной Европы — симптом нового уmonoстроения. Излюбленный сюжет художников, миниатюристов, граверов — изображение людей разных статусов, от папы и императора до простолюдина, которые пляшут, взявшись за руки, — ведет же хоровод гримасничающая и ухмыляющаяся Смерть — универсальная уравнилельница. Если во Франции *dance macabre*, по-видимому, воспринимался в качестве аллегории, то в Германии *Totentanz* был связан с представлением о том, что души, не иску-

<sup>17</sup> *Lehmann H.* Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600. — In: *Hexenprozesse*. . . , S. 14 ff.

<sup>18</sup> *Бессмертный Ю. Л.* Демографические и социальные процессы во французской деревне XIV в. — *Французский ежегодник* — 1981. М., 1983, с. 142.

пившие своих грехов и лишённые загробного успокоения, вынуждены скитаться по земле и по ночам плясать под дудку Смерти<sup>19</sup>.

Страх пред загробным воздаянием двигал толпами флагеллантов, которые бродили по городам и деревням, он же делал столь популярными народных проповедников, призывавших к немедленному покаянию; страх этот неимоверно усиливался в моменты, когда появлялись пророчества о близящемся конце света и Страшном суде. Не показательно ли то, что миф о панике, якобы охватившей Запад перед 1000 годом, был порождён лихорадочным ростом миллениаристских настроений именно в конце XV и начале XVI в.<sup>20</sup>

В это же время начинает шире практиковаться завещание — инструмент, при помощи которого стремились примирить земные интересы с заботами о загробном спасении, одновременно внося в отношения с миром иным точный счёт и расчёт. Анализ завещаний — источников массовых и дающих, при соответствующей их обработке, ценные сведения об умонастроениях завещателей — показывает, что последние были охвачены неодолимым стремлением обеспечить свое спасение в потустороннем мире, и с этой целью поручали остающимся в живых отслужить за упокой их душ возможно большее число месс<sup>21</sup>. Этот безудержный рост численности заупокойных служб — вплоть до десятков тысяч — как нельзя лучше выдает страхи и надежды завещателей, связанные с загробным миром. Авторы завещаний настаивают на том, чтобы львиная доля месс была отслужена непосредственно после их кончины: мысль о Страшном суде «в конце времен» явственно отступает перед страхом немедленного осуждения души в момент смерти индивида.

Наконец, утверждение идеи чистилища, в огне которого души могут очиститься от грехов и обрести надежду на спасение, в свою очередь, отражало постоянную озабоченность мыслью о потустороннем мире и расплате за прожитую жизнь. Догмат о чистилище был принят католической церковью в XIII в., но в церковной иконографии изображения чистилища появляются не ранее XV столетия<sup>22</sup> — свидетельство того, что озабоченность населения мыслью об искуплении земных грехов усилилась именно в конце средневековья и начале Нового времени. Есть основания предполагать, что идея вечности, усваиваемая народным сознанием с большим трудом в силу специфики присущего ему восприятия времени, внедрялась в него прежде всего в образе

<sup>19</sup> Rosenfeld H. Der Totentanz als europäisches Phänomen. — Archiv für Kulturgeschichte, 1966, Bd. 48, H. 1, S. 54—83.

<sup>20</sup> Delumeau J. La Peur en Occident: (XIV<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècles): Une cité assiégée. P., 1978, p. 198.

<sup>21</sup> Chiffolleau J. La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320—vers 1480). Rome, 1980.

<sup>22</sup> Vovelle G. et M. Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire: XV<sup>e</sup>—XX<sup>e</sup> siècles. P., 1970; Vovelle M. La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. P., 1983, p. 66.

нескончаемых мук, которым будут подвергаться души грешников. Если картины рая оставались смутными и непроясненными (ведь о небесных радостях вообще невозможно поведать на языке человеческого, и о них церковные авторы писали как о «несказанных», «невыразимых», «неимоверных» и т. п.), то картины ада и народное воображение, и живопись, и литература рисовали с большой наглядностью. Ад был намного реальнее рая. Чистилище же открывало путь избежать вечность адских мук<sup>23</sup>.

Со страхом перед загробными муками был непосредственно связан и страх перед нечистой силой. Этот страх присутствовал в сознании верующих на всем протяжении средневековья, и тем не менее трактовка сил ада существенно изменяется как раз в указанный период. До этого черт, страшный по своей сути, был подчас вместе с тем и смешон, и сохранилось немало повествований о том, как бесы попадают в нелепое положение, как их обманывают и высмеивают люди, как святые изгоняют их из одержимых и, бесы бессильны пред могуществом святости и даже прославляют ее. Черт — «обезьяна Господа» и может действовать лишь в очерченных божьей волей пределах. Пожалуй, наиболее поразительны рассказы о добрых злых духах — им любо общение с людьми, которым они готовы оказывать бескорыстные услуги, не посягая на их души<sup>24</sup>. Не трудно видеть фольклорные истоки подобной двойственности в трактовке нечистой силы<sup>25</sup>. Эти фольклорные мотивы сохраняются и в более позднее время.

Но в конце средневековья начинается заметная и в высшей степени показательная трансформация образа Сатаны и его приспешников. Прежде всего возникает убеждение в том, что количество бесов неимоверно велико. В XVI в. их насчитывали не менее семи с половиной миллионов, во главе этого воинства стоят 79 князей, подчиненных непосредственно самому Люциферу<sup>26</sup>. По другим толкованиям, демонов еще больше, ибо к каждому приставлен бес, для того чтобы его совратить. Были несчастные, которых осаждали толпы демонов. Мир инфицирован бесами, и они подстерегают человека на каждом шагу. Однако дело не просто в неисчислимости демонов — они утратили былую двойственность и стали однотонно и бесконечно страшными, воплощением абсолютного зла. Мало того, Сатану мыслят теперь как всесильного соперника Бога, как «князя мира сего». По Лютеру, дьяволу принадлежит весь видимый мир. Но таково же было убеждение и протестантов. Одна женщина на вопрос о том, сколько богов она признает, ответила: «двоих — бога-Отца и дьявола». В суще-

<sup>23</sup> Более подробно об установках людей той эпохи в отношении к смерти см.: Gurevič A. J. Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà. — Annales. É. S. C., 1982, 37<sup>e</sup> année, N 2, p. 255—275.

<sup>24</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981, с. 291 и след.

<sup>25</sup> Kretzenbacher L. Des Teufels Sehnsucht nach der Himmelsschau. — Zeitschrift für Balkanologie, 1966. Jh. IV.

<sup>26</sup> Delumeau J. La Peur en Occident. . . , p. 251.

ствовании чертей стали видеть доказательство бытия божьего: «нет чертей, нет и бога»<sup>27</sup>. Ситуацию общественного сознания этой эпохи можно было бы определить так: человек в постоянном присутствии дьявола.

Теологи через посредство проповедников внушали народу мысль о всемогуществе нечистой силы и ее постоянном и все-стороннем вмешательстве в жизнь человека. С этой идеей смыкалось и представление о близящемся конце света. Усиление всемогущества дьявола, учили они, — показатель того, что перед завершением земной истории он выступит в роли Антихриста. Готовясь к этой финальной всемирно-исторической драме, Сатана собирает свое воинство, включающее людей, которые принесли ему присягу верности и вступили с ним в договор с целью вредить божьему люду. Поэтому обнаружение и уничтожение ведьм и колдунов расценивались как борьба против Антихриста. Трактаты по демонологии — важная и чрезвычайно объемистая отрасль литературы в XV—XVII вв. Но едва ли можно сомневаться в том, что одержимость богословов мыслью о Сатане и аде, который за ним скрывается, в немалой мере питалась соответствующими настроениями, разлитыми во всех слоях общества. Разве не глубоко символичен тот факт, что многократно засвидетельствованы заявления лиц, привлеченных по обвинению в ведовстве, об их сношениях с нечистой силой, — заявления, сделанные еще до всякого внушения со стороны судей и применении пытки! Так, монахиня Мария Санская утверждала, что вступила в договор с дьяволом, и даже цитировала его послания<sup>28</sup>. Исследователи полагают, что за подобными самоговорами могла скрываться неосознанная тенденция социально или умственно неполноценных людей самоутвердиться, преодолеть свою посредственность, привлечь к себе внимание. В 1626 г. женщина, представшая перед судом по обвинению в ведовстве, прочитала перед судьями своеобразную молитву, в которой она наряду с Христом и святым Иоанном обращалась к дьяволу<sup>29</sup>.

К ментальности подобных лиц историки применяют понятие «субъективной реальности» — того образа мира, который создавался в их головах, причудливо и преобразенно отражая действительность. Это «субъективная реальность», наполненная бедами и их проделками, в которых якобы участвуют такого рода люди, не закрепились бы в их сознании под одним только внушением богословов, приходских священников или странствующих монахов, если бы она не зарождалась в их фантазии спонтанно, на основе их собственных психических состояний, впечатлений и

<sup>27</sup> Thomas K. Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in XVIth and XVIIth century England. L.; N. Y., 1971, p. 469 f, 476.

<sup>28</sup> Trenard L. Dévotion populaire à Lille au temps de la Contre-réforme. — In: La piété populaire de 1610 à nos jours (Actes du 99<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes, Besançon, 1974. Histoire moderne et contemporaine, t. 1). P., 1976, p. 67.

<sup>29</sup> Dupont-Bouchat M.-S., Frijhoff W., Muchembled R. Op. cit., p. 60.

переживаний. Стереотипность описаний шабаша ведъм во главе с Сатаной в признаниях допрашиваемых в судах по обвинению в ведовстве — вряд ли только продукт судейского влияния на обвиняемых. Ведовские секты, о которых писала М. Мэррей<sup>30</sup> и ее последователи, в действительности вряд ли существовали. Но фольклорные истории, повествующие о сборищах злокозненных ведъм и колдунов и о гнусных обрядах, которые они на этих шабашах отправляли под верховенством дьявола, — реальность духовной жизни европейцев XV—XVII вв. И потому нет ничего удивительного в том, что, когда обвиняемую или обвиняемого принуждали давать показания, они «признавались» все в тех же стандартных грехах и рисовали до мелочей сходные сцены плясок, пирушек, непристойные жесты и оргии, в которых якобы принимали участие. Особый интерес представляют показания детей: их не пытали, но нередко они сами охотно рассказывали о всякого рода ведовских действиях и своем участии в них, — ведь они жадно внимали подобным сказкам и с готовностью в них верили. При расследовании обоснованности признаний, полученных в ходе испанских ведовских процессов 1610 г., было установлено, что девочки, которые «сознались» в половых сношениях с Сатаной, были девственными<sup>31</sup>. Тринадцатилетняя служанка из Риома (Франция), видимо, усвоив ведовский фольклор в качестве собственного жизненного опыта, без всякого принуждения признавалась, что имела сношения с дьяволом и посещала шабаш<sup>32</sup>. На процессе в шведской провинции Даларна во второй половине XVII в. дети, дававшие показания в суде, заявляли, что матери брали их с собой на шабаш, и немало детей было осуждено<sup>33</sup>.

Страх смерти, загробных мук и одержимость мыслью о постоянном присутствии в повседневной действительности нечистой силы, вмешивающейся в жизнь людей, — все это симптомы материальных и социальных невзгод населения, которые множились в переходный период от средневековья к Новому времени, когда расшатывался привычный уклад жизни. Молитва французских крестьян XVII в.: «Избави нас, Господи, от чумы, голода и войн»<sup>34</sup> — как нельзя лучше высвечивает главные источники их страхов — источники, заглушить которые они были бессильны.

И в самом деле, одной из причин постоянной неуверенности и страхов широких масс населения Европы в XV—XVII вв. были войны, как внешние, так и междоусобные, — они несли с собой

---

<sup>30</sup> Murray M. The God of the Witches. L., 1933; см. также: Eadem. The Witch Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford, 1921.

<sup>31</sup> Baschwitz K. Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung. München, 1963, S. 218; Caro Baroja J. Les sorcières et leur monde. P., 1972, p. 209—216.

<sup>32</sup> Mandrou R. Op. cit., p. 17 sq.

<sup>33</sup> Ankarloo B. Trolldomsprocesserna i Sverige. Lund, 1971.

<sup>34</sup> Goubert P. Beauvais et le beauvaisis de 1600 à 1730: Contribution à l'histoire sociale de la France du XVII<sup>e</sup> siècle. P., 1958, p. 82.

разорение, грабеж, насилия, убийства. Война кормила сама себя, и солдатня, вбиравшая в свои ряды отребье общества, жила за счет незащищенных горожан, но прежде всего крестьян, лишенных права ношения оружия. Бесчинства военщины и наемных солдат обрушивались на население Европы как стихийное бедствие. Не случайно сценами захвата и разграбления деревни богата литература (вспомним «Симплициссимус») и изобразительное искусство XVI и XVII столетий.

Другой причиной страхов и неуверенности, не оставлявших жителей деревни и города, были голод или угроза его — последнее низкий урожайности. Значительная часть населения постоянно недоедала. Спутник этого существования на грани голодной смерти — праздники, устраивавшиеся по окончании жатвы и сопровождавшиеся пирушками и попойками, во время которых проедалась немалая доля урожая. Итальянский священник XVIII в. с неодобрением писал о пастухах-далматинцах: подобно готтентотам, они в течение недели тратят то, чего хватило бы на месяцы, и только потому, что представился случай повеселиться<sup>35</sup>. Эти колебания между длительным недоеданием и праздничным обжорством, наглядно выразившиеся в конфликте Поста с Карнавалом (см. картину Брейгеля), — показатель материально неустойчивого положения сельского населения, которое неизбежно сопровождалось резкими сменами настроений и колебаниями психики.

Самые различные факторы воздействовали на психику народных масс в неблагоприятном направлении, порождая напряженность и страхи. Поэтому нельзя не прислушаться к голосу тех историков, которые говорят о крайней неустойчивости настроений масс, легко впадавших в панику и склонных к внезапным иррациональным взрывам возмущения с сопутствовавшей им кровавой жестокостью. По мнению Э. Леруа Ладюри, в моменты подобных взрывов на поверхность общественной жизни выступал примитивный пласт сознания<sup>36</sup>. Наряду с крупными, относительно организованными крестьянскими восстаниями XVI—XVIII вв., в которых можно выявить элементы сознательности, в деревне постоянно случались более или менее мелкие выступления. Ж. Рюде говорит о «повседневности возмущения» в доиндустриальной Европе.<sup>37</sup> Действительно, в одной только Аквитании между 1590 и 1715 гг. произошло 450—500 народных выступлений, во Франции между 1715 г. и кануном Великой революции их было не менее сотни, а в английской деревне между 1735 и 1800 гг. — 275<sup>38</sup>. Многочисленны были и городские мятежи и восстания, когда толпы голодных и угнетенных выходили на улицы и громили все, что попадалось под руку. Многие из этих выступлений не обнаруживают

<sup>35</sup> Burke P. *Popular Culture in Early Modern Europe*. L., 1983, p. 178.

<sup>36</sup> Le Roy Ladurie E. *Les paysans de Languedoc*. P., 1966, t. 1, p. 618 sq.

<sup>37</sup> Rudé G. *The Crowd in History, 1730—1848*. N. Y.; L., 1964, p. 35.

<sup>38</sup> Delumeau J. *Op. cit.*, p. 143. Ср.: Поршнев Б. Ф. Народные восстания во Франции перед Фрондой (1623—1648). М.; Л., 1948.

следов классового сознания и определенных намерений восставших, не говоря уже о каких-либо программах<sup>39</sup>. Комментируя это утверждение Р. Мандру, А. Д. Люблинская отмечала, что, в то время как участники Жакерии и других крупных крестьянских восстаний периода развитого феодализма имели перед собой вполне конкретный классового врага — сеньоров, для крестьян XVI—XVII вв. этот враг был рассеян повсюду, и они склонны были видеть его во всяком богаче, горожанине, королевском сборщике налогов или ином чиновнике и судье, не говоря уже о феодале, и эта многоликость противника лишала восставших ясной политической ориентации<sup>40</sup>.

Значительная часть этих мятежей представляла собой спонтанную защитную реакцию против реальной или воображаемой угрозы, вспышку, которая тут же и затихала. Во французском городе Тарне в 1774 г. состоялся суд над крестьянами, которые убили инженера, приняв его планы и чертежи за колдовские средства, угрожающие их благополучию<sup>41</sup>. Не следует упускать из виду, что наряду с крестьянами и городскими плебеями важную роль в народных выступлениях играли люмпены, деклассированные элементы общества, которые не могли найти своего места в нем и представляли источник постоянного брожения. Важное место в этих возмущениях отводилось женщинам, особенно когда причиной мятежа был недостаток хлеба или его дороговизна<sup>42</sup>. Отдельные выступления имели «молодежный» характер. Среди последователей Греймбла и Лаймбауэра — вождей крестьянского восстания в Австрии в 30-е годы XVII в. — преобладали подростки, увлеченные этими самозванными «мессиями»<sup>43</sup>. Связь повседневных возмущений низов города и деревни с распространившимся среди них чувством необеспеченности, нестабильности и неуверенности не вызывает сомнения.

О том, до какой степени была «заряжена» социально-психологическая атмосфера, свидетельствует та легкость, с какой мятеж мог вырасти даже из праздника. По выражению И. Берсе, «мятеж был „записан“ в потаенной структуре праздника»<sup>44</sup>. В нем таились зародыши конфликтов, и в определенных условиях начавшийся мирно карнавал выливался в кровавое побоище. Так было

<sup>39</sup> *Mandrou R.* Introduction à la France moderne (1500—1640): Essai de psychologie historique. P., 1961, p. 160, 337 sq., 363; *Idem.* La France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (Nouvelle Clio, 33). P., 1974, p. 110 sq.

<sup>40</sup> Люблинская А. Д. О методологии исследования истории народных масс и социальных отношений эпохи абсолютизма. — В кн.: Критика новейшей буржуазной историографии: Сб. статей. М., 1967, с. 294.

<sup>41</sup> *Duby G., Mandrou R.* Histoire de la civilisation française. P., 1958, t. 2, p. 133.

<sup>42</sup> *Thompson E. P.* The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. — Past and Present, 1971, N 50.

<sup>43</sup> *Rebel H.* Peasant Classes: The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism: 1511—1636. Princeton, 1983, p. 276.

<sup>44</sup> *Bercé Y.-M.* Fête et révolte: Des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle: Essai. P., 1976, p. 15.

в 1580 г. в Романе (Лангедок), где городские власти и богачи потопили в крови возмущение плебса и рядовых ремесленников, вспыхнувшее в ходе карнавала, после чего обрушились на крестьян, отряды которых подошли к городу<sup>45</sup>. Э. Леруа Ладюри называет это событие «своеобразной психодрамой», «трагедией-балетом», в котором место политических манифестов заняли танцы<sup>46</sup>.

При характерных для доиндустриальной Европы высокой детской смертности, низкой продолжительности жизни, постоянно возвращающихся эпидемиях чумы и других болезней, в обстановке, когда угроза неурожая, голода, вражеского нашествия и его непеременных спутников — грабежа, насилия и убийств, была бытовой заурядной реальностью, человеческая жизнь ценилась невысоко. Все исследователи единодушно отмечают легкость, с какой человека лишали жизни, распространенность детоубийств (спутников высокой рождаемости при отсутствии средств предупреждения беременности, равно как и средств прокормить лишние рты), вкус к кровавым, жестоким зрелищам, в которых смерть играла главную роль<sup>47</sup>, грубость нравов, агрессивность в человеческих взаимоотношениях<sup>48</sup>. Историки права констатируют, что пересмотр норм уголовного законодательства в XVI—XVII вв., направленный на введение более суровых кар за преступления, был связан с чрезвычайным ростом насилия в обществе<sup>49</sup>.

К концу средневековья изменяется характер судебного разбирательства. Пытки, неизвестные варварам (ибо они унижали достоинство свободного человека), были введены в связи с рецепцией римского права. В XVI в. ужесточается система наказаний, получает небывалое до того распространение практика нанесения увечий преступнику, казни, растягиваемой на ряд этапов. Зрелище живьем сжигаемых людей стало чем-то заурядным. Для жителей города и деревни оно сделалось и обязательным и притягательным, своего рода праздником<sup>50</sup>. Мистериальный театр существовал бок о бок с театром казней. В этом театре и сам казнимый выполнял отведенную ему роль: он фигурировал в качестве своего рода искупительной жертвы. Такой «специалист по демонологии», как Яков I, утверждал, что уничтожение ведьмы есть «спасительное жертвоприношение для потерпевшего»<sup>51</sup>. Кровная месть юридически была запрещена (хотя на деле по-прежнему существо-

<sup>45</sup> *Le Roy Ladurie E. Carnaval de Romans. P., 1979.*

<sup>46</sup> *Le Roy Ladurie E. Les paysans de Languedoc, t. 1, p. 397.*

<sup>47</sup> *Mandrou R. Introduction à la France moderne, p. 34, sq., 60, 67, 79.*

<sup>48</sup> *Vogler B. Op. cit., p. 1028.*

<sup>49</sup> *Naess H. E. Trolldomsprosessene i Norge på 1500—1600-tallet: En rettsog sosialhistorisk undersøkelse. Oslo, 1982.*

<sup>50</sup> *Schild W. Strafrecht als Phänomen der Geistesgeschichte. — In: Strafjustiz in alter Zeit. Rothenburg, 1980, S. 31—48.*

<sup>51</sup> *Thomas K. Anthropology and the Study of English Witchcraft. — In: Witchcraft: Confessions and Accusations / Ed. by M. Douglas. L. et al., 1970, p. 157.*



вала), но своего рода заменой ее была казнь преступника перед домом истца.

Искусство (вспомним хотя бы гравюры Калло) фиксирует эту мрачную сторону социальной жизни с большой точностью. Непременный компонент ландшафта, изображаемого художниками той поры, — виселица или пыточное колесо. Театрализованные представления из жизни святых насыщаются сценами мученичества<sup>52</sup>. Зрелища смерти, пыток, казней не могли не оказывать воздействия на восприятие и психику жителей города и деревни. Но они отнюдь не были лишь зрелищами кровавых расправ. Нередко они и сами принимали в них прямое участие. Период религиозных войн во Франции и Германии, в других странах богат уличными самосудами толпы над попавшими в ее руки «врагами веры». Протестанты в этом отношении не отличались от католиков. Мучительные убийства сопровождались надругательствами над трупами. Н. З. Дэвис говорит о «ритуальной жестокости» толп конца средневековья и начала Нового времени<sup>53</sup>.

Среди черт массовой психологии населения Западной Европы в XVI—XVII вв. нужно отметить высокую возбудимость, спутницу хронического недоедания большинства населения, несклонность отличать естественное от сверхъестественного, неразвитость средств овладения природой и чувство человеческого бессилия перед стихиями. Господство устной культуры способствовало умножению суеверий, слухов и неконтролируемых коллективных паник. Рисуемая современной историографией картина европейской жизни XVI—XVII вв. существенно отлична от той, в которой, согласно М. М. Бахтину, конститутивным элементом был карнавальный жизнеутверждающий смех, — в обстановке религиозных войн и социальных конфликтов, преследований ведьм и еретиков для смеховой культуры, вырвавшейся, по Бахтину, на уровень «большой» литературы в романе Рабле, во второй половине XVI и первой половине XVII в. оставалось немного места.

Мне кажется, что обрисовка указанных аспектов социально-психологического климата на Западе в период перехода от средневековья к Новому времени, — возможная, при нынешнем состоянии знаний, только в чрезвычайно обобщенных и потому огрубленных чертах, — помогает уяснить особенности сознания и поведения людей этого периода, страхи, их обуревавшие, и тем самым лучше представить себе ту ментальную почву, на которой произрастали идеи о злокозненности ведьм и необходимости вести против них непримиримую истребительную войну. Теперь мне хотелось бы в целях дальнейшего расширения исторического контекста затронуть, опять-таки в самом общем виде, другую существенную

---

<sup>52</sup> Delumeau J. Une enquête historiographique sur la peur: vers quoi? pourquoi? comment? — In: L'histoire et ses méthodes. Amsterdam; Lille, 1981, p. 29 sq.

<sup>53</sup> Davis N. Z. Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975, p. 181.

проблему, по моему убеждению, тесно связанную с охотой на ведьм, а именно — проблему народной культуры этого переходного периода.

3

Культуру конца XV—XVII в. традиционно изучают в рамках понятий «Ренессанс», «барокко», «раннее Просвещение», т. е. оставаясь в пределах культуры элитарной. Между тем, как только мы захотим включить в наше поле зрения духовную жизнь всей массы европейского населения, эти понятия обнаружат не только свою ограниченность, но и непригодность. Подавляющее большинство людей не было затронуто этими новыми тенденциями мысли и интеллектуальной ориентации и оставалось на стадии, которую условно можно было бы считать средневековой. Напомню замечание Ж. Ле Гоффа: для тех современных историков, которые осознали, что центр тяжести социально-экономической жизни средневековой Европы был в деревне, при всем разностороннем влиянии города на аграрное окружение, эпоха средневековья длится вплоть до XIX в.<sup>54</sup> Подобная периодизация исходит из принципиально иного понимания ритмов истории европейской культуры: это не относительно краткие, качественно отличающиеся друг от друга последовательные этапы динамичного развития, но столь медленное движение, что оно может быть и не замечено; это колебание около основной оси, дающее пароксизмы и взрывы, но не подвластное законам прогрессивной эволюции, в которую укладываются этапы «высокой» культуры Запада. Спускаясь с высот элитарной культуры и цивилизации в ее «подвалы», историк сталкивается со стереотипами традиционного архаического сознания и поведения.

Здесь нет ни возможности, ни нужды рассматривать вопрос о народной культуре конца средних веков и начала Нового времени в более или менее полном объеме. Наши знания о ней ограничены. Научной проблемой культура простого народа впервые сделалась буквально лишь в последние годы, и пока в историографии скорее обсуждаются возможные подходы к ее изучению, чем выявляются конкретные ее черты. Тем не менее допустимы некоторые констатации.

Начать с того, что понятие «народная культура» применительно к раннему и классическому средневековью, с одной стороны, и то же понятие применительно к интересующему нас переходному периоду — с другой, не идентичны. На собственно средневековой стадии тот комплекс представлений о мире, верований, умственных установок и систем поведения, который условно можно было бы назвать «народной культурой» или «народной религиозностью», при всем его своеобразии и отличиях от официального мировоззрения, так или иначе был достоянием всех

---

<sup>54</sup> *Le Goff J. Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident; 18 essais. P., 1977, p. 10, 339.*

членов общества. Этот пласт сознания, доминировавший на уровне простонародья, не был чужд и образованным людям, у которых он, однако, был скрыт церковной и античной ученостью. Соотношение «культуры идиотов» с «ученой культурой» можно квалифицировать как «диалог-конфликт»<sup>55</sup>, и это взаимовлияние и противостояние, и даже противоборство, происходили одновременно и между разными слоями общества и внутри сознания каждого индивида. «Народное христианство» или «приходский католицизм» представляли собой восприятие элементов церковного учения сознанием, питавшимся вместе с тем и собственными идеями и образами, автономными по отношению к христианству. Но и сама средневековая церковь, с опаской и подозрением относившаяся к обычаям, верованиям и религиозной практике простонародья, не была закрыта для их влияния, отчасти приравниваясь к потребностям паствы, которую она должна была воспитывать<sup>56</sup>. Примеры: санкционирование церковью культа святых в его народной интерпретации; принятие папством учения о чистилище, образ которого задолго до того уже существовал в народном сознании<sup>57</sup>.

Магизм, пронизывающий народную религиозно-культурную практику, всегда внушал опасения духовенству, поскольку он выражал особое понимание причинности, противоречившее учению о всемогуществе божьем. Церковь боролась против колдовства, заклинаний, гаданий, знахарства, усматривая в них дьявольское начало. Но вместе с тем магические приемы усваивались и самой церковью. Духовные лица принимали участие в церемониях, которые должны были даровать их прихожанам урожай, хорошую погоду, дождь, приплод; церковь разработала целую систему благословений продуктов питания и орудий производства, жилищ и средств передвижения, утвари и скота, благословений, которые так же трудно отличить от магических заклятий и формул, применявшихся сельскими колдунами и колдуньями, как и провести ощутимую грань между проклятьем в устах ведьмы и церковным отлучением. Нужно подчеркнуть, что веру в ведьм и их способность производить всякого рода магические действия, менять свой облик, превращаться в животных и летать на разных предметах, веру, которая была самоочевидна для масс народа, средневековая церковь не разделяла, — напротив, она осуждала ее — как греховное заблуждение и дьявольское внушение.

Между тем в переходный период, которым мы сейчас заняты, культурная традиция простонародья стала все более терять функцию своеобразной опоры для всего многосложного здания культуры, вытесняться за пределы духовного универсума об-

<sup>55</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры, с. 342.

<sup>56</sup> Popular Belief and Practice / Ed. by G. J. Cuming and D. Baker. Cambridge, 1972; La religion populaire. P., 1979; Vovelle M. Idéologies et mentalités. P., 1982, p. 128 f.

<sup>57</sup> Гуревич А. Я. О соотношении народной и ученой традиций в средневековой культуре (заметки на полях книги Жака Ле Гоффа). — Французский ежегодник—1982. М., 1984, с. 209 — 224.

щества. Терпимость в отношении к ней, в какой-то мере проявляемая в предшествующую эпоху, сменяется нетерпимостью и преследованиями<sup>58</sup>. Обычаи, верования, ритуальные и практические действия, образовывавшие комплекс народной культуры, отныне оцениваются церковью и светской элитой как дикие суеверия, внушение дьявола, как не-культура. Весь фонд крестьянских культурных и религиозных традиций и представлений был решительно противопоставлен культуре церкви и образованных. Клирики, утратившие контакт с духовной жизнью народа, уподобляли своих прихожан дикарям недавно открытого Нового света: они не понимают слова божьего, и с тем же успехом с ними можно было бы говорить по-арабски. Осмеянию и осуждению подвергались обычаи и верования простонародья и со стороны гуманистов и позднее — просветителей<sup>59</sup>. Религиозный «партикуляризм» верующих, при котором поклонялись скорее местному святому, нежели далекому и непонятному богу, и который приводил к тому, что веровали не в бога единого, но во множество Христов, и не в Деву Марию, но в местных Богоматерей, вызывал насмешки Томаса Мора. В «Диалоге о Тиндале» он высмеивал эту множественность мадонн, пересказывая якобы услышанный им разговор верующих: «Из всех наших Богородиц я больше всего почитаю Деву Уолсингемскую», — говорит один, а другой отвечает: «А я — нашу Деву Ипсвичскую»<sup>60</sup>.

Поклонение Богоматери как чудесному фетишу приводило к тому, что в отенском диоцезе, например, в 1686 г. крестьяне принесли телку в жертву Деве Марии, дабы она защитила их скот от чумы. Несколькими годами позже те же верующие, заботясь о благополучном разрешении роениц от бремени, после жертв и молитв открывали чрево статуэтки Богоматери и созерцали младенца Иисуса, так что священник приказал для пресечения этого богохульного суеверия сковать чрево статуи железным обручем. Изображения святых, которые оставались глухими к молитвам, крестьяне и крестьянки осыпали ругательствами и даже побоями<sup>61</sup>. Жители Сан Педро де Усум (Испания) грозились бросить статую святого Педро, покровителя этой местности, в реку, если он не внимлет их просьбам, а в одной французской деревне в 1735 г. действительно так и поступили, утопив в Сене изображение святого Георгия, не позаботившегося об их виноград-

<sup>58</sup> *Bercé Y.-M.* Op. cit., p. 138 sq.

<sup>59</sup> Знаменитое описание Лабрюйером крестьян, в котором справедливо видят выражение сочувствия простому народу (*Ларошфуко Ф. де.* Максимы; *Паскаль Б.* Мысли; *Лабрюйер Ж. де.* Характеры. М., 1974, с. 399), может быть использовано в качестве косвенного свидетельства того отношения к ним благородных и просвещенных, при котором крестьянам отказывают в человеческом статусе. Другой автор писал в начале XVII в.: «Я бы сказал, что простой народ — это странное животное». См.: *Mandrou R.* Introduction à la France moderne, p. 160.

<sup>60</sup> *Thomas K.* Op. cit., p. 27.

<sup>61</sup> *Delumeau J.* Le catholicisme entre Luther et Voltaire (Nouvelle Cléo, 30bis). P., 1971, p. 237, 256, 261.

никах <sup>62</sup>. Лотарингские крестьяне на рубеже XVI и XVII вв. приносили в церковь экскременты больного, надеясь, что святой его исцелит <sup>63</sup>. В исповеди прихожане видели нечто вроде гигиенической процедуры и полагали, что душа является к исповеднику черной и после изгнания из нее нечистой силы уходит от него белой <sup>64</sup>. Верили в действенность физического соприкосновения со священными предметами, которыми пользовались как магическими амулетами. Ребенка лечили, вешая ему на шею евангелие; святое Писание возлагали на голову для исцеления от головной боли, и даже на половые органы для избавления от похоти <sup>65</sup>. Магическую силу придавали и мессе и евхаристии: верили, что молитвы действуют подобно заклинаниям.

Духовенство сетовало на то, что простой люд сплошь и рядом не имеет самого элементарного представления о христианском учении. В конце XVII в. английский проповедник возмущался тем, что некий мальчик не знал, сколько богов существует, не мог назвать лиц святой Троицы, не слыхал о Христе, небесах и аде. Но столь же мало о подобных предметах знало и бесчисленное множество взрослых. Шестидесятилетний прихожанин, который всю жизнь посещал церковь и слушал проповеди священника, на смертном одре заявил, что бог — это «добрый старик», а душа — не что иное, как «большая кость в теле» <sup>66</sup>. Примеры религиозного невежества и плохо скрытого язычества этих христиан можно множить. Но ведь они говорят не только о поверхностности усвоения ими церковного учения, но прежде всего о своеобразном его перетолковании, о приспособлении его к собственным представлениям о мире и силах, им управляющих.

Приведенные выше примеры относятся к XVI и XVII вв., но аналогичные легко можно было бы найти и в средние века. Изменялись ли психология и религиозность народа, или же его духовная жизнь представляла собой некую константу? Коренные установки его культуры малоподвижны. Вот характерное свидетельство. Около 1260 г. инквизитор-доминиканец Этьен де Бурбон столкнулся в сельской местности неподалеку от Лиона со следующим суеверием: крестьянки приносили на могилу святого Гинефора больных младенцев в надежде на его помощь. Между тем инквизитор выяснил, что святой этот — не кто иной, как борзая собака, некогда убитая по ошибке своим хозяином — владельцем замка. Этьен де Бурбон, естественно, запретил нечестивый культ. Однако шесть веков спустя, в 1879 г., лионским любителем старины было обнаружено, что крестьяне из той же местности все еще поклоняются святому Гинефору, зная, что это — бор-

---

<sup>62</sup> *Burke P.* Op. cit., p. 173.

<sup>63</sup> *Delumeau J.* Le catholicisme. . . , p. 239.

<sup>64</sup> *Toussaert J.* Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge. P., 1960, p. 118.

<sup>65</sup> *Vovelle M.* De la cave au grenier: Un itinéraire en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle: De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités. Québec, 1980, p. 446.

<sup>66</sup> *Thomas K.* Op. cit., p. 151, 163.

зая!<sup>67</sup> Миновали средневековые, Реформация, Просвещение, революция, дехристианизация, а какие-то существенные черты крестьянского сознания, делавшие возможным столь противоестественное сочетание собаки со святым, оставались, очевидно, неизменными.

Дикое суеверие, на взгляд духовенства, да и не его одного. Но в этой амальгаме святого с собакой как нельзя лучше выявляется специфическая логика народной культуры, коренным образом отличавшаяся от логики культуры образованных, духовенства. Пройдя выучку в школе Аристотеля и опираясь на закон противоречия, логика ученых не допускала сближения разнопорядковых существ: святого и животного, человека и ангела, человека и беса. Между тем амбивалентная логика народной культуры эти грани легко преодолевала, не затрудняясь подобными сближениями и взаимными переходами<sup>68</sup>.

Христианские проповедники и моралисты во все времена были склонны жаловаться на упадок или недостаток веры прихожан, на их суеверия и несправедное поведение. Однако данные о состоянии религиозности масс Западной Европы в XV—XVIII вв. говорят о большем, нежели об отсутствии у них благочестия и знания слова божьего. Самое содержание их представлений о сакральном было в высшей степени противоречивым, если применять к нему евангельские стандарты. Крестьяне и горожане действительно подчас не знали элементарных основ христианской религии и воспринимали учение церкви, вернее, обрывки его в интерпретации малограмотных в своей массе духовных наставников, в контексте мифомагической, хтонической и анимистической картины мира, традиционно присущей аграрному обществу.

Было ли вызвано это состояние умов деградацией христианства, наблюдаемой в конце средневековья, как полагают некоторые историки?<sup>69</sup> Сомнительно, поскольку исследование народной религиозности более раннего периода в целом рисует сходную картину. Но эта констатация не дает оснований для вывода, к которому приходили многие отчаявшиеся богословы в XVI и XVII столетиях, а именно что они обращаются к «нехристям», язычникам, отвергающим христианского бога. Нет, эти люди были христианами, ходили в церковь и на исповедь, как умели, молились богу и, главное — боялись ада и гибели души. Возмущение и отвращение христианских моралистов были вызваны явным непониманием ими народной культуры или нежеланием ее понять. Они применяли к сознанию масс критерии очищенной от суеверий и рафинированной религии образованных людей, изощренных в теологических спекуляциях и диспутах, знакомых по собственному или чужому опыту с мистическими экстазами и

<sup>67</sup> Schmitt J.-C. Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. P., 1979.

<sup>68</sup> Idem. Menschen, Tiere und Dämonen: Volkskunde und Geschichte. — Saeculum, 1981, Bd. 32, H. 4, S. 346.

<sup>69</sup> Toussaert J. Op. cit.; Rapp F. L'Eglise et la vie religieuse à la fin du Moyen Âge. P., 1971, p. 315 sq.

озарениями избранных, т. е. применяли масштабы заведомо неадекватные.

Культура масс и культура церковной и светской элиты далеко между собой разошлись — в XVI—XVII вв. у них, по сути дела, уже не оставалось общей почвы. Но это расхождение приводило к тому, что господствующие церкви (множественное число приходится употребить потому, что со времен Реформации на Западе конкурировали между собой несколько церквей и вероисповеданий — католицизм, лютеранство, цвинглианство, англиканизм) видели свою задачу в том, чтобы духовно подчинить себе население. Некоторые современные исследователи утверждают: при всей противоположности Реформации и Контрреформации общим для них было то, что и Лютер и Лойола исходили в своей деятельности из представления о народе как нехристианизированной и долженствующей быть христианизированной массе. По мнению этих ученых, и Реформа и Контрреформа представляли собой энергичную попытку борьбы с политеизмом и магием, с которыми средневековой церкви приходилось мириться, и подлинная христианизация западноевропейского крестьянства произошла, собственно, только в конце XVI и в XVII в.<sup>70</sup> Здесь не место обсуждать степень справедливости этого мнения, но доля истины в нем есть. Заключается она в том, что и католическая и протестантские церкви развернули наступление на народную религиозность и культуру, целенаправленно добываясь их искоренения.

Реформа самого духовенства, борьба с его обмирщением, повышение образовательного уровня пастырей, реорганизация церковного прихода, усиление контроля высших церковных властей над приходской жизнью, неусыпная забота о внедрении в сознание каждого верующего основ вероисповедания, распространение религиозной литературы, адресованной рядовым прихожанам (облегченное появлением книгопечатания), внедрение в их сознание протестантизмом нового понимания религии как непосредственной связи между верующим и Христом, тенденция превратить религиозность из коллективной безличной обрядности в достояние индивидуальной совести каждого, учение о профессии как призвании и придание труду новой этической ценности — таковы некоторые стороны Реформации, как отчасти и Контрреформации. Все это известно. Но стоило бы подчеркнуть, что протестантская и посттридентская «аккультурация» влекла за собой утеснение и распад традиционной религиозности и культуры масс.

Одним из выражений «аккультурации» было ограничение народных праздников и даже прямое их запрещение. В монотонной и во всех отношениях ограниченной сельской жизни праздник был средством, которое предоставляло возможность выйти наружу

<sup>70</sup> Delumeau J. Le catholicisme. . . , p. 227 sq., 236 sq., 243, sq., 248 sq., 330; *Idem*. Au sujet de la déchristianisation. — *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1975, t. 23, p. 57 sq.; *Nouvelle Histoire de l'Église*. P., 1968, t. 3, p. 246.

долго скапливавшимся и подавляемым эмоциям. Вместе с тем он был моментом, регулярное повторение которого определенным образом ритмизировало течение времени. В праздник выявлялись существенные стороны народного мирозерцания. И если в средние века церковь относилась довольно терпимо даже к тем праздникам, которые имели мало общего с христианством как по происхождению, так и по внутреннему своему смыслу (например, к ритуалу очистительного огня в Иванову ночь), то в изучаемый период отношение к ним церковных и светских властей изменилось, и в них, как и во многих других сторонах народной жизни, стали усматривать нечто недопустимое. Фольклоризованная средневековая религия, содержащая в себе элементы народной культуры и в дни праздников сливавшая воедино сакральное и мирское, оказалась несовместимой с новым духом христианства, насаждаемым в ходе Реформы и Контрреформы. Не одни только церковные деятели не одобряли народные праздники и обычаи — к ним с предубеждением относились и просветители, которые видели в них лишь одно «невежество» и «варварство», достойные миновавшей «готической эпохи», разгул, пьянство, дебош и преступность.

Новый предпринимательский дух, носителями которого были прежде всего пуритане, не мог мириться с «растратой» драгоценного времени на непроизводительные занятия. «Все забавы незаконны, если они отнимают Время, которое мы должны затратить на более серьезные дела», — писал Ричард Бакстер<sup>71</sup>. Число ежегодных праздников, достигавшее в средние века трети календарного времени, было резко сокращено. В XVII в. труд одержал полную победу над досугом<sup>72</sup>. Королевские декларации о развлечениях в Англии (1618 и 1633 гг.), защищавшие спортивные соревнования, праздник мая, танцы и т. п., вызвали осуждение пуританских проповедников как сатанинские, и революция их отменила<sup>73</sup>. Однако искоренение народных традиций, праздников и развлечений в сельской местности проходило медленнее и не столь последовательно, как в городах, и земледельческие и скотоводческие ритуалы и обычаи продолжали кое-где свое существование вплоть до начала XX в. Тем не менее наступление церкви и государства на народные праздники и способы проведения досуга, ужесточение всестороннего контроля над повседневной жизнью приносили свои плоды. Распад традиционного общества сопровождался упадком народных развлечений. «Старый мир, в котором смешивались воедино смех и религия, труд и праздник, поскольку последний придавал ритм всему ходу годовичного времени и всей жизни, — этот старый мир разрушался»<sup>74</sup>.

Историки далеки от единства в ответе на вопрос о том, в какой мере была уничтожена относительная культурная автономия

<sup>71</sup> *Malcolmson R. W. Popular Recreations in English Society: 1700—1850.* Cambridge, 1973, p. 89.

<sup>72</sup> *Bercé Y.-M.* Op. cit., p. 152.

<sup>73</sup> *Malcolmson R. W.* Op. cit., p. 11 ff.

<sup>74</sup> *Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: (XV<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècles): Essai.* P., 1978, p. 215.



народа к началу промышленной революции в Европе <sup>75</sup>. Однако трудно отрицать, что она целенаправленно подвергалась ограничению и утеснению. Но ни в одной области эта враждебность церкви, государства и интеллектуальной элиты к народному мировидению и обусловленному им практическому поведению не обнаружила себя с такой силой и последовательностью, с такими разрушительными и жестокими последствиями, как в отношении к народной магии и к ее носителям, переквалифицированным в ведьм и колдунов.

4

Для замкнутого мира средневековой деревни были характерны консерватизм и повторяемость, вытекавшие из природы сельского производства. Крестьянский коллектив постоянно прибегал к средствам, которые должны были дать ему устойчивость, но эта устойчивость оказывалась относительной, шаткой. В мире средневековой деревни, пронизанном магией, человека на каждом шагу могла подстергать опасность. В общении с природой, с которой не умели совладать и на которую нужно было воздействовать, для того чтобы получить урожай, приплод скота, отвести стихийные бедствия, обеспечить благоприятную погоду, при лечении болезней или при любовных неудачах — во всех этих случаях требовалось применение особой магической техники, ибо повседневное и сверхъестественное не были отделены в крестьянском сознании. В той или иной мере магией пользовался каждый, но лица, владевшие ею с наибольшим искусством, — колдуны и колдуньи, знахарки и прорицатели — даже если они и внушали страх и опасения, были жизненно необходимы для благополучия и нормального функционирования сельского коллектива. Согласно средневековым представлениям, микрокосм — человеческое тело находится под влиянием сил, сосредоточенных во вселенной, и нужно умиловить или нейтрализовать эти таинственные могущественные силы макрокосма. Причины болезни и смерти человек той эпохи часто был склонен искать в неправильном поведении, в несоблюдении примет, но прежде всего — в злокозненных действиях других людей. Колдун, ведьма могли быть полезны, но могли представлять собой и угрозу. Отсюда двойственность отношения к ним. Средневековый человек охотно прибегал к их услугам, но нередко их подвергали и гонениям <sup>76</sup>. Однако на протяжении большей части средневековья эти гонения носили характер спонтанных расправ, самосудов, а не судебных преследований. Как уже говорилось, церковь в тот период осуждала

---

<sup>75</sup> Kultur der einfachen Leute: Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert / Hrsg. von R. van Dulmen. München, 1983, S. 12.

<sup>76</sup> По утверждению Р. Мюшембле, исследовавшего материалы процессов над ведьмами в Северной Франции, колдуны внушали страх соседям, но пользовались популярностью среди жителей более отдаленных деревень. См.: *Muchembled R. La sorcière au village: (XV<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècle).* P., 1979, p. 55 sq.

веру народа в сверхъестественное могущество ведьм и колдунов, считая ее суеверием, противоречащим христианству.

Положение коренным образом изменилось к концу средневековья, когда духовенство и светские власти стали упорно сближать ведовство с ересью (в некоторых странах термины «ведьма» и «вальденс» стали синонимами) и жестоко его преследовать. Запылали костры. Победила точка зрения теологов и юристов, согласно которой человек способен заключать договор с дьяволом и служить ему, заручившись его поддержкой. Так возникла новая концепция ведовства: ведьма — не просто знахарка или колдунья, знающая секреты магии, она — служанка Сатаны, которая вступила с ним в пакт и в половые сношения, по его наущению и с его помощью губит людей и их имущество. Если в более ранний период (как и у неевропейских народов) речь шла об индивидуальных колдуньях и колдунах, то преследователи ведьм в XV—XVII вв. обвиняли их в массовых сборищах и в организованном культе нечистой силы: ведьмы регулярно собираются на шабаш, на которых отправляют ритуалы, являющиеся церковной мессой наизусть, и совершают иные отвратительные действия, в которых раньше винили еретиков; таким образом, у Сатаны имеется как бы своя церковь — антицерковь, и ведьмы — ее прихожанки и служительницы. Все это и давало возможность предельно сблизить обвинения в ведовстве с обвинениями в ереси<sup>77</sup>. Эти ученые представления о ведьме были далеки от образа ведьмы в народном сознании. Образ колдуньи изменился и демонизировался. Священники и проповедники неустанно внушали прихожанам мысль о вездесущности дьявола и его слуг — демономания начала охватывать широкие слои населения Западной Европы, в огромной степени обостряя и без того напряженный социально-психологический климат. В политических и религиозных противниках привычно усматривали слуг дьявола: протестанты — в папистах, католики — в протестантах, и те и другие — в евреях, турках, ведьмах. . . Демономания давала универсальное клише для изображения врага<sup>78</sup>. Легко убедиться в том, что при конструировании идеи шабаша, с хороводами ведьм и ритуальным пиршеством, была использована модель народных обрядов, однако с добавлением поклонения Сатане и свального греха его участников. Демонизация ведьмы шла рука об руку с демонизацией крестьянского праздника.

Но в чем искать разгадку исторического феномена охоты на ведьм? Традиционная точка зрения либеральной историографии гласит: охота на ведьм — результат заблуждений темной массы, использованных церковными мракобесами в своих целях, прекращение гонений — результат преодоления этого порожденного во «мраке средневековья» заблуждения под лучами Просвещения. Ныне ясно, что народ не только использовали, но и он сам оказы-

<sup>77</sup> Russell J. B. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca; L., 1972.

<sup>78</sup> Delumeau J. *La Peur en Occident*. . .

вал известное и подчас весьма активное влияние на ход событий. Во главе преследований ведьм стояли монахи-доминиканцы, тесно связанные с низами города и деревни, среди которых они вели свою проповедь. Доминиканцы ближе, чем кто-либо, должны были знать умонастроения и психологию массы населения и, воздействуя на нее, в свою очередь, получать от нее импульсы. Известны многочисленные случаи, когда инициатива в гонениях на ведьм принадлежала жителям деревень, и прихожане обращались к властям с требованием искоренить ведьм, не останавливаясь перед расходами (ибо средства на проведение судебного разбирательства, оплату чиновников и палача, содержание заключенных, казнь осужденных и организацию банкета, который обычно устраивали после казни, должна была изыскивать община, где имел место процесс, причем эти расходы были высоки и не всегда покрывались конфискованным у жертвы имуществом).

Достижением историков последних лет нужно считать не столько то, что им удалось решить проблему массовых преследований ведьм на Западе, сколько то, что они сумели поставить ее по-новому. Теперь исследуются не только трактаты демонологов и их критиков, но и протоколы судебных процессов, притом взятые не в отдельности, как примеры, а в совокупности, представляющей ту или иную местность, графство, страну в определенный период. Тем самым решительно изменен самый подход, и проблема гонений на ведьм рассматривается теперь прежде всего не «сверху», с точки зрения интеллектуалов и властей, а «снизу», ибо в судебных актах нашло отражение, наряду с позицией судей, которые руководствовались демонологической доктриной и воспринявшим ее судебным законодательством, отношение к ведовству истцов и свидетелей, т. е. соседей обвиняемых, и этих последних, сколь ни приглушенно звучит их голос в судебных записях.

Если судебные процессы по обвинениям в ведовстве рассматривать в намеченном выше контексте взаимоотношений между народной культурной традицией и традицией официальной, церковной, то придется признать, что именно здесь, в судебной камере, с предельной четкостью выявляется их изменившееся соотношение. Речь больше не идет о приноравливании одной традиции к другой — от амбивалентного «диалога-конфликта» остался лишь конфликт. У судей нет понимания или желания понять иную традицию. Относительная терпимость, которую на протяжении средневековья церковь была вынуждена проявлять в отношении к народным верованиям, ритуалам, магической практике, сменяется совершенно иной стратегией, и ее можно определить только как полное подавление духовной автономии народной культуры. Налицо упорное, последовательное стремление носителей ученой культуры перевести определенные элементы культуры народной на язык демонологии. Этот перевод, в корне меняющий смысл и содержание народной традиции, подготавливает ее уничтожение.

Предпосылкой такого преобразования было резкое изменение позиции церкви. От осуждения народной веры в ведьм, характер-

ного для большей части средневековья, церковь в конце его перешла к осуждению самих ведьм. Вера в черта и его могущество, в способность человека вступать с ним в сношения и заключать с ним вассальный договор была столь же ученого происхождения, как и народного. Теперь уже невозможно с уверенностью утверждать, в какой среде впервые возникла эта вера, мы можем лишь констатировать всеобщий ее характер. Систематическую связность демонологии придавала теологическая мысль, но элементы ее существовали в фольклоре, в ходячих представлениях народа. Вера в реальность ведьмы и ее способность причинять всяческое зло «изначально» присутствовала в народном сознании, и можно предположить, что изменение позиции церкви, переход ее от отрицания этой веры к признанию злокозненности ведьм произошли под давлением верующих. Однако «ученая» трактовка ведовства коренным образом преобразовала его облик в направлении тотальной его демонизации. Вера в ведьм в этом новом, теологическом и юридическом, ключе в конце концов была своим острием направлена против той самой народной культурной традиции, в недрах которой зародились и веками бытовали многие ее элементы.

Здесь необходимо отметить, что демонизация ведьм началась задолго до массовых гонений на них: уже в XIII в. теологами, в том числе Фомой Аквинским, была признана возможность вступления ведьмы в сношения с дьяволом, разработано учение о суккубах и инкубах. Но и тогда и много позднее эти схоластические рассуждения не получили непосредственного приложения в жизни. Более того, приходится с осторожностью подходить и к оценке практических последствий таких печально знаменитых документов, как булла папы Иннокентия VIII «*Summis desiderantes affectibus*» (1484 г.) и «Молот против ведьм» Институтора и Шпренгера (1486 г.). Их вдохновляющее воздействие на будущих гонителей ведьм, разумеется, не может быть поставлено под сомнение. Но не следовало бы забывать, что момент появления папской буллы и «Молота» отделен целым столетием от времени, когда развернулась массовая охота на ведьм, т. е. 80-х годов XVI в. Иными словами, теоретическая подготовка преследований ведьм на несколько поколений опередила эти преследования. Следовательно, история гонений не столь проста и прямолинейна, как ее представляли себе историки конца XIX и начала XX в. (Г. Ч. Ли, Й. Ганзен и др.) и как ее иногда все еще изображают: гонения конца XVI и XVII в. не явились продолжением более ранних преследований еретиков, и демонология сама по себе не породила ужасной практики конца XVI и XVII в. Нужны были специфические социальные и социально-психологические условия для того, чтобы развязать этот процесс, в котором рационализированное суеверие сочеталось с массовыми страхами и политическим расчетом.

Присмотримся к тому, что происходило на ведовском процессе. Стандартное обвинение, лежащее у его истока, обычно представляло собой жалобу соседей на вред, который якобы был

причинен колдовскими действиями некоего лица, обычно проживающего в этом же населенном пункте или поблизости от него. Образ ведьмы, которым до сих пор подчас еще оперирует историография, — одинокая пожилая женщина, старуха, вдова, потерявшая родных и лишенная чьей-либо материальной помощи; соседи отказали ей в помощи, а она им пригрозила, и вскоре ее угроза сбылась. Но этот стереотип лишь в ограниченной степени соответствует действительности. Среди обвиняемых в ведовстве наряду с пожилыми женщинами не менее часто фигурируют и относительно молодые женщины, и юные девушки, и мужчины, наряду с бедняками — и более обеспеченные. Любое лицо, вплоть до ребенка, могло стать жертвой обвинения.

Угрозы и попытки осуществления их со стороны предполагаемой ведьмы могли и не иметь места. Но члены относительно немногочисленного сельского мирка или городского соседства, близко знакомые друг с другом, руководствовались собственными оценками всех, с кем они соприкасались в повседневной жизни. Их представления о причинах бытовых невзгод и семейных или личных несчастий были примерно такими же, какие обнаружены этнологами у народов Африки<sup>79</sup>: когда у кого-либо из них заболел член семьи, умирал ребенок, наблюдался падеж скота, пропажа каких-либо вещей, случался неурожай, они твердо знали, что эта беда не может быть объяснена простой случайностью или одними естественными причинами, — здесь непременно должна была проявиться и чья-то злонамеренность, выразившаяся в магических, колдовских действиях, и было нетрудно заподозрить в качестве виновного то или иное лицо, репутация которого была небезупречна или отношения с которым были натянуты. В обвинениях в ведовстве сплошь и рядом выявлялись внутридеревенские, локальные конфликты между отдельными лицами или между коллективом и индивидом.

Лица, считавшие себя потерпевшими, старались отомстить предполагаемой виновнице, самостоятельно расправляясь с нею, либо поступал донос властям. В доносе речь шла о вреде, причиненном посредством черной магии, но за пределы *maleficium* обвинение не выходило, и не было никаких упоминаний о нечистой силе. Однако передача дела в руки властей коренным образом меняла всю ситуацию. Здесь-то и происходил переход от одного понимания ведовства, народного, бытового, традиционного, к другой его трактовке — судебно-теологической. С самого начала процесса в центре внимания судей оказывались не *maleficium*, а условия, которые, с их точки зрения, только и могли сделать эффективными магические действия. Судьи уже заранее располагали развернутым перечнем вопросов, которые они задавали обвиняемой, добываясь от нее признания в том, что свои колдовские

<sup>79</sup> Мелик-Симонян К. А. Социальные функции ведовства в африканском обществе: Обзор трудов британских социальных антропологов (1940—1970 годы). — Народы Азии и Африки, 1978, № 1; *Он же*. Африканские традиционные религии. М.: ИНИОН, 1978.

акты она осуществляла при содействии нечистой силы. Их внимание было всецело сосредоточено на договоре с дьяволом и на обстоятельствах, при которых он был заключен, на половых сношениях ведьмы с князем тьмы, посещении обвиняемой шабаша и его описании, а также на выяснении того, кто еще в шабашах участвовал<sup>80</sup>. Неизбежным и вполне объяснимым следствием предъявления такого рода обвинений было запирательство жертвы процесса, которая отрицала связь с нечистой силой. Однако судьи проявляли в этом отношении исключительное упорство, желая во что бы то ни стало добиться нужных им признаний. С их точки зрения, смысл процесса заключался именно в разоблачении преступного сговора между ведьмой и Сатаной.

По существу здесь складывалась следующая расстановка сил. Перед судьями, проникшимися понятиями демонологии и верившими, что они борются против Сатаны и его воинства, стояла женщина, которая в силу своих знахарских знаний и навыков аккумулировала вековой опыт народной культурной традиции. Ей не ставили в вину то, чем она на самом деле занималась, т. е. гадания, прорицания, исцеления, вина ее изображалась в совершенно иных категориях — пакт с дьяволом, сожительство с ним, ночные полеты на шабашах, оборотничество, умерщвление младенцев с целью использования их плоти для изготовления колдовских снадобий. . . Народная магия, неотъемлемый компонент крестьянской жизни в ту эпоху, трансформировалась в ходе допросов, которым подвергали обвиняемую, в отказ от бога и измену ему, в служение сатанинской антицеркви; народные праздники и календарные обряды превращались в непотребные сборища, демонстрировавшие единение ведьм с бесами. Повторяю: демонизировалась не только жертва судебного процесса — демонизировалась народная крестьянская культура. Обвиняемая была обречена с самого начала, но вместе с нею осуждение распространялось и на всю толщу той магической и мифологической традиции, которую она в суде поневоле олицетворяла. Приверженцам и носителям народной культуры прививалась мысль о греховности их верований и обрядов. Хотя судьи не говорили прямо об этой культурно-религиозной традиции и, вполне возможно, даже не думали о ней, помимо чьих бы то ни было сознательных намерений, объективно суд шел именно над ней<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Указанное различие между ученым и народным пониманиями ведовства, которые сталкивались в ходе судебного разбирательства, было установлено Р. Кикхефером при изучении материалов ранних ведовских процессов (до 1500 г.). Ныне оно находит подтверждение в исследованиях ведовских процессов «классического периода». См.: *Kieckhefer R. European Witch Trials: Their foundations in popular and learned cultures: 1300—1500*. Berkeley; Los Angeles, 1976; *Hexenprozesse*. . . , S. 12; *Behringer W. Scheiternde Hexenprozesse*. — In: *Kultur der einfachen Leute*, S. 68.

<sup>81</sup> В этой связи нужно отметить исследование итальянского историка К. Гинцбурга о фриульских «бенанданти» (буквально «благоидущие») конца XVI — первой половины XVII в. Они считали себя добрыми колдунами, которые магическими средствами противодействуют злым колдунам и сражаются

Поэтому искоренение суеверий и остатков язычества, ликвидация невежества в отношении начал христианской веры, ограничение и запреты сельских аграрных культов, праздников и развлечений, с одной стороны, и преследование ведьм и колдунов — с другой, в своей основе были проявлениями одного и того же процесса наступления на народную культуру. Но проявлениями очень различными. Главнейшее различие заключалось в том, что в уничтожение носителей культуры народа был активно вовлечен сам народ. Крестьяне и горожане оказывали давление на власти, требуя расправы с ведьмами, и ликовали при виде костров, на которых их сжигали, не отдавая себе отчет в том, что вместе с ведьмами приговор выносился и их взгляду на мир, их собственной традиционной системе поведения.

За ненавистью к дьяволу и его служительнице у судей, образованных и нередко интеллигентных людей, скрывалось, может быть, не вполне осознанное ими отвращение к культуре простого народа. Поскольку же своя собственная культура представлялась им единственно возможной и допустимой, то эту другую культуру они воспринимали в качестве антикультуры. Их культура была всецело ориентирована на бога, следовательно, другая культура по необходимости должна была быть порождением дьявола. Поэтому в борьбе против нее все средства допустимы и оправданны. Наиболее эффективным инструментом, с помощью которого можно было побороть дьявола, т. е. добиться признания ведьмы (без этого признания обвинительный приговор не мог быть вынесен), была пытка.

Как уже было упомянуто, пытка, практиковавшаяся в средние века лишь в исключительных случаях, нашла широкое применение в юридической практике именно в изучаемый период, и в первую очередь как раз в процессах по обвинению в колдовстве. На допросах присутствовал палач, обвиняемой демонстрировались орудия пытки, и нередко одной угрозы их применения оказывалось достаточно для того, чтобы жертва сделала свои «признания». Наиболее часто практиковавшееся пыточное средство — связывание рук обвиняемой за спиной и подвешивание ее

---

с ними во время ночных полетов, причем оружием служат пучки тмина в руках «бенанданти» и стебли сорго у недобрых колдунов; в случае победы «бенанданти» год будет урожайным, а победа злых колдунов грозит недородом. В отличие от ведьм «бенанданти» заявляли, что «сражаются за веру Христову». По мнению К. Гинцбурга, перед нами — феномен народной религиозности, в котором культ плодородия связан с культом мертвых. Показательно, что инквизиторы, занимавшиеся делом о «бенанданти», старались подвести их под привычную для них категорию ведьм, и в конце концов один из «бенанданти» признался, что участвовал в шабаше. Спонтанные высказывания этих людей и признания, исторгнутые у них судьями, слиты воедино в сохранившихся судебных протоколах, и реконструировать верования и представления «бенанданти» в их подлинном виде чрезвычайно трудно. См.: *Ginzburg C. I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino, 1979. Cp.: *Ginzburg C. Présomptions sur le sabbat*. — *Annales. É. S. C.*, 1984, 39<sup>e</sup> année, N 2, p. 341—354.

за руки; к ногам прикрепляли груз, вес которого в случае заpiresательства увеличивали. Применялись и иные виды пыток.

Наряду с пыткой, которая должна была заставить жертву процесса признаться в связи с дьяволом, применялись и другие процедуры установления ее ведьмовской природы. На теле обвиняемой выбривали волосы, и врачи с помощью иглоукалывания искали места, нечувствительные к боли: наличие таких точек служило свидетельством того, что к ним прикасался черт и, следовательно, обвиняемая — его служанка. «Испытание слезами» заключалось в том, что обвиняемой читали отрывок из Библии, и если она не плакала, то считалась виновной (на этом основании была осуждена, в частности, мать Кеплера)<sup>82</sup>. Упорное отрицание подозреваемой женщиной связи с дьяволом также могло быть истолковано как доказательство такой связи — это нечистый препятствует открыть правду. Подсудимую взвешивали на весах, так как вера в способность ведьм летать предполагала наличие у них меньшего веса, чем у честных людей. Весьма распространено было испытание водой: связанную по рукам и ногам женщину бросали в воду, и если она не тонула, то это означало, что чистая стихия не принимает ведьму. Наконец, существовали «специалисты», которые могли отделить ведьм от остальных по их внешнему виду. Такой случай имел место в 1644 г. в дижонском диоцезе, где некий сумасшедший ходил по деревням и с разрешения властей осматривал собранных для проверки крестьян; обвиненные им в колдовстве были подвергнуты испытаниям, и часть из них была сожжена<sup>83</sup>.

Естественно, возникает вопрос: почему религиозные и юридически образованные люди, превосходно понимавшие, что применение физических пыток может исторгнуть у жертв любые, и в том числе самые фантастические, признания (а то, что это понимали, подтверждается высказываниями критиков ведовских процессов, голоса которых раздавались и в XVI и в XVII вв.), тем не менее видели в пытках вполне приемлемое и неизбежное орудие судебного разбирательства при обвинениях в ведовстве? Ссылки на жестокость, садистские наклонности, на безответственность и безнаказанность судей ничего не объясняют. Для любого лица, которое расследовало подобное дело, были потребны какие-то высшие основания для того, чтобы оно могло применить пытку, и эти основания имелись. Прежде всего сношения с нечистой силой и служение ей рассматривались тогдашними юристами и богословами в качестве исключительно серьезного преступления (*crimen exsectum*), как оскорбление божественного величества, и здесь никакие ограничения в отношении использования пытки не имели силы.

Но существовало и другое обоснование необходимости применения пытки к предполагаемой ведьме. Обратим внимание на то,

<sup>82</sup> Baschwitz K. Op. cit., S. 253 f.

<sup>83</sup> Kamen H. The Iron Century: Social Change in Europe, 1550—1660. L., 1971, p. 249.



что упорное отрицание обвиняемой ее связи с дьяволом только усиливало подозрения судей, мало этого, служило в их глазах доказательством существования подобной связи, и пытка возобновлялась с удвоенной силой. Дело в том, что лицо, которое подозревали в сношениях с нечистой силой, рассматривалось как одержимое ею. На протяжении всего средневековья встречались люди, поведение которых внушало убеждение в том, что в них вселился бес, и слава многих святых основывалась на их способности изгонять бесов. Экзорцизм — рутина в истории церкви. Однако в средние века изгнание беса обычно не сопровождалось пыткой. Теперь же именно этот способ стал правилом. Замешанная в ведовстве женщина отрицает в ходе судебного разбирательства свою связь с чертом потому, что она им одержима, следовательно, его нужно из нее изгнать, а для достижения этой цели к «сосуду», в котором скрывается бес, применяют самые жестокие меры. Пытка направлена, собственно, не против обвиняемой, а против засевшего в ней беса. Пока он обитает в человеческой оболочке, он препятствует своей жертве сделать нужные судьям признания, — согласие же ее рассказать о шабаше, о полетах на него, о своих превращениях в то или иное существо, о сношениях с дьяволом, наконец, о злодеяниях, которые она совершала по его наущению, означало, что экзорцизм осуществлен и бес покинул тело несчастной <sup>84</sup>.

Гонения на ведьм, прокатившиеся по всем странам католической и реформированной Европы, затронули их с разной степенью интенсивности и имели целый ряд региональных особенностей. Так, в частности, судебные процессы над ведьмами в Англии стоят несколько особняком, ибо ведовство рассматривалось здесь скорее как антиобщественное преступление, чем как ересь, и поэтому в судах выдвигались обвинения в причинении вреда определенным лицам и лишь изредка — в связи с дьяволом. Представления о шабаше, суккубах и инкубах, о способности ведьм изменять свой облик не пользовались признанием. Главное же отличие Англии от других стран Европы заключалось в том, что к обвиняемым в колдовстве не применяли пытки. Из континентальной Европы охотой на ведьм особенно были охвачены Франция и Империя, но и здесь имелись свои различия. Преследования не шли постоянно, скорее наблюдалось чередование периодов обострения и спада. Точка зрения, согласно которой оплотом ведовской ереси были горные альпийские районы, населенные крестьянами, слабо затронутыми христианством (Тревор-Ропер), не подтверждается новыми исследованиями: преследования ведьм острее всего развертывались как раз в густонаселенных развитых частях Западной Европы.

---

<sup>84</sup> Fehr H. Zur Lehre vom Folterprozeß. — Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung, 1933, Bd. 53; Idem. Zur Erklärung von Folter und Hexenprozeß. — Zeitschrift für schweizerische Geschichte, 1944, Bd. 24.

Самый характер преследований был неодинаков в разных областях. Особо важное значение обвинения в сношениях с дьяволом имели во французских ведовских процессах. В одних случаях жертвами гонений пали единицы, в других возникали своего рода цепные реакции: сожжение одной или нескольких ведьм влекло за собой новые процессы над лицами, названными теми, кто был уже осужден. Имелись местности, в которых охота на ведьм вырвала из жизни немалую долю женщин и мужчин, так что целые деревни были опустошены, но это отнюдь не было общим правилом. В некоторых районах Юго-Западной Германии судебные чиновники в конце концов предприняли попытки приостановить преследования, так как их жертвой мог стать кто угодно. Критик преследований Фридрих Шнее писал в 1631 г.: «Кому не ясно, что так может продолжаться без конца? Поэтому судьям не остается ничего другого, как прекратить процессы. . . иначе в конце концов им придется сжечь своих собственных близких, самих себя и весь мир»<sup>85</sup>.

Ныне историки отказались от попыток хотя бы приблизительно определить общую численность жертв ведовских преследований — соответствующих данных нет. Часть судебных протоколов утеряна безвозвратно, их бросали в огонь вместе с ведьмой, дабы изгладить о ней всякую память. Проверка показала, что заявления иных судей, будто бы они сожгли тысячи ведьм, — похвальба. Такого рода рассказы представляют интерес, но не статистический, а психологический. Старое представление о миллионах жертв ни на чем не основано. Счет, по-видимому, нужно вести не на сотни тысяч («сто тысяч костров», по выражению Вольтера), а на десятки тысяч. Впрочем, сокращение возможного числа осужденных не умаляет чудовищности длительной эпидемии фанатизма и сопровождавших его расправ.

## 5

Дать убедительное объяснение столь сложному историческому явлению, как преследование ведьм, длившемуся на протяжении жизни нескольких поколений, — задача исключительной сложности. Она и по сей день не решена. Ныне ученые более далеки от единства мнений, чем поколение назад<sup>86</sup>. Однако в связи с новыми социально-антропологическими подходами к этой проблеме ряд историков склоняется к тому ее истолкованию, которое предложили К. Томас, А. Макфарлен и Р. Мюшембле.

Эти ученые констатируют глубокое брожение в западноевропейской деревне XVI—XVII вв., нарушение былого социально-психологического равновесия, которое лежало в основе сельской общественной жизни средних веков. Обострение антагонизма в деревне, распад отношений взаимной помощи, с одной стороны, и кризис традиционного мировоззрения, который происходил как

<sup>85</sup> Kultur der einfachen Leute, S. 42.

<sup>86</sup> Cohn N. Op. cit., p. 99.

в результате этих социальных изменений, так и под воздействием церкви, усиленно внедрявшей новую, реформированную версию христианства, представлявшую собой разрыв со средневековым народным христианством, — с другой, — все это неизбежно создавало мучительную напряженность в сознании крестьян, еще более углубленную отмеченными выше страхами и неуверенностью. Создавалась обстановка, которая подсознательно побуждала крестьян искать виновников их материальных и психологических неурядиц. Показательно, что обвинения в ведовстве обычно усиливались в периоды, когда падала напряженность борьбы с ересью, и, наоборот, подъем религиозной борьбы оттеснял на задний план преследования ведьм. Нужен был «козел отпущения», некая фигура, на которую можно было бы возложить свои страхи и грехи (в том числе и свое собственное участие в магических ритуалах) и преследование которой вернуло бы деревенскому коллективу чувство здоровья и внутреннего благополучия. Такой удобной во всех отношениях фигурой оказалась ведьма. Она была практически беззащитна, обвинение ее служило залогом спасения души доносчика, число виновных можно было по потребности умножать, главное же — ведьма всегда была поблизости, под рукой, и ее истребление давало немедленное удовлетворение. К этому присоединялся традиционный для христианства антифеминизм, побуждавший видеть в женщине «сосуд зла».

Но вместе с тем в результате гонений на ведьм создавалась обстановка глубокого и всеобщего страха; тот, кто не обвинял других, рисковал сам быть обвиненным; паника распространялась, захватывая все новые жертвы. Первыми пали всякого рода маргинальные элементы деревни, не отвечавшие требованиям всеобщего конформизма, и тем самым сельский коллектив мог ощутить себя более гомогенным, как бы «очистившимся от скверны». Региональное исследование А. Макфарлена (им изучены судебные протоколы английского графства Эссекс за 1560—1680 гг.) создает впечатление, что преследование ведьм было в тот период рутиной деревенской жизни; среди обвиняемых преобладали лица меньшего достатка, чем их мнимые жертвы<sup>87</sup>. Но в тех нередких случаях, когда преследования приобретали характер цепной реакции, как то имело место в Юго-Западной Германии, они могли захватывать и более состоятельных людей, и упрощением было бы видеть в потенциальных жертвах охоты на ведьм одних лишь бедных старух. Все было значительно сложнее.

Свидетелями и как бы соучастниками казни ведьмы должны были быть все мирные жители. После сожжения жертвы демонологического процесса для судей и чиновников устраивался банкет. Проступки ведьмы при расправе придавался подчеркнутый публичный и торжественный характер, она явно была рассчитана на то, чтобы произвести максимальное психологическое воздействие на

---

<sup>87</sup> Macfarlane A. Witchcraft in Tudor and Stuart England: A regional and comparative study. N. Y., 1970.

коллектив, члена которого подвергли ритуальному уничтожению. Терроризованные крестьяне или горожане испытывали вместе с тем чувство облегчения: носительница зла была устранена!

Корреляция между протекающими в деревне социальными процессами и гонениями на ведьм, на которой настаивают К. Томас и Р. Мюшембле, остается, однако, гипотетичной. Если такого рода связи и существовали, то они, нужно полагать, были чрезвычайно сложно опосредованы, и механизм этого опосредования еще не раскрыт. А. Макфарлен пришел к заключению, что объяснить преследования ведьм одними экономическими или демографическими причинами невозможно. Он отмечает напряженность в отношениях между возрастными группами: примерно две трети «околдованных» ведьмами в Эссексе были подростками или детьми. Иногда обвинения в ведовстве выдвигались против родственников, и тут на память приходят параллели, предлагаемые этнологами, которые изучают проблему ведовства в Африке, ибо вражда между сородичами как причина подобных обвинений там весьма существенна. Однако в Англии XVI—XVII вв. и, видимо, вообще в Европе источником конфликтов, порождавших инвективы против ведьм, были прежде всего отношения соседства. А. Макфарлен предполагает, что гонения на ведьм отражали переход от основанного на тесных соседских связях, высоко интегрированного сельского общества к более индивидуалистичному и охваченному страхом, связанным с кризисом традиционной морали <sup>88</sup>.

К. Томас добавляет к этому, что вера в ведьм коренилась в скрытой вражде, для которой сельское общество не находило естественного выхода. Эта напряженность происходила из положения наиболее бедных и несамостоятельных членов общины. Подозреваемая в ведовстве особа занимала социально и экономически приниженное положение по сравнению с ее предполагаемой жертвой и лицами, выступавшими в роли свидетелей обвинения, и именно поэтому прибегала к магическим средствам мщения, а не к прямому сведению счетов. Бедняков, оказывать помощь которым традиционно возлагалось на прихожан, отныне воспринимали в деревне как материальное и моральное бремя и как угрозу порядку. Скрытое чувство вины перед ними служило почвой для обвинения последних в ведовстве. То был конфликт, по мнению Томаса, не между богачами и нищими, но между сравнительно бедными и вовсе неимущими <sup>89</sup>. Еще более решительно на проявлении в охоте на ведьм, развернувшейся в северофранцузской и южнонидерландской деревне особенно остро в начале XVII в., антагонизма между зажиточной верхушкой, заправляв-

<sup>88</sup> В дальнейшем Макфарлен изменил свою точку зрения в связи с тем, что он вообще усомнился в существовании в Англии крестьянства не только в XVI—XVII вв., но и в предшествующий период. См.: *Macfarlane A. The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition. Oxford, 1978, p. 1 f.*

<sup>89</sup> *Thomas K. Op. cit.*

шей делами общины, и ее низами настаивает Р. Мюшембле. Как он полагает, сельская олигархия и боялась бедняков и использовала искоренение сельских ведм в качестве способа отвлечения внимания крестьян от имущественных и социальных противоречий. При этом число ведм, «выявленных» в одной деревне, иногда бывало довольно значительным <sup>90</sup>.

Проблемы возникновения охоты на ведм и ее распространения на территории католической и протестантской Европы, широкого втягивания в эти гонения масс городского и сельского населения, равно как и причины прекращения в конце концов этого коллективного психоза, нуждаются в дальнейшем исследовании. Во всяком случае, можно констатировать, что роль крестьянства в этом беспрецедентном феномене (ибо ведовство у неевропейских народов никогда не вызывало организованных и религиозно и теологически обоснованных преследований подобного масштаба) была чрезвычайно велика, и тот факт, что обвинения в черной магии сплошь и рядом выдвигались по инициативе сельских жителей, несомненно, служит показателем трений и конфликтов внутри общины.

Что же касается прекращения охоты на ведм во второй половине XVII в., то, как уже было отмечено, тезис историков прошлого столетия, согласно которому оно объясняется победой разума и просвещения над мракобесием и невежеством, не выдержал проверки в свете новых исследований. По мнению американского историка, «протрезвление» пришло не из книг и не из среды какой-то умеренной группы, а от мрачного осознания того, что дальнейшее преследование ведм грозит разрушением всяких социальных связей. Эта мысль лишь постепенно дошла до умов людей, испытавших историю массовых ведовских процессов <sup>91</sup>. Следует к тому же отметить, что и после официального прекращения судебных преследований по обвинению в ведовстве в деревне еще долго сохранялась практика внесудебных расправ с подозреваемыми в причинении вреда соседям с помощью магии.

Итак, попытки социологической интерпретации охоты на ведм пока выглядят не слишком убедительными. Внутренние конфликты в деревне имели место и в более ранний период, не приводя, однако, к столь катастрофическим последствиям. Даже если учесть, что в XVI—XVII вв. противоречия в западноевропейской деревне обострились, ими нелегко, без больших натяжек, объяснить это уникальное явление подобного масштаба. Факт остается фактом: во второй половине XVI и в XVII в. массы людей были охвачены страхом, побуждавшим их искать виновников своих невзгод в соседях и доносить властям об их фантастических преступлениях. Духовенство, проповедники, члены умножившихся в то время монашеских орденов, несомненно, способствовали распро-

---

<sup>90</sup> Muchembled R. La sorcière au village, p. 191 sq.

<sup>91</sup> Midelfort H. C. E. Op. cit. Cp.: Mandrou R. Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle: Une analyse de psychologie. P., 1968.

странению страхов, повсюду видя «руку дьявола», но это еще не объясняет чрезвычайной восприимчивости народа к такого рода проповеди и активного участия его в охоте на ведьм, участия, которое обусловило размах и ожесточенность преследований и их длительность.

При рассмотрении этого вопроса следовало бы принять во внимание роль государственной власти. Свои внутренние конфликты средневековая деревня обычно разрешала собственными силами, в определенных случаях при участии сеньора. Начиная с конца XV и в XVI в. укреплявшийся абсолютизм все более решительно и разносторонне вмешивается в жизнь крестьянства. Самосуды над ведьмами, которые подчас устраивались в сельской местности, пресекаются, ибо центральная власть монополизировала судебные и полицейские функции и не терпела неподконтрольной ей местной инициативы. Отныне расправа над ведьмами осуществлялась государственными судьями; иначе говоря, конфликты, проецируемые на экран гонений против слуг дьявола, более не являлись внутренним делом сельской общины — руководящее начало принадлежало государству и церкви.

Между тем мы видели, что вторая половина XVI и XVII в. проходят под знаком интенсивного навязывания массам как протестантскими церквями, так и посттридентской католической церковью нового понимания христианской религии, навязывания, которое приводило к краху традиционных для членов общины образа мира и способов поведения. Эта «аккультурация» явилась симптомом чрезвычайно далеко зашедшего расхождения между культурной традицией необразованных слоев и культурой церковной и чиновной элиты, равно как и культурой людей начинавшегося Просвещения. По мнению П. Шоню, обвинения в ведовстве выдвигались преимущественно против женщин потому, что женщина была главной хранительницей и передатчицей ценностей устной архаической культуры, сопротивлявшейся аккультурации<sup>92</sup>.

В ведовстве церковь и светская власть видели воплощение всех «пороков» народного мирозерцания и соответствовавшей ему практики, в корне враждебных идеологической монополии, на которую притязали церковь и абсолютистское государство в XVI—XVII вв. Поэтому расправа над ведьмами создавала обстановку, благоприятствовавшую подавлению народной культуры. Прекращение гонений на ведьм Р. Мюшембле объясняет тем, что основа, на которой произрастала вера в ведовство, — традиционная народная культура, была, по сути дела, уже уничтожена<sup>93</sup>. В таком случае историческую трагедию массовой охоты на ведьм можно трактовать как один из актов длительной борьбы церкви против народной культуры, борьбы, которая чрезвычайно обостри-

<sup>92</sup> Chaunu P. Sur la fin des sorciers au XVII<sup>e</sup> siècle. — Annales. É. S. C. 1969, 24<sup>e</sup> année, N 4, p. 906. Ср.: Muchembled R. La sorcière au village, p. 136.

<sup>93</sup> Muchembled R. Culture populaire et culture des élites...

лась в конце средневековья, когда расхождение между официальной и народной культурными традициями привело к разрыву между ними и когда абсолютизм и ставшая на службу ему церковь нанесли до того относительно автономной народной культуре сокрушительный удар. В первую очередь это касалось культуры крестьянской, наиболее чуждой господствующей культуре. После этого удара о народной культуре можно было говорить, собственно, только как об осколках дезинтегрированного целого или о псевдонародной культуре, т. е. о тех суррогатах культуры, которые господствовавшая в духовной жизни элита предлагала народным массам <sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> *Burke P. Op. cit.*

# ЦАРЬ И БОГ

## Семиотические аспекты сакрализации монарха в России

---

В. М. ЖИВОВ, Б. А. УСПЕНСКИЙ

— Избудоражил наконец я моих хохлов, потребовали майора. А я еще с утра у соседа жулик спросил, взял да и спрятал, значит, на случай. Рассвирипел 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 закудаhtал, 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 общества, 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)<sup>1</sup>. 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 радатель 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)<sup>2</sup>. «Истина самодержавия царей

<sup>1</sup> 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, 1982а, с. 38 и след.).

<sup>2</sup> 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 подлему выражению улыбки, 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 мож-

православных... возводится некоем 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)<sup>3</sup>.

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,

---

но 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.

<sup>3</sup> 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 г. 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 патриарх не спасет русской православной Церкви от распада» (Журналы и протоколы, I, с. 203).

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: «Плотьскымъ соуществомъ равенъ естъ всѣмъ члвкомъ црь, 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 гнѣваются, (зане) яко Бъ естъ, по образу бѣственоу честенъ естъ, (но перстнымъ образомъ смѣшенъ ес[тъ]) имже оучиться простотоу имѣти (ко) всѣмъ» (Семенов, 1893, с. 111—112). Идея нравственного ограничения царской власти как власти, данной от Бога, выражена здесь с полной ясностью<sup>4</sup>.

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: «естествомъ бо црь земнымъ подобенъ естъ всякому члвкоу, властью же сана вышши, яко Бъ» (ПСЛР, II, стлб. 592), и те же слова в том же месте встречаем в Лаврентьевской и Переяславской летописях (ПСЛР, I, стлб. 370). Та же цитата обнаруживается и у Иосифа Волоцкого — как в отрывке из послания великому князю (которое, вообще говоря, представляет собой сокращение глав Агапита — см. Иосиф Волоцкий, 1959, с. 184; ср. Шевченко, 1954), так и

<sup>4</sup> 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 естъ небесный царь скипетр земного царства силы да человеки научиши правду хранити, и еже на ны бесовское отженети желание». С незначительными разпачтениями та же цитата повторяется и в послании новгородского архиепископа Феодосия (Доп. АИ, 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 Помазанный Божий, естъ наместник Божий на земле, в отношении к тому народу, над коим вручена ему от Бога власть...» (Халколиванов, 1873, II, с. 183).

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 глати: почто нетако твориши, якоже мнѣ мнитсѧ, или тако не твориши, якоже аз знаю: не бы ли прїалъ горкую муку, тако дерзостенъ и золь, и гордъ и непокривъ рабъ; ты же Цря прѣствующихъ и Творца всему и Сѣдѣтеля дерзаеши опытовати и веществовати. . .» (1855, с. 420). В Никоновской летописи Михаил Тверской говорит Батю: «Тебѣ же царю сушу челоуѣку мертвену и тлѣнну, но яко власть имущу обладателну честь воздаемъ и покланяемсѧ, понеже вручено ти есть царствіе отъ Бога и слава мира сего скоро погибающаго» (ПСРЛ, X, с. 134). 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. Шереметеву он писал: «Вѣдомо тебѣ самому, какъ великій Царь и вѣчный изволилъ быть у насъ, великаго государя и тлѣннаго царя, тебѣ, Василью Борисовичу, въ боярехъ не туне. . . Не просто Богъ изволилъ намъ, великому государю и тлѣнному царю, честь даровати, а тебѣ прїяти. . . Какъ, по изволенію Божію и по нашему великаго 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 поляками. Здесь он именует себя следующим образом: «вѣрный и грѣшный рабъ Христовъ. . . и мимотекущаго сего свѣта сѣдѣющій на престолѣ царствъ и содержащій, по изволенію Божію. . . царства Російскаго скипетръ 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 яркое выражение в хорошо известном на Руси 41-м слове из «Тактика» Никона Черногорца. В частности, в содержащейся там выдержке из Златоуста проводится четкое различие между богоустановленностью власти как принципом и богопоставленностью конкретного монарха: «Нѣсть власть рече аще не отъ бга. что глаголеши всякъ ли оубо князь бгомъ поставленъ бываетъ: не серече, ниже о коемждо отъ 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 еѣмо и онамо. . . сего ради не рече, ни бо есть князь аще не отъ бга оучинени суть, сице и егда глаголетъ нѣкій мудръ яко

от бѣа обручается жена мужу. се глаголетъ яко бракъ бѣ со-  
творилъ есть, а не яко кого-кѣо живуща съ женою той совокуп-  
ляетъ. ибо зримъ многихъ въ злѣ и законопреступнѣ брацѣ живу-  
щихъ другъ съ другомъ, и не бѣже 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, который,  
обращаясь к царям, пишет в «Просветителе» (слово XVI): «. . . бози  
бо есте и сынове Вышняго, блюдитежеся, да не боудете сынове  
гнѣву, да не изомрете яко чловѣцы, и во пса мѣсто сведени боудете  
во адъ. Тѣмже разумѣйте царіе и князи, и бойтеся страха Выш-  
няго: вашего бо ради спасенія написахъ вамъ, да, Божию волю  
сотворите, пріимѣте 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 оказы-  
ваются не только слугами Божиими, избранными и посаженными  
на престоле Богом: они сами боги, подобные людям только есте-  
ством, властью же уподобляющиеся самому Богу. Это уже не тео-  
рия 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 ре-  
зультатом неправильного прочтения текста (ср. Вальденберг,  
1916, с. 210—211; Вальденберг, 1929).

Прежде всего необходимо отметить, что процитированный от-  
рывок из «Просветителя» в основной своей части не принадлежит  
самоу 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 на-  
шего Василия, архіепископа кесарійскаго, о судіяхъ и власте-  
лехъ» — памятнику, видимо, русского происхождения, припи-  
сываемому иногда митр. Кириллу II (1224—1233). Здесь читаем:  
«Внимайте, како писано есть: бози есте и сынове Вышняго. Князи  
и вся соудія земскія 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 чловѣцы, 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 по-  
ложи 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 воспроизво-  
дится в «Мериле праведномъ» (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 Псалтыри. А смысл этот точно определен в Толковой Псалтыри, которую несомненно знали, опять-таки, как Иосиф Волоцкий, так и другие авторы, — речь идет о суждях земных, чья власть над человеческими судьбами уподобляет их Богу<sup>5</sup>, 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 имело в виду<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Именно такая экзегеза представлена в Толковых Псалтырях, содержащих обычно толкования на Псалтырь Афанасия Великого или Феодорита Кирского (см., в частности: Погорелов, 1910, с. 192—193). Сами эти толкования см.: PG, 27, col. 364D—365B; PG, 80, col. 1528B—1529B.

В патристической литературе имеется и иная традиция экзегезы этого псалма, связанная с представлением о обоженности святых, которая преобразует 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, столб. 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, 1982а, с. 10, 118—119).

<sup>6</sup> К «Слову Василия Великого» непосредственно примыкает текстологически с ним связанное «Слово Исуса Сирахова на немилостивые князи, иже неправду судят», вошедшее в состав ряда Кормчих и Пролога (см., например, Кормчих: ЦГАДА, ф. 181, № 576; ГПБ, ОП, № 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 правдивый црь или

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 делегированными Богом на жестких условиях, нарушение которых приводило к полному расподоблению властителя и Бога, к тому, что Бог отказывался от царя, осуждал его и низвергал<sup>7</sup>.

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 феодальной 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 васи-

---

кнѣзь аггльскіи и сѣщеническїи чинѣ имать» (ЦГАДА, ф. 181, № 576, л. 454 об.—455); слово *правдивый* 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 епитимьях» — Смирнов, 1913, Прилож., с. 230—231).

<sup>7</sup> 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 большой 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 след.) 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.

левса. 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 наделялся мессианистической ролью. В «Послании о крестном знамении», приписываемом иногда старцу Елеазарова монастыря Филофею, говорится, что «едина ныне святая съборная апостольская церковь восточная паче солнца в всей поднебесной светится, и един православный великий русский царь в всей поднебесной якоже Ной в ковчезе спасенный 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 неактуальна<sup>8</sup>. Таким образом, если в Византии наименование царя (*βασιλεύς*) воспринималось как обозначение должности верховного правителя (ко-

<sup>8</sup> 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 внутривизантийской борьбе, ее значение для религиозно-политического сознания эпохи оставалось периферийным — никакого сравнения со значимостью римского преемства для Византии здесь быть не могло.



торое 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: «Црь нбсныи творецъ твари всея видимыи и невидимыи единый под взметом, а земный царь, аще и стъ есть, пиши его складомъ безъ взмета» (Ягич, 1896, с. 437). В других сочинениях, однако, написанное под титулом экстраполируется и на наименование благочестивых царей: «Цря нбнаго п стго цря покрыто пиши, а беззаконнаго царя складом пиши не покрываа» (Ягич, 1896, с. 436, ср. с. 454, 459; ср. также: ГБЛ, 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, 1859, 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, Успенский, 1983)<sup>9</sup>.

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 црь, над чьли црьствуа, над собою же имат[ь] царьствующа скверны страсти и грѣхи, сребролюбіе же и гнѣвъ, лукавство и неправду, гордость и тарость, злѣише же всѣх, невѣріе и хулу, таковыи црь не Бжїи слуга, но дїаволь, и не црь, но мучитель... И ты убо такового цря или князя 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 след.).

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 црь восточный Дмитрь Ивановичъ праведное слнце» (Войтович, 1977, с. 198). По свидетельству Конрада Буссова, после въезда Лжедмитрия в Москву в 1605 г. москвичи падали перед ним ниц, восклицая: «Da Aspodī, 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 Алексею Михайловичу Симеон Полоцкий: «Витаем ты православный царю праведное солнце» (Татарский, 1886, с. 49).

Вместе с тем мы располагаем свидетельствами о том, что по-

---

<sup>9</sup> 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 царстей власти церковню и гробницею и покровом почитатися» (Иван Грозный, 1951, с. 173). О сакральном характере эпитета *грозный* см.: Панченко, Успенский, 1983, с. 70—71.

добная 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 и не внимающих божіих заповѣдей, иже людие друг друга зовуще солнцем праведным, лѣстящи себе» (Лет. рус. лит., V, отд. III, с. 90—93). Здесь читаем: «Невѣдѣиѣм и неразсужденіѣм мнози челоувѣцы благодатное слово в ласкателных словесах возлагают на тлѣннаго челоувѣка. О сих же скажу вам, братіѣ; понежѣ бо глаголют челоувѣцы во лстивых и ласкателных словесех и во оном нѣкотором прошеніѣ един ко другому глаголет: „солнце праведное!“ От сего же челоувѣческаго неразумія велми ужасается душа моя и трепещет во мнѣ дух мой. . . понеже бо солнце праведное именуется божіе имя. . . Како бо челоувѣцы скаредниі и смертни славу божію на ся возлагают и христовым именем. . . друг друга нарицают. . . Разумѣте къ о сем, любовная братія; никакоже не нарицайте друг друга праведным солнцемъ, нижѣ самага царя земного, никогожѣ от властелей земных не мозите нарицати праведным солнцем; то бо есть божіе имя, а не тлѣннаго челоувѣка. . . Выжѣ, земныя власти, накажитесь от Господа и работайте Господеву со страхом, приимѣтежѣ наказание о таковѣм словеси и велми храните себѣ о нарицаніѣ 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 вапнотвореніѣмъ, святымъ состоятелна, лѣтописнѣ вообразилъ» (РИБ, XIII, стлб. 313). Аналогичным образом позднее появятся изображения царя Алексея Михайловича, в которых современники будут усмагривать его приязнания на сакральный статус. Патриарх Никон писал в этой связи: «Да научимся и мы не преписовати на ся Божественную славу, глаголанную отъ Пророкъ и Апостолъ, ниже написоватися, разширяяся посреди Божественныхъ таинствъ вѣтнаго завѣта и новаго, яко же есть написано въ Библии Московскаго друку царское изображение на орлѣ и на конѣ гордо велми и съ приписаніѣмъ пророческими иже о Христѣ пророчествоваша» (ЗОРСА. II, с. 464; ср. с. 460). В дальнейшем изображение правящего монарха может появляться на пантегии, и в этом случае усвоение монарху сакрального статуса представляется несомненным; такую пантегию с изображением Петра I (а на другой стороне Распятия) пожаловала в 1721 г.

Екатерина Алексеевна Феодосию Яновскому (Чистович, 1868, с. 84—86)<sup>10</sup>.

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. Самозванцы 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 (Успенский, 1982). 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,

<sup>10</sup> Значимыми являются, конечно, лишь прижизненные изображения монархов. Посмертные изображения такого рода представляют собой достаточно обычное явление.

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*)<sup>11</sup>.

В Западной Европе сакрализация монарха имела другие основания. Она развивалась из магических представлений о вожде, от которого мистически зависит благосостояние племени. При

<sup>11</sup> 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.: Брейер, Батифоль, 1920; Грабар, 1936). Однако память об этом была достаточно рано утрачена и в самой Византии, и тем более она была неактуальна для Руси.

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 образа  
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 фактом 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 православным царством, а задачи русского царя приобретают мес-

сианистический 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. Беседа в 1649 г. с представителями греческой церкви, Арсений Суханов говорил: «Могутъ на Москвѣ и четырехъ патриарховъ откинуть, якож и папу естли онѣ не православны будутъ. . . То вѣдь вамъ греком не мочно ничего дѣлать безъ четырехъ патриарховъ своихъ, потому что в Цареграде былъ царь благочестивой единъ под солнцемъ, и онѣ учинилъ 4-хъ патриарховъ да папу в первыхъ; и тѣ патриархи были в одномъ царствіи подъ единымъ царемъ, и на соборы збирались патриархи по его царскому изволению. 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 мѣстахъ четырехъ митрополитовъ; ино намъ мочно и безъ четырехъ патриарховъ вашихъ править законъ Божій» (Белокуров, II, с. 85—87)<sup>12</sup>.

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 Москве 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

<sup>12</sup> При всем том необходимо отметить, что идеи, о которых шла речь, не складывались в систему воззрений, объединявших все русское 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. Попятно, 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 послами в 1610 г.

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 показательным 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.

Заимствование новых текстов предполагает и заимствование 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 выража-



ется 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 Навуходоносора, 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 Навуходоносора: «Богъ есмь азъ! Кто мнѣ равенъ? Развѣ Небесной! Онѣ владѣтъ 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 владѣтъ, и догматы измѣнять, и святая кадить? Толоку ему подобаеъ смотритъ и оберегать отъ волкъ, губящихъ ея, а не учить, какъ вѣра держать и какъ персты слагать. Се бо не цареводѣло, но православныхъ архіереовъ и истинныхъ пастырей...» (РИБ, XXXIX, 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 естъ церкви царь? Ни, но глава естъ Христосъ, яко же пишетъ апостолъ. Царь ни естъ, 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 (ГБЛ, ф. 178, № 9427, л. 110; ЦГАДА, 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 — ГБЛ, ф. 178, № 9427, л. 291 и след.).<sup>13</sup> 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 посвѣщаютъ и архимандритъ 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: «Глаголеши, совоспросниче, 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; также: удушеннаго или убитаго погребати, или молитва во грѣсѣхъ рожденному дати, — все по государеву указу. . . Архіерейства государю не почель, но и обезчестилъ тако, что невозможно и писати, безчестіѣе и поганныхъ 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 посползования на духовную власть (см. Ундольский, 1886; ЗОРСА, II, с. 430—432; Живов, в печати). Никон возражает, в частности,

<sup>13</sup> 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.

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 могли интерпретироваться по-разному. Все это создавало основу для новых культурных конфликтов. Следует иметь в виду, что в самой Византии отношение к императору не было однозначным<sup>14</sup>, и в этой перспективе самым разным образом могла осмысливаться 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: Кантеров, I—II; Зызыкин, I—III; см. еще ниже: § II, 2.3). Не менее показательно вместе

<sup>14</sup> 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.: PL, 16, col. 1041, 1038—1039, 1061; PG, 82, col. 1232—1237 (Theodoretus Eccl. Historia, V, 17); PG, 90, col. 92, 116—117, 145—148.

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 несправедливого царя<sup>15</sup>.

Начальные моменты культурной реформы Алексея Михайловича определяются византинизацией русской культуры. Занимаемые 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, 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 византинизации и европеизации, о котором было сказано выше.

<sup>15</sup> Так, отвечая боярину С. Стрешневу, Никон пишет (27-й вопросоответ): «Глѣши, совопросниче, одиѣнъ которой называетъ мучителемъ велможѣйшаго цря нашего [о] и смѣетъ нарицати несправедливаго обидителя и хитѣлика, что тому подобаетъ по свѣтымъ правиламъ. Отвѣтъ: Для чего безимянѣ по пишеш, одиѣнъ который называетъ мучителемъ велможѣйшаго цря. Ащели о насъ глѣши, не мы едины то исповѣдаемъ, но вся тварь зѣбѣлѣзнуеть и совоздыхаетъ съ нами о лютыхъ нашихъ скорѣбѣхъ, якоже преда явлено естѣ. . . А яже что несправедно естѣ [и] немилостѣ [и] прѣва, вѣсѣмъ явно естѣ. . .» (ГБЛ, ф. 178, № 9427, л. 454).

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 кощунственное<sup>16</sup>, 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, сло-

<sup>16</sup> 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 одобриши 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).

вами 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 Прокоповича «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 вѣншняя утварь и слава ихъ, и купно показываютъ, яко власть толикая отъ самаго Бога есть. Кія же тѣтлы? кія имена? Бози и Хрѣсты нарицаются. Славное есть слово Псаломское: *азъ рѣхъ: бози есте и сынове вышняго вси* [Пс. LXXXI, 6]; ибо ко властемъ рѣхъ оная есть. Тому согласенъ и Павелъ Апостолъ: *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 каа вина имени толь высокаго? самъ Господь сказуетъ у Іоанна Евангелиста своего, яко того ради бози нарицаются, понеже къ нимъ бысть слово Божіе [Ин. X, 34—35 — Христосъ объясняетъ здесь значение цитированного 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, сіестъ, намѣстницы Божіи 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 подражающіи» [имеется в виду толкование Феодорита Кирского на 81-й псалом — см. PG, 80, col. 1528C]» (Феофан Прокопович, I, с. 251)<sup>17</sup>. Рассуждение Фео-

<sup>17</sup> Та же мысль, но без столь подробной аргументации, повторяется у Феофана в «Розыске о понтификсе»: «Законъ бо хрѣстіанскій въ писаніяхъ священныхъ паче всѣхъ прочіхъ законовъ чловѣческихъ подаетъ сію высочайшымъ властемъ, весьма ихъ нерушимыхъ, не прікасаемыхъ, и нікому же, кромѣ Божія, суду не подлежащихъ показуеть. І потому и именами преславными и превосходѣтельными украшаютъ ихъ, Хрѣстами божіи-

фана, с одной стороны, представляет собой типичный пример барочной игры смыслами, а с другой стороны, имеет явную политическую тенденцию. Цитируемые Феофаном тексты не несут того смысла, который он в них вкладывает, и Феофан, конечно, отдавал себе в этом полный отчет. Так, в цитате из Послания к коринфянам под богами подразумеваются не цари, а языческие идолы, и потому она никак не может служить для экзегезы 81-го псалма. Столь же необоснованна и ссылка на толкование этого псалма у Феодорита Киррского (входящее в Толковую Псалтырь) — согласно этому толкованию имя «боги» 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 кощунство<sup>18</sup>. В полемическом старообрядческом трактате «Собрание от святаго 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

---

ми и Богами ихъ нарицаю» (Феофан Прокопович, 1721, с. 37). Здесь же дается любопытное лингвистическое обоснование применения к царю сакральных имен (Там же, с. 23—24).

О том, что цари «Божия тѣла причастицы быти сподобилися, и се не отъ человѣческаго ласкательства, но отъ самаго Бога правду судящаго и не зряща 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).

<sup>18</sup> 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.

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 чтилища, якоже ему сѣсти въ церкви Божіей аки богу показующу себе, яко богъ есть» (2 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 никоніянская“, оне нарицают ея „Мечъ духовный“, а слогу она епископа черниговскаго Барановича. И в предисловии книги пишет в лицах царя тово, и царицу, и чадъ всех ухищренно, в лицах. Тут же похвалу ему, бѣдной, прилепел, сице: „Ты, царю державный, царствуеши здѣ, донележе кругъ солнца, а онамо имаши царствовати безъ конца“» (Бубнов и Демкова, 1981, с. 144). Речь идет о книге черниговскаго 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: «Црѣь его ке Црѣвию нѣетъ ко<sup>н</sup>ца, да Цртвие Вишего Пресвѣ<sup>т</sup>: Црко<sup>у</sup> Величе<sup>ст</sup>: неско<sup>н</sup>чаемо соблюде<sup>т</sup>» (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 кощунственную, указывающую на антихристову природу самой монаршей власти (см. приведенные выше примеры);<sup>19</sup> 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.

<sup>19</sup> Примеров реакции такого рода очень много; ср. еще сочинение Ивана Павлова, напечатанное Пекарским (1872, с. 114—132) в его статье «Странно, далеко по своей воле за двоеперстное крестное знамение».



## 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 немце 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 оказывается 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 патриархами<sup>20</sup>. 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 установление 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 превожделенным нам братом» (ПСИР, 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

<sup>20</sup> 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 льта створи Бѣ блговѣр'помоу и Бгмъ дрѣжав'ному и сѣмоу цроу нашему Стефану» (имеется в виду сербский король Стефан Урош III, живший во время написания данного типика, ум. в 1371 г.; см.: Дмитриевский, 1917, с. 464—465, 469).

со стороны старообрядческой партии. Протопоп Аввакум с негодованием писал: «Нынѣ у ншѣ [никониан] все накомь да поперегъ; жива челоувѣка в лице святымъ называй. . . В Помянникѣ напечатано сице: помолимся о державномъ святомъ государѣ царѣ. Вотъ, какъ не бѣда челоувѣку! А во Огченикѣ писано: егда-де челоувѣка в лице похвалили, тогда сатанѣ его словомъ предаешь. Отъ вѣка нѣсть слыхано, кто бы себя велѣлъ в лице святымъ звать, развѣ Навходоносоръ Вавилонскій!» (РИБ, XXXIX, 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 святыне, яко помазанныкам святым подобает» (Устрялов, II, с. 471). Стефан Яворский (III, с. 154) говорит в 1703 г. о царях как о «роде святе помазанныхъ Божиих». Ср. характерное обращение А. А. Вiniusа 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 *святый* 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, 18166, с. 5).

Примечательно, что фраза с эпитетом *святый* («Господи святый, боговенчанный царю») была при Федоре Алексеевиче исключена из чина венчания на царство (Др. Рос. Вивл., VII, с. 357). Эта фраза имела в чинах венчания Федора Иоанновича (СГГид, II, с. 83), Михаила Федоровича (СГГид, III, с. 84) и Алексея Михайловича (Др. Рос. Вивл., VII, с. 288). В этом контексте *святый* означал, по-видимому, то же, что и в возгласе «Святая святым» в чине литургии<sup>21</sup>. 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

<sup>21</sup> Важно подчеркнуть, что возглас «Святая святым» и фраза «Господи святый, боговенчанный царю...» в чине венчания на царство непосредственно связаны. См.: Шпаков, 1912, Прилож. II, с. 120—121.

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 общей 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. Самая 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*» (СГГД, 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 изыятіи 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 зафиксирован 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 ис-

ключительно большое значение в восприятии монарха в России<sup>22</sup>. 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 грецизм,<sup>23</sup> 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 лона православных, так и не сохранивший верности к царской власти недостойн называться по имени Христа (*ἀνάλογος ἡμῖν δοκᾷ ἀπὸ Χριστοῦ κληθεῖσθαι καὶ δομαζέσθαι*), ибо царь есть помазанник (*χριστός*) Божий, имеющий скипетр, и державу, и диадиму от Бога» (СГГиД, IV, с. 88)<sup>24</sup>. Здесь наг-

<sup>22</sup> Это специфическое восприятие получает нарочитое богословское обоснование: «Согласно учению [русских] православных богословов, миропознание, 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).

<sup>23</sup> В качестве грецизма слово *христос* в значении «помазанник» употребляет Максим Грек. Это слово в качестве глоссы к помазанник несколько раз встречается в правленной Максимом рукописи Следованной Псалтыри (рукопись конца XV в. — ГБЛ, 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 ѿ своего. Тол[кование]: по-еллински *христи*, по-росински *помазание* глѣтся...» (ГБЛ, 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).

<sup>24</sup> В современном послании церковнославянском переводе это место читается так: «...яко бо Богъ есть на небеси и во всѣхъ, се тожде есть на земли по Божѣ въ тѣхъ, иже суть подъ властію его. Царское достоинство и высота, и яко вѣры къ Богу отринувыйся отъ лику правовѣрныхъ отлученъ бываетъ: подобнымъ обычаемъ не сохранившій вѣры о достоинствѣ Царевѣ, но лукавно и лживо являетъ ему себе, недостойнъ намъ видится Христоименитый зовомъ быти, зане помазанникъ Божій есть, имѣй вънецъ и діадиму и силу въ собѣ» (СГГиД, Там же). Другой современ-

лядно 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 Христом<sup>25</sup>. Об этом свидетельствуют и случаи написания слова *христос* в данном значении с прописной буквы, а также под титулом (как это принято для *nomina 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 усваивается Христу, и тем самым «таковая дивная церемония» совершается «воеже образовати великое оное и славное Спасителево помазание» (Феофан Прокопович, 1774, с. 25—26)<sup>26</sup>.

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

---

ный перевод, напечатанный Гиббенетом, передает текст еще менее точно (Гиббелет, II, с. 672—673).

<sup>25</sup> 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): «Христосъ... свыше отъ Отца помазанъ Духомъ Святымъ и исполнь благодати и истинны. Сего ради именовася Христосъ, или помазанецъ, или царь...» (РИБ, XXXIX, 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).

<sup>26</sup> 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. — PG, 20, col. 72BC; Евсевий, I, с. 15):

чина утрени): «Обрѣтеся второй Іуда рабъ и лстецъ, обрѣтеся сынъ погибелный, діаволь нравомъ а не члкъ, треклятый отступникъ Мазепа, иже оставив хрта гдня, гда и блгодѣтеля своего, и прилѣпися къ сопостату» (Феофилакт Лопатинский, 1709, л. 16 об.; ср. Миней, Июнь, М., 1766, л. 237 об.). Между тем о сторонниках Петра здесь сказано: «... да почтутся якоже апли, не согласившіися со вторымъ Іудю Мазепою, но дшы предавшіи за своего вѣку» (Гам же, л. 19 об.; ср. Миней, 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 . . . Хрістоу Господь есть. . . достойно убо Хрістовъ 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 каково его спасение? Видесте очи наши спасение его. О велие-ж то спасение земного Спаса нашего — отчество свое неправедно похищенное и чрез многія лета под игом неприятельским стѣнящее свободити, прадедных своих подданных, аки Израилтянов, в работе Египетской сущих, паки в первобытие возвратити, провинцію 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 ца-

рями, которые мучили христиан, причем подчеркивается, что в отличие от русского царя «ония цари нечестивыя явно себе Христом не назывались»; из этого делается вывод, что русский монарх — это не просто нечестивый царь (в терминах традиционной теории «справедных» 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-никониян, читаем: «О боже, сохрани нас такового омрачения и совершеннаго 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, двоглавый 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 святого 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 Дмитрия 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 Хрта Гда Цря небеснаго, и о зрѣніи престаго лица его веселитися: се въ нынѣшнѣмъ вѣцѣ сподоблхися видѣти пресвѣтлое лице Хрта Гдѣя, Помазанника Бжїя, Царя земнаго, Хртїанскаго Православнаго Монарха, Ваше Царское Пресвѣтлое Величество, радости исполняюся» (Дмитрий Ростовский, I, л. 1). Эта традиция явно приживается в Великороссии: очень скоро мы встречаем такое наи-



менованіе не только в риторических произведеніях, но и в письмах к царю. Ср. письмо Васи́лія Ржевскаго Петру I от 4 сентября 1704 г. с поздравленіями по случаю взятія Нарвы: «И я послѣдній раб твой хрта моего принесши хваленія владыкъ всѣхъ бгу в молебныхъ пѣніяхъ. . .» (ЦГАДА, ф. 9, отд. II, оп. 3, д. 3, л. 212). Несколько прецедентов мы можем отметить и у Стефана Яворскаго. Так, в «Слове о побѣде над королемъ Шведскимъ под Полтавою 1709 года» Яворскій восклицалъ: «Побѣдилъ есть от колѣна Іудова побѣдитель Хртось чрезъ Хрта нашего Цря» (III, с. 242). В «Слове благодарственномъ о взятіи Шведскаго града глаголемаго Выборгъ 1710 года» он же говорилъ: «...но возсіявшу снѣгу прѣстыя Двы и сну ея Хрту Спсителю, и пославшу лучи блгодати своя Хрѣсту своему Петру, егоче и укрьши, побѣже Левъ, король Шведскій, не потрафивъ в ложе свое, но въ Турецкое» (III, с. 253). В «Слове в недѣлю Пятдесятницы» мы читаемъ: «О голубе параклите, творяй милость Хрту своему Двду, туюкъ милость покровительную являй всегда Хрту нашему, помазаннику твоему» (I, с. 167).

Само собой разумеется, что такое употребленіе особенно характерно для Феофана Прокоповича, который, как мы уже отмѣчали, неоднократно обосновываетъ правомерность рассматриваемаго наименованія (в словѣ «О власти и чести царской» 1718 г. — см. Феофан Прокопович, I, с. 252; в «Розыскѣ о понтифексѣ» 1721 г. — см. Феофан Прокопович, 1721, с. 37; в Словѣ в день коронаціи 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 пагинаціи); особенно заслуживаетъ вниманія то, что это выраженіе фигурируетъ в написанномъ Феофаномъ Прокоповичемъ «Духовномъ Регламентѣ» — церковномъ законодательномъ актѣ, остававшемся в дѣйствиі до 1917 г.: «...коварные человецы. . . не сумнятся подносить руки на Христа Господня» (Духовный регламентъ, 1904, с. 17)<sup>27</sup>.

В тот же періодъ названіе царя «христомъ» проникаетъ и в богослужебные тексты. Мы уже приводили примѣръ такого наименованія в «Службѣ благодарственной о побѣдѣ под Полтавою». Здѣсь же находимъ и еще рядъ примѣровъ. Так, в седальнѣ 4-го гласа читаемъ: «...сниде къ намъ гдѣ силъ на помощь. . . и смутѣ ихъ [враговъ нашихъ]; творя млтв хрту своему Петру. . .» (Феофилакт Лопатинъ

<sup>27</sup> Выразеніе «Христосъ Господень» в примененіи к царю является обычнымъ. Не следуетъ думать, однако, что это названіе специфично именно для царя как помазанника Божія — в литургическихъ текстахъ «Христомъ Господнимъ» можетъ называться и Иисусъ Христосъ (см., например, стихирѣ на Сретеніе: «Чѣто видѣ старецъ сѣмьонъ въпиашети нынѣ отъпоущаещи раба своего владыко христа господьна видѣхъ на роукоу дѣвицу» — Стихарарь праздничный, сер. XII в., ГПБ, Соф. 384, л. 41).

ский, 1709, л. 18 об.; Минея, Июнь, М., 1766, л. 238 об.). Ср. ещё в стихирах малой вечерни, глас 1-й: «... вознесый рогъ хрта 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, Хсъ гдены!» (Державин, IX, с. 134)<sup>28</sup>. 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: «... Христость, сіестъ помазанецъ на всеросійскій престолъ не приходитъ от колѣна инаго, токмо отъ сѣмене Давида россійскаго Петра Перьваго» (Симон Тодорский, 1743, с. 12; Воскресенский, 1894, с. 78)<sup>29</sup>.

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 Императорскаго 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

<sup>28</sup> В 1757 г. сибирский священник Петр Хомяков был обвинен в богохульстве, поскольку «при многослужившихся гостях неведомо с чего и к каковому случаю между прочими 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 прочим употреблял речь, дай Бог Христу здоровья в такой силе, дабы дал Господь Бог миропомазнице нашей Всемилостивейшей государыне Императрице Елисавет Петровне благополучное здравствование». Следовательно, видимо, оказались удовлетворены этим ответом (Зольникова, 1981, с. 163).

<sup>29</sup> 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, ниніи же изгнашася ищущіи душу отрочате» (Симон Тодорский, 1743, с. 16). Проповедник перифразирует здесь Евангелие от Матфея, II, 20.

(Левшина), сказанной по совершении коронации Александра I, говорится: «Видя таковымъ образомъ отсюду огражденна и оукрѣпленна Тебе, Великій Гдѣрь, и радуемся и торжествуемъ, и привѣтствуемъ и благодаримъ Гду, яко посѣти и сотвори избавленіе людемъ своимъ, и вознесе рогъ Хрта своего» (Платон, 1801, л. 4 об.). Платон называет Александра I «Христомъ» и в других случаях (см., например: Снегирев, II, с. 42). Чрезвычайно часто называет Александра «Христомъ» 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 человѣчества, 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, 1814а, с. 3; Августин, 1814б, с. 4, 11; 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 видѣть Ангела, видѣть Христа своего, Бога, который милует нас: все сие видят теперь в тебе» (Котович, 1909, с. 466; ср. еще наименование «христомъ» 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 «христомъ» все же могло казаться неуместным — в отличие от наименования его «помазанникомъ». Такую же реакцию мы встречаем у митр. Филарета (Дроздова). В 1863 г. Филарет отправляет в Синод донесение о книге «Служба Пресвятой Богородице, именуемой утѣли 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 «Христомъ» и пишет по этому поводу: *«Единородный Сынъ Божией Матери, Он же и Единородный Сын Божій, есть един Господь нашъ Иисусъ Христос, и никакое сотворенное существо не можетъ быть почтено страшнымъ именемъ Единородного Сына Бога Отца и Единородного Сына Божией Матери. Если сочинитель молитвы хотѣлъ намекнуть на наименование Помазанника Божия: то онъ заградилъ путь такому пониманию выраженіемъ: почтены страшнымъ именемъ. Страшнымъ справедливо называется имя Бога и Сына Божия, но подъ словами: страшное имя, несвойственно разуметь наименование помазанника, которое Давидъ не страшится приписывать даже Саулу»* (Филарет,

1885—1888, V, с. 392)<sup>30</sup>. 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 коронования и священнейшего миропомазания Его Величества Благочестивейшего 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, спешил 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 период<sup>31</sup>. 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

---

<sup>30</sup> Цитированная молитва написана Ефремом Сириним и заимствована издатели «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.

<sup>31</sup> 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.

обычно для языкового употребления Византии данной эпохи<sup>32</sup>.

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 («*Bei 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: «*Zemnîy bôg. Krâly iest, iako nékiy Bôg na zemlyé. 'Iâz iesm rékel, Bózi ieste i síni Wîsznyego wsi 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 чловѣкъ безумныхъ, въ сладость пріемлютъ таковыя безумныя глаголы: ты Богъ земный. Насъ же священное писаніе учить —

<sup>32</sup> 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 протекающем 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 — *χάριτι θεού*) 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. 421; 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. Вегециус, говоря о клятве «Богом и Христом и святым Духом, а также императором», указывает, что императора должно почитать «как видимого и телесного Бога» (*tamquam praesenti et corporali Deo* — Вегециус, 1885, с. 38).

Богъ нашъ на небеси и на земли вся, елико восхотѣ, сотвори. Таковыми безумными глаголы Новхоносоръ, царь Вавилонскій, уладився, царства лишися» (ЗОРСА, II, с. 552—553; см. то же сравнение Алексея Михайловича с Навуходоносором и у протопопа Аввакума, которое мы цитировали выше, § I, 2.1)<sup>33</sup>.

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 выражением 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 Церковью, 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 — вны отпущати. Симъ бо образомъ вы, земныи 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, посаждая в людѣхъ намѣстниковъ Своих, боговъ земныхъ» (Маслов, 1909, с. 87). С. Нарышкин в «Эпистоле Екатерине II» 1762 г. писал: «Царей земными мы Бо-

<sup>33</sup> Возможно, что косвенным отражением этого фразеологизма является наименование царя «Человеком Богом» в «Трубах словес проповедныхъ» Лазаря Барановича. Говоря о рождении сына у Алексея Михайловича, он пишет: «... Радость Алексію Црю Члвѣку Бжому, яко породитъ Члвѣка Бга» (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.

гами 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) <sup>34</sup>

В стихотворении «Властителям и Судьям» (1787 г.) читаем:

Возстал Всевышний Бог, да судит  
Земных богов во сонме их.

(Державин, I, с. 109) <sup>35</sup>

В стихотворении «Провидение» (1794 г.) говорится:

В величестве земного бога,  
Екатерина, кинув взгляд. . .

(Державин, I, с. 565)

В стихотворении «Желания» (1797 г.) Державин говорит:

К богам земным сближаться  
Ничуть я не ищущу  
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 бывають, гдѣ Государя почи-

<sup>34</sup> 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 широковластным и грозным приказам или к тайным совещаниям о благоустройстве с земными богами, т. е. царями.

<sup>35</sup> 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».

таютъ Богомъ земнымъ? или гдѣ допускаютъ въ немъ одно только право сильнаго?» (Феофилакт Русанов, 1806, с. 15)<sup>36</sup>.

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 посвящаемае 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 умножить<sup>37</sup>.

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

<sup>36</sup> 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).

<sup>37</sup> 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).



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)<sup>38</sup>.

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 хочет, побеждается естества чин, и тому подобные стихи; а то все поют, маия 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. Виниус имеет обыкновение обращаться к Петру I со словами «молю: не вниди в суд с рабом твоим» [см. Письма и бу-

<sup>38</sup> 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 власти.

(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).

маги Петра, I, с. 852 (письмо Виниуса 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 соучастии 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, VI, с. 493, 197; ср. Пс. XVI, 6; Пс. XXX, 3).

В своей знаменитой проповеди на погребение боярина А. С. Шейна (1700 г.) Стефан Яворский обращался к царю от имени покойного, вкладывая в уста последнего слова Симеона Богоприимца к Богу: «Ныне 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)<sup>39</sup>.

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 молитвословия<sup>40</sup>. Такой характер имеет поздравление Петру со взятием Нарвы в 1704 г.: «Радуйся преславный Црю, яко днесь чаяние избавления людей достояния бжия чрезъ тебе надежду возобновляет и лучшую приемлетъ... Радуйся бо̀гослѣдователю рабѣ зрака воспрїятїемъ яко Гдѣ с тобою... Радуйся прекръпкїй адаманте прерадостнѣй наш црю... Радуйся ревности блгїя и правды исполненный всемѣлївѣйшїй ншѣ гдрь... Радуйся помазанниче бжїй в мѣрїле от него положенный...» (ЦГАДА, 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.: «...радуйся, яко ваше царево сердце содержится в руце божїи неотменно; радуйся,

<sup>39</sup> Приведем это характерное место: «Туюжъ сладкогласную песнь при отходе своем поет и тебе пресветлейший, неодоленный монархъ. Ныне отпускаеши раба твоего, владыко, по глаголу твоему с миром. Видесте очи мои спасение твое, еже еси уготовал пред лицом всех людей; нещадаючи царскаго своего здравия, всеми сокровищами неоцененнаго на защищение благочестия святаго и всех нас. Видесте очи мои спасение, еже еси уготовал — азовские, кизирские, 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 наслаждаясь, глаголет преставльшїй и приидох: ныне отпускаеши раба твоего».

<sup>40</sup> 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.

яко, исполняя словеса божия слова, полагаеши душу твою за рабы твоя; радуйся, яко богоподобное 'ваше смирение низложи хвалящагося силою; радуйся, яко тогожде ради вашего смирения оружие вашего самодержавия не точию прославися, но и устрази вселенную; радуйся, яко снискательным вашим мудрохрабством перепоперовася, яко злато в горниле, ваше воинство; радуйся, 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 ваша надежды, всякое ваше благожелание оного всемошеством исполняться будет» (Письма и бумаги Петра, IX, вып. 2, с. 1063—1064; с неогворенными 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.

(Поддеев, 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: «Всемилоостивейший 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 Святый 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 почто 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, очастливленную ношением Тя во утробе своей: другую соучастницу святости ложа Твоего: а с ними введи и всю священную Твою кровь. Вниди! а мы, предпствуя 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, такая несовместныя Мне похвалы, кои приписывать можно единому Богу» (Сб. РИО, СХІІІ, ч. 1, с. 416) <sup>41</sup>. 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) <sup>42</sup>.

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 рассмотре-

<sup>41</sup> 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).

<sup>42</sup> Отметим в этой связи дневниковую запись А. В. Никитенки от 3 января 1834 г. по поводу цензурированной им книги В. Н. Олива «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).

ний, 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 Минее под 5-м сентября есть „древняя с греческого переложенная служба: святого пророка Захарии, отца честнаго Иоанна Предтечи“. Вслед за нею помещена: „Ина служба того же святого пророка Захарии и святыя праведныя 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 о *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 преедушно, 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 византинизацией 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 церкви<sup>43</sup>. Яркий пример такого взаимодействия являет «Розыск о понтификсе» 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 патриарх<sup>44</sup>. Исключительно показательно в этом отношении наименование царя и патриарха «богоизбранной, святой и богомудрой двоицей», «присно пребывающею двоицей», «богоизбранной сугубицей» в никонов-

<sup>43</sup> 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).

<sup>44</sup> См. учение Эпанагоги 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.

ском 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 црь 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 равночестными<sup>45</sup>.

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 попятное на самодержавную власть царя<sup>46</sup>. Соответственно, предшествующая концепция оказывается предметом постоянной борьбы со стороны приверженцев пегровских преобразований. Так, например, Феофан Прокопович в «Духовном Регламенте» писал: «. . .простой народ не ведает, како разнствует властъ духовная от Самодержавной, но великою Высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй Государь Самодержцу равносильный, или и больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее Государство. . . Тако простые 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.)<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> 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).

<sup>46</sup> 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).

<sup>47</sup> Феофан явно намекает здесь на католическую ситуацию, когда духовенство образует «государство в государстве», и приписывает эту ситуацию России, оправдывая тем самым предпринимаемую в России реформу. Ср. изображение 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

Не менее показательно в данном отношении устройство Всешутейшего и всепьянейшего собора, деятельность которого распространяется практически на все петровское царствование<sup>48</sup>. 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 символического 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, 1982, с. 212), — пародийная «двоица» противопоставляется 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.)<sup>49</sup>. 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 епископы<sup>50</sup>, 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)<sup>51</sup>. Эта про-

---

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.

<sup>48</sup> Первые сообщения о Собрании относятся к 1692 г. (см.: Гордон, II, с. 360; ср.: Витрам, I, с. 106 и след.).

<sup>49</sup> 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). Достойно 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).

<sup>50</sup> Как уже упоминалось (§ I, 2.1), при Алексее Михайловиче в ставленных 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.

<sup>51</sup> 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 петер-



педура 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, I, 1, 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 высококомочными 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. 574), 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. 101)<sup>52</sup>. Очень показателен в этом отношении рассказ А. К. Нар-

бургского 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).

<sup>52</sup> 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

това, по словам которого Петр «стал главою церкви государства своего и некогда, рассказывая о расприх патриарха Никона с родителем его Алексеем Михайловичем, говорил: „Пора обуздать не принадлежащую власть старцу; Богу изволившу исправлять мне гражданство и духовенство, я им обою — государь и патриарх; они забыли, в самой древности сие было совоюшну“» (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 власти<sup>53</sup>. 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 связывать свои функции глав церкви. И — в соответствии с этим новым сознанием — так они и начинают себя называть. Впервые начинает именовать себя главою церкви Екатерина II, пока еще только в частной переписке с иностранцами<sup>54</sup>. 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 форму-

---

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).

<sup>53</sup> 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.

<sup>54</sup> 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».

лировка вошла затем в Основные Законы (Свод законов, I, 1, ст. 42, с. 10)<sup>55</sup>.

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 доднесь 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 главой народа и главой 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 министров<sup>56</sup>, 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)<sup>57</sup>. Таким образом, Синод — по крайней мере, на словах — признает императора священником. Соответственно,

<sup>55</sup> 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).

<sup>56</sup> Павел исполнил обязанности духовника в качестве магистра Мальтийского ордена; тот же Головкин сообщает: «Командор Литта публично покаялся в своих грехах, и великий магистр принял это покаяние со слезами умиления» (Головкин, 1912, с. 188).

<sup>57</sup> Свидетельство о том, что Павел служил литургию, можно найти у С. Н. Марина в его «Пародии на оду Ломоносова, выбранную из Иова», в которой

Жуковский в оде «Благоденствие России, устрояемое 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) <sup>58</sup>

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) <sup>59</sup>.

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)

<sup>58</sup> 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).

<sup>59</sup> 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 Петербург слухах, что Петр хочет объявить патриархом царевича Алексея (Сб. РИО, XXXIV, с. 321 — Ла Ви считает эти слухи недостоверными по той причине, что тогда царю пришлось бы целовать руку своему сыну и называть его «отцом»).

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 церкви<sup>60</sup>. 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).

<sup>60</sup> 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 след.; IV, с. 170) и протопопа Аввакума (РИБ, XXXIX, 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 людямъ 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 мнится 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 распоряжение, чтобы священнослужители, благословляя, не целовали руки монарха и высочайших особ (Русская старина, 1883, год XIV, декабрь, с. 730).

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 него 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 Бога<sup>61</sup>.

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 самодостаточной церковной общины<sup>62</sup>; однако в России патриарх в силу своего осо-

<sup>61</sup> Показательно в этой связи, что в народном представлении тот факт, что Петр возглавил церковь, заменив 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, вынул 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 соборании с архиереями, приметив некоторых усиленное желание к избранию патриарха, о чем неоднократно от духовенства предлагаемо было, вынул 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 удара 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.

<sup>62</sup> 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

бого 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. Кантерев, II, с. 185)<sup>63</sup>. 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)<sup>64</sup>, он явно имеет в виду, что царь являет собою Христа, т. е. есть образ Бога.

греческой традиции уточняется 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, Пайсий 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 песение 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 Бга и челоуѣческаго естества стоить архиерей» (ГБЛ, 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 Хризоверга (XII в.) говорится: «... иже чествуещи святителя, чествуещи Христа: образъ бо Христовъ имать и на Христовѣ сѣдальци сѣдѣть» (РИБ, VI, стлб. 76). Митрополит Кирилл II (XIII в.) в послании новгородцам писал: «... и се мы апостольстѣи наслѣдници, и образъ Христовъ имуще и власть Его дръжаще» (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 повинование телесное и урок дани и прочая подобающая, душевное же ни; архиерею же и душевное купно и телесное, яко приемъникомъ апостольскимъ сущимъ и образъ господень имущимъ» (Казакова, 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 Хрта Іиса носящихъ» (Афанасий Холмогорский, 1682, л. 246) и, доказывая необходимость повиновения церкви, указывает: «В' нейже вси архиереи, образъ хртовъ посящи: Вси бл҃гочестивіи цѣи, прѣтолы правосудіемъ красящіи» (Там же, л. 14 об. — отметим четкое различие здесь статуса архиереев и царей).

<sup>63</sup> Последний отрывок из Никона является точной цитатой 2-й главы III титула Эпанагоги: *Πατριάρχης ἐστὶν εἰκὼν ζῶσα χριστοῦ καὶ ἐμφύτος, δι' ἔργων καὶ λόγων χαρακτηρίζουσα τὴν ἀληθείαν* (Цахарие, 1852, с. 67). II и III титулы Эпанагоги входили в *Ius Graeco-Romanum* Леуноклавия, специально по желанию Никона переведенное Епифанием Славинецким (см.: Энгельман, 1857, с. 27; Соколовский, 1894, с. 50; Вернадский, 1923, с. 127, 139).

<sup>64</sup> 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

Наименование царя образом Божиим может быть связано и с византинизацией русской культуры (ср. § II). Действительно, в Византии, наряду с учением о патриархе как образе Бога, 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 πᾶνβασιλέως — PG, 20, col. 1357A). 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 искавшему: «Аще убо, царю, и образом Божиим почтен еси, но персти земной приложен еси» (Сокольский, 1902, с. 198); это высказывание является цитатой из Агапита (Шевченко, 1954, с. 172; ср. PG, 86, col. 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» (Каптерев, 1895, с. 239)<sup>65</sup>. Как бы то ни было, есть все

---

царя как «главы церкви» было официально узаконено, возражение могло вызывать словосочетание «видимая глава церкви», т. е. слишком откровенное отождествление 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).

<sup>65</sup> Косвенное указание на возможность восприятия царя как иконы может быть усмотрено во «Временнике» Ивана Тимофеева, который говорит о Лжедмитрии: «Еще ему вняъ сущу предѣль Рускія земли, самохотѣвъ повинушася вси, идолу сущу, яко царю, поклонившася» (РИБ, XIII, стлб. 367). Точно так же и о втором Лжедмитрии он пишет: «Аще и вѣдуще его при-



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 (Зазыкин, 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» Дмитрий Ростовский, который одновременно именует 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.) Дмитрий говорил: «...лице и санъ Ц<sup>р</sup>я Х<sup>р</sup>істіанскаго на земли есть живой образъ и подобіе Х<sup>р</sup>та Ц<sup>р</sup>я живущаго на небесн. Якоже бо человекъ душею своею есть образъ Б<sup>ж</sup>ій и подобіе: сиче Х<sup>р</sup>тосъ Господень Помазаникъ Б<sup>ж</sup>ій саномъ своимъ царскимъ есть образъ и подобіе Х<sup>р</sup>та Г<sup>д</sup>а. Х<sup>р</sup>тосъ Г<sup>д</sup>ъ на небеси ц<sup>р</sup>кви торжествующей есть первенствующій. Х<sup>р</sup>тосъ Господень на земли благодатію и милостію Х<sup>р</sup>та небеснаго въ церкви воюющей первоначальствуя... А якоже санъ ц<sup>р</sup>я Х<sup>р</sup>істіанскаго на земли есть образъ и подобіе Х<sup>р</sup>та, Ц<sup>р</sup>я небеснаго: сиче и маестатъ Х<sup>р</sup>та Г<sup>д</sup>ня имать таинственнѣ н<sup>ѣ</sup>кое подобіе къ маестату Х<sup>р</sup>та Г<sup>д</sup>а» (Димитрій 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 тезоименитство Екатерины 1766 г. Бог обращается к императрице с призывом: «...будь Мой Образ на земли» (Сумароков, II, с. 75). Такого рода обращение Бога к монарху становится своеобразным клише русской поэзии. Например, В. И. Майков в «Оде на случай избра-

бѣгшии тамо ложна царя, яко кумиру, покланяхуся» (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).

ния 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 которого 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» именует 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 действий 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,  
Благого 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) <sup>66</sup>

То, что свойственно оде, характерно и для проповеди. В 1801 г. митрополит Платон обращался к Александру I: «Ты носиши образ Небесного 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 небесного» (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 всякого верноподданного Государь есть, мало сказать, священнойшая особа, но образ самого 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 сретае в нем образ самого 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 словупотреблений <sup>67</sup>.

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. . .

<sup>66</sup> 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 тропом тот никто, на троне истукан.

(Державин, I, с. 55)

<sup>67</sup> 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 Тредиаковский 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).

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 предомной 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 сторожевых будок: «сторожа со всеми домохладцами 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 ваями 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 приличѣе сказать можемъ усрѣтающіи тебе, возбраннѣй мужу державнѣйшій пашъ Монархъ?». 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 введетъ 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 Радонежского, московский митрополит Платон писал Александру 14 июля 1812 г.: «Всемиловитейший Государь Император! Первопрестольный град Москва, новый Иерусалим, приемлет Христа своего, яко мать, во объятія усердныхъ сыновъ своихъ, и сквозь возникающую мглу провидя блистательную славу твоея Державы, поетъ в восторге: Осанна, благословенъ грядый!» (Снегирев, II, с. 42).<sup>68</sup> 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 побѣдныхъ лаврахъ торжествуя да возгласятъ: осанна, благословенъ 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 нечестія и неправды вопиемъ: осанна въ Вышнихъ, благословенъ 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 «образъ его [Бога] истый сущая», в заключение восклицал: «Се каковъ кротокъ, коль прозорливъ и коль щедротный, помазанъ и увѣнчанъ нынѣ на царствѣ Россійскомъ, Хсъ гдень! Миръ убо входъ твой въ столицу Россійскую на царствованіе, о прозорливица наша! Благословенна ты 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 субботѣ, 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, воскресшего и искупившего человечество. Киевский протоиерей Иоанн Леванда в своем слове на это торжество вопро-

<sup>68</sup> 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).

шал: «Не Он ли [Христос] делит славу воскресения Своего с верным Монархом?» (Леванда, II, с. 190—191). В посвященной этому событию оде Николев писал:

Нагбенны вая 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, желанный Муж,  
Надежда неизчетных душ,  
Вчера щадяй, и милуй сегодня!  
Благословен грядый во Имя Ты Господне!

(Петров, II, с. 215—216)

Равным образом и митрополит Платон, приветствуя вступающего за неделю до коронации в московский Успенский собор Александра I, восклицал (в уже цитировавшейся 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. 624). 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 осли, 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 ослиати 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 ослиати 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 ослиати. 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 Божиим.<sup>69</sup> То, что этот обряд совершался в Москве простым митрополитом, а не патриархом, Никон рассматривает как «духовное прелюбодеяние» и посягательство 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 воскресенье 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, Божиею милостию патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева», написанном между декабрем 1663 г. и январем 1665 г. (Ундольский, 1886, с. 616), читаем: «А что гдрь црь под крутицким митрополитом лошади водить, как гдрь црь изволить; хотя ино что посадить, да поведеть; на ево то воли» (ГБЛ, 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 совер-

<sup>69</sup> 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. 30, 44, 50, 66, 81).

шенные действия всякой религиозной значимости: шествие на ослиати без патриарха превращается в выгуливание лошади с седоком. Таким образом, шествие на ослиати обладает значением святыни, прикосаться 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, присуцу Скипетроносцу, 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, ослиа устроивъ, на немъ яжденіе дѣяти во память вшествія Господа нашего во градъ Іерусалимскій. . .» (ААЭ, IV, № 223, с. 309; Др. Рос. Вивл., VI, с. 360—361). Это мотивируется тем, что обычай хождения на ослиати 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 дерзаютъ, идѣ же, царское лице образующе, и не великія чести начальницы ослиати предводители сотворяются. Его же мы честь храняще и не по уставу дѣло сущее, и не во единомъ государствѣ Христіанскихъ бывшее и днесь обрѣтаемое. . .» (ААЭ, IV, № 223, с. 309; Др. Рос. Вивл., VI, с. 360—361). Достойно внимания, что если Никон протестует против того, что на ослиати 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 Иоакима, хождение на ослиати совершалось царем (на Вербное воскресенье 12 апреля 1674 г.) с ехавшим на ослиати Иоакимом, а то время новгородским митрополитом (Старина и новизна, XV. СПб., 1911, с. 177—178 второй пагинации), — действительность обряда и здесь определяется участием царя. Между тем для более раннего времени важнейшим участником обряда был патриарх. По свидетельству Мартина Бера (Устрялов, 1859, 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, знатнейший из московских вельмож, Андрей Гундуров». Таким образом, в свое время действительность 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 подтверждающий 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»<sup>70</sup>. Петр Алексеев сопровождает этот рассказ следующим комментарием: «Не папская ли то гордость, чтоб Богом венчанного Царя учинить своим конюшим, то есть в неделю Ваий в подражание неподражаемого Христова входа в Иерусалим, патриарх с великою помпою по Кремлю едучи на придворном осляти, заставлял самодержца вести того подъяремника под усце при воззрении безчисленного народа? И по исполнении той пышной церемонии дарил всероссийскому государю сто рублев денег, яко бы для раздачи в милостыню, а в самой вещи для награждения за труды (стыдно сказать) поводилицы. Сему уничижению царского 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).<sup>71</sup> О том же отношении к хождению на осляти

<sup>70</sup> Этот рассказ представляется достоверным, поскольку точно указывается, каким образом он дошел до Петра Алексеева, именно через сенатора Ивана Ивановича Козлова, сына Ивана Поликарповича Козлова, прокурора Адмиралтейской коллегии при Петре, бывшего очевидцем этой сцены.

<sup>71</sup> 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 восхотѣже от злата носити вѣнецъ». Тогда император Константин повелевает: «Мы же вѣнецъ вмѣсто сего лицем бѣлѣйшим свѣтлое воскресеніе гдне назнаменавше на сщепнѣйшую его главу своими руками положихом, и брозды коня его своима рукама держаще, чести ради ближне-

как к обряду, унижающему «величество сана Царскаго», говорит и анекдот «Об отмене крестнаго ходу в неделю Вай», приводимый И. И. Голиковым со слов того же Петра Алексеева (Голиков, 1807, с. 55—58). Такое восприятие шествия на ослии 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 ослии прикасатися и тако ведуще что даже до храма соборнаго служителействовати 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 испускаютъ воздыханіе, благоговѣйными усты воспѣвающе: „Осанна во вышнихъ, благословенъ грядый во имя Господне, Царь Израилевъ“» (ААЭ, IV, № 223, с. 308—309; ср. Др. Рос. Вивл., VI, с. 359—360). Соответственно и в анонимном протестантском сочинении 1725 г., посвященном деятельности Петра (Curieuse Nachricht, 1725), отмечается, что хождение на ослии знаменовало собою честь, воздаваемую царем патриарху, и отмена этой церемонии связывается с тем, что Петр, уничтожив патри-

---

наго петра, конюшьским саном ему себе дахом, повелѣваемже того чина и обычая всѣмъ ниже по немъ стѣмъ всегда творити в' пояздѣхъ своихъ, 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.: Пет. 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 — ГБЛ, 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 святытелям 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 клобуке, и видел в этих легендах посягательство на prerogative императорской власти. С отталкиванием от этих легенд — в которых император Константин возлагает на папу Сильвестра белый клобук — может быть связано то обстоятельство, что Петр лишил митрополитов права носить белый клобук (Смолич, 1964, с. 401). Аналогичная мотивировка имеет силу и для отмены хождения на ослии, поскольку и белый клобук митрополитов, и то, что

аршество, усвоил себе верховную власть в церкви<sup>72</sup>. О восприятии царем данного обряда как унижительного свидетельствует и 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 Царевѣ? не позываетъ ли насъ сіе да не умолчимъ, како должныствуютъ подданныи оцѣнѣти верховную власть? и коликое должныству сему противство въ нынѣшнемъ у насъ открыся времени? [Речь идет о деле царевича Алексея]. Ниже да помыслить кто, аки бы намѣрненіе наше есть, земнаго Царя сравнити небесному: не буди намъ тако безумствовати; ниже бо Іудеи усрѣтающіи Іисуса вѣдали его быти Царя небеснаго» (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 ослии 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 ослии

---

царь выступает в роли конюшего, свидетельствует о смирении монарха перед духовным началом.

<sup>72</sup> «Dieser Patriarch hat unter andern am grünen Donnerstag einen Einzug in die Stadt Moscau, nach dem Exempel unsers Heylandes, auf einem Esel zu halten pflegen, 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-Dönnerstage 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 erkläret» (Верховской, I, с. VIII—IX). Автор цитируемого сочинения ошибочно относит хождение на ослии к Великому четвергу, а не к Вербному воскресенью.

была сама по себе важным символическим актом, но еще более значимой становилась она от того, что на ее место царь ввел столь же символический кощунственный 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 которой 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)<sup>73</sup>.

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 Христа<sup>74</sup>. Именно отсюда возникает традиция приветствия царя словами: «Благословен грядый во имя Господне»<sup>75</sup>.

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

<sup>73</sup> Об обряде хождения на осликах 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 изложение Никона с этим обрядом как свидетельством его «безмерных притязаний» (Осмнадцатый век. М., 1869, IV, с. 384).

<sup>74</sup> 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 выхонок рассказу 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 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).

<sup>75</sup> 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 православных свободителя их и воспели б и воскликнули вси вкупе: Благословен грядый 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.

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 Небесного 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; христианам 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 Небесного. Посему между Царем земным и Небесным должно происходить непрестанное, 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 [3 Цар. 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 небесного 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) <sup>76</sup>.

<sup>76</sup> 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, в печати, примеч. 82) также имеет свою традицию. Так, В. Петров говорил Екатерине:

Во место смотрим мы зеркала  
Во Твой, Монархия, закон.  
Под солнцем все почти владыки  
Суть, мерой некоей, велики;  
Ты Бог меж них; Синай Твой трон!  
(Петров, I, с. 167)

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, отправляя его тайно в ревельскую деревню, где и жил он около десяти лет в поминутном беспокойстве. . . Когда императрица Елисавета взошла 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,

---

Те же выражения встречаем и в его оде «Горжественное венчанье и миропомазание на царство Его Имп. Величества Павла Первого»:

Душа Его доброт есть рай;  
Престол Синай,  
Дающъ без грома  
Закон детьми князю 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).

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 взыскание<sup>77</sup>. 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: сие 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 отмечаются праздники богородичные и отдельных святых, так и в возникшем

<sup>77</sup> 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; Голякова, 1957, с. 154) и другие подобные дела (Зольникова, 1981, с. 152 и след., 167).

в XVIII в. императорском культе отмечаются основные события не только жизни императора, но и императрицы, и наследника, и вообще членов царствующего дома: к высокаторжественным дням относятся дни рождения и тезоименитства всех великих князей, княгинь и княжен<sup>78</sup>. Точно так же всех их поминали на ектеньях и печатают на титулах богослужебных книг. Знамательно, что в высокаторжественные 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, 1874, с. 736). Характерно, что приравнивание подобных «царских» дней к церковным праздникам вызвало 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 присгбѣть праздникъ, день рожденія государя царя и прочее, такожде и о царицѣ и о ихъ чадѣхъ. Которыя праздники? Которое таинство, развѣ что любострастно и человѣческо? и во всемъ приподобилъ еси человѣковъ Богу, но и предпочтеннѣе Бога» (ЗОРСА, II, с. 431; ср. ГБЛ, ф. 178, № 9427, л. 348 об.).

Итак, сакрализация распространяется на всю царскую семью, высокаторжественные 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)<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> 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.

<sup>79</sup> 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 первое 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



Распространение сакральности монарха на царствующий дом отражается как в духовном красноречии, так и в одической поэзии. Так, митрополит Платон в цитируемой 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

---

предлагает вместо обычных молитвенных выражений: «Тебя, Бога, хвалим» и «Тебя, Господа, исповедуем» — петь: «Тебя, Екатерина, хвалим» и «Тебя, госпожу, исповедуем».

благоволению и при помазании дарования Св. Духа к прохождению сего великого звания в них не изливаются: и тако дерзающим против них на бунт и измену — анафема»<sup>80</sup>.

### 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 след).

В контексте барочной культуры с характерной для нее игрой смыслами и принципиальной метафоричностью (см. § I, 2.2.) подобные панегирические торжества не свидетельствуют, вообще говоря, о реальной сакрализации монарха. Они предполагают

---

<sup>80</sup> 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 (ПСЗ, 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).

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 воображати. Тако мудролюбцы правду изображают мерилем, мудрость оком яснозрителным, мужество столпом, воздержание уздою, и прочая безчисленная. Сие же не мни быти буйством неким и кичением дмѣщагосѣ 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 пребывшим, и егда ново что у себе видят, удивляющимся и различниа блудословия отрыгающим» (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, § I, 2.2.). Неконвенциональ-

ное 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 показательно в этом отношении 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 глубоко,  
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 Хри-

стову, 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)<sup>81</sup>

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. . .»

(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. . .

(VIII, с. 66)

Как известно, «разгнутая книга» есть символ божественного откровения о будущем (ср. Апок. X, 2; Апок. 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.

<sup>81</sup> 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).

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 горьких мест.

(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 называнием императрицы именами языческих богинь — Минервы (Паллады) или Дианы (см. 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.

(VIII, с. 399)

То, что речь здесь идет о божестве языческом, совершенно очевидно, поскольку слова эти вложены в уста нимфы, олицетворяю-

щей 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 египетские 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 всесильный 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. . .

(VIII, с. 84) <sup>82</sup>

<sup>82</sup> См. о последующей одической традиции вещания через отверзтую небесную дверь (Грешищева, 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 священику дверь*, видим и *ветлаго деньми*. . . Мне кажется, что такая противоположность затмевает ясность и чистоту слога» (ср.: Живов, Успенский, 1984, с. 274).

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. . .

(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,  
Кoим в свет Он изведен.

(II, с. 9)

В стихотворении «Российский Вифлеем» Сумароков говорит:

Российский Вифлеем: Коломенско село,  
Которое на свет Петра произвело!

(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 красую,  
Екатерину, естеству.  
И напоил моей росой,  
Явить подобну Божеству:  
Сотрется Ею адска злоба,  
Встанет истинна из гроба,  
И возвратится райский век. . .

(II, с. 63)

Вместе с тем у Сумарокова мы находим тот же прием перевода сакральных терминов в область языческой мифологии, кото-



рый 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, Фетидой (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. 24), 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. . .

(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 своей объяв почти полсвет,  
Преображает 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 заставляют видеть в нем последователя Ломоносова, когда, приме-

няя 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.

(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 именует императрицу богиней (I, с. 96, 101, 163; II, с. 585, 606, 659, 662, 693, 695, 696; III, с. 245, 260, 389)<sup>83</sup>, 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 именует 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?

(I, с. 34)

О Екатерине читаем:

О коль, — толпа людей вещает, —  
В владевшей нами Бог велик!

(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 автоматическим<sup>84</sup>; они свидетельствуют об этом тем более красно-

<sup>83</sup> В одном случае Державин обращается к Екатерине с знаменательным вопросом: «Кто ты? богиня или жрица?» (I, с. 165).

<sup>84</sup> Ср. в этой связи пародийное обыгрывание данного названия в написанном в начале XIX в. стихотворении «Сновидение, бывшее мне в ночь

речиво, что Державин осознавал, как мы увидим ниже, встающие здесь проблемы вероисповедной совести.

Следуя одическим штампам, сложившимся к концу века, Державин демонстрирует и предельное смещение 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 Великого» писал о Петре:

О премудро Божество!  
От начала перьва века,  
Такового Человеска  
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  
Таковый 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)

---

на 4-ое июля 1794 года:

Праздник был весьма великой,  
Что нет силы описать:  
Просвещенной, даже дикой  
В боги рад ее [Екатерину-Фелицу] включать!

(Гуковский, Орлов, 1933, с. 83)

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 — прием 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 Мотониса <sup>85</sup>:

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; ср. Сумароков, I, с. 260) <sup>86</sup>

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 образом, 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) <sup>87</sup>

<sup>85</sup> Соответствующие строки Мотониса звучат так:

Te bene tam meritum non Magnum Petre vocassent,

Nec patriae Patrem saecula prisca, Deum.

(Мотонис, 1760, с. 259)

<sup>86</sup> 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 вышния святой!

(Поэты XVIII века, I, с. 245, 247)

Как видим, Ржевский прибегает к другому приему, однако сама проблема осознается им столь же отчетливо.

<sup>87</sup> 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 естъли бы таковой отрокъ у Римлянъ оныхъ древнихъ, языческимъ суевѣремъ ослѣпленныхъ

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 вноситься в звездный трон?  
Петра Великого 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 культуры<sup>88</sup>. Однако проблема оправдания

явился, вси бы воистинну вѣровали, что онъ отъ Марса рождень есть» (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 Монархия сія родилася была во время языческаго безбожнаго многобожія, по своему суевѣрію возмѣли 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)

<sup>88</sup> 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 мощах» 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: «Изуи 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 Мойсею, 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 ко-

не сводится к личности Петра — так же как не сводится к этой личности и расширяющаяся с годами сакрализация монарха. Тот же Державин пишет, обращаясь к Екатерине в оде «Провидение»:

О благодатная! коль может  
Творцу угодобляться тварь:  
Всех более пмеют 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. 568—569) <sup>89</sup>

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

рабля «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 глубоких мотивов пушкинского «Медного всадника»: бунт Евгения против Петра предстает как ниспровержение святыни, его безумие — как безумие боготворца. 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: «Стои! Ты не бог, — не далел».

(Мерзляков, 1958, с. 259—260)

<sup>89</sup> 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)

сакрализацию монарха и православное сознание<sup>90</sup>. 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 певиданных 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,

---

Николев писал о той же Екатерине:

Не Бог... но человек на троне,  
В святейшем смысле человек,  
Рожденный ближним к обороне,  
Рожденный охотливый век,

Не Бог... но в Нем же зрим Творца.

(Николев, II, с. 29)

Относительно эпитетов, 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.

<sup>90</sup> 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 (см.: Державин, VII, с. 630; VI, с. 415; II, с. 220—222; III, с. 58, 663) Державин усваивает идею противопоставления праведного и неправедного царя, идею ограниченности праведной власти нравственным законом, идею справедливого суда как необходимого основания правого царского пути. 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, оправдана, 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.



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 образованности в принципе распространяется и на светскую и на духовную среду, с XIX же века возникают явные социальные ограничения. Если светская культура откачивается 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 механизм<sup>91</sup>. 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.

<sup>91</sup> 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.

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 показательно, 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 высокаторжественные 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 Троицко-Сергиевой лавры: «Почтенный профессор Шевырев не усомнился сравнить взрыв Севастополя с землетрясением во время страдания Христова. Какое смещение! 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 еобыкновенное в том самом, что понадобилось написать ее. Она ставит рядом понтифекса 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, понтифекс Траян *благословляет* (лист. 7); иногда о архиерее христианском говорит по-язычески, как, например, *могут государи епископами народа нарицатися*; потому что *пре-славный елинский стихотворец Омир Эктора троянского государя нарицает епископсм* (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,

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 высокаторжественных 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 церковной 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 самоуничтожению<sup>92</sup>.

Исключительно значимо в этом плане отношение духовенства к вопросу о клятве именем Божиим, входившей в приносимую 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

<sup>92</sup> 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 сакрализованной монархией, 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 коллегия, «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).

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 сословия<sup>93</sup>.

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 утрое дня венчального, когда все вокруг престола гласило славу Боговенчанного 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 южного Севастополя. . . Скажите сами, не подобно ли это тому, как Богочеловек, среди самой славы фаворской, беседовал некогда с Моисеем и Илией о Голгофе (Лук. IX, 31), бывшей тогда для Него еще впереди, а теперь — для нас — уже пройденной?» (Иннокентий, 1856, с. 450 — многократное оригинала)<sup>94</sup>. 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,

<sup>93</sup> Ср. явный протест против сакрализации монарха у Алексея Толстого в «Песне о Потоке-Богатыре»:

От земного нас бога, Господь, упаси!  
Нам Писанием велено строго  
Признавать лишь небесного Бога!

(А. Толстой, I, с. 299)

Правда, Толстой говорит здесь о Московской Руси и характерным образом приписывает сакрализацию царя татарскому влиянию.

<sup>94</sup> Выражение «последний день» намекает на книгу Иннокентия «Последние дни земной жизни Иисуса Христа», т. е. означает именно Голгофу.

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 высокоумного 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 припоминаете 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) <sup>95</sup>.

Эта переписка любопытна в ряде отношений. Во-первых, показательно, что светский человек более остро воспринимает профессиональные 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.

<sup>95</sup> 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. Нащокин 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. Нащокина) возможность восприятия Бога в соответствующей роли.

## 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 переосмысливаться 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 кощунство, 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 неустраим, поскольку сакрализация монарха входила в самый механизм государственного, и в частности синодального, устройства.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ААЭ, I—IV — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической Экспедицией Академии наук. СПб., 1836—1838, т. I—IV.
- Августин, 1814а — *Августин (Виноградский)*, архиеп. Слово пред началом... молебствия по случаю... победы... у Лаона... М., 1814.
- Августин, 1814б — *Августин (Виноградский)*. Слово в... праздник Рождества... Иисуса Христа... М., 1814.
- Августин, 1815 — *Августин (Виноградский)*. Речь пред началом благодарственного... молебствия... по случаю... возвращения... Александра I в Россию... М., 1815.
- Августин, 1816а — *Августин (Виноградский)*. Речь... Императору Александру, на случай Высочайшего Его Имп. Величества прибытия в... Москву... М., 1816.
- Августин, 1816б — *Августин (Виноградский)*. Речь Его Имп. Величеству... Александру Первому по случаю... прибытия в Свято Троицкую Сергиеву Лавру... М., 1816.
- Августин, 1817 — *Августин (Виноградский)*. Речь... Александру Первому по высочайшем Его Величества прибытии в... Москву... М., 1817.
- Августин, 1856 — *Августин (Виноградский)*. Сочинения... СПб., 1856.
- Алексеев, 1863 — [Алексеев П.]. Рассказ Петра Великого о патриархе Никоне. Всеподданнейшее письмо протоиерея Алексея к имп. Павлу Петровичу. — Русский архив, 1863, вып. 8—9.
- Алексеев, 1932 — Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей / Введ., тексты и ком. Иркутск, 1932, т. I: XIII—XVII вв.
- Андреев, 1871 — Андреев В. В. Представители власти в России после Петра I. 2-е изд. СПб., 1871.
- Афанасий Холмогорский, 1682 — [Афанасий, архиепископ холмогорский]. Увет духовный. М., 1682.
- Бакунин, 1917 — Бакунин М. Народное дело: Романов, Пугачев или Пестель. М., 1917.
- Барлоу, 1980 — Barlow F. The King's Evil. — The English Historical Review, 1980, vol. 95, N 374, p. 3—27.
- Барсов, 1883 — Барсов Е. В. Древне-русские памятники священного венчания царей на царство. М., 1883.
- Барсов, 1885 — Барсов Н. И. [сост.]. Письма разных лиц знаменитому архиепископу Иннокентию Борисову. М., 1885.
- Барсуков, I—XXII — Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб. 1888—1910, кн. I—XXII.
- Бассевич, 1866 — [Бассевич Г.-Ф.]. Записки о России при Петре Великом, извлеченные из бумаг графа Бассевича. М., 1866.
- Белинский, I—III — Белинский В. Г. Собр. соч.: В 3-х т. М. 1948.
- Белокуров, I—II — Белокуров С. Арсений Суханов. М., 1891—1893, ч. I—II.
- Белоусов, 1980 — Белоусов А. Ф. Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики: Канд. дис. Тарту, 1980.
- Берхгольц, I—IV — [Берхгольц Ф.-В.]. Дневник камер-юнкера Ф.-В. Берхгольца, 1721—1725. М., 1902—1903, ч. I—IV.
- 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 — Bloch M. Feudal Society. L., 1965, vol. I—II.
- Блок, 1924 — Bloch M. 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. P.; Strasbourg, 1924, fasc. 19.
- Брейер и Батиффоль, 1920 — Bréhier L., Batiffol P. Les survivances du culte impérial romain. P., 1920.



- Брокгауз и Ефрон, I—LXXXII — Энциклопедический словарь, изд. Брокгауза Ф. В. и Ефрона И. А. СПб., 1890—1904, т. I—LXXXII (нумерация по полутомам).
- Бубнов и Демкова, 1981 — Бубнов Н. Ю., Демкова Н. С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвещение от сына духовного ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) — ТОДРЛ, Л., 1981, XXXVI, с. 127—150.
- Булгаков, 1946 — Булгаков С. Автобиографические заметки. Париж [1946].
- Буссов, 1961 — Буссов Конрад. Московская хроника, 1584—1613. М.; Л., 1961.
- Вальденберг, 1916 — Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916.
- Вальденберг, 1926 — Вальденберг В. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности. — Византийский временник, 1926, т. XXIV, с. 27—34.
- Вальденберг, 1929 — Вальденберг В. Понятие о тиранине в древнерусской литературе в сравнении с западной. — Известия по русскому языку и словесности, 1929, т. II, кн. 1.
- Васильевский, 1881 — Васильевский В. Советы и рассказы византийского боярина XI века. — ЖМНП, 1881, июнь—август.
- Верециус, 1885 — Vegetius F. R. Epitoma rei militaris / Rec. C. Lang. Ed. alt. Lipsiae, 1885.
- Вернадский, 1928 — Vernadsky G. V. Die kirchlich-politische Lehre der Epinagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII. Jahrhundert. — Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, Bd. VI, H. 1/2, 1928.
- Верховской, I—II — Верховской П. В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Ростов н/Д., 1916, т. I—II.
- Витрам, I—II — Wittram R. Peter I. Czar und Kaiser. Zur Geschichte Peters des Großen in seiner Zeit. Göttingen, 1964, Bd. I—II.
- Власть самодержавная. . . , 1906 — Власть Самодержавная по учению слова Божия и Православной Русской церкви. М., 1906.
- 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 — Vodoff W. Remarques sur la valeur du terme «tsar» appliqué aux princes russes avant le milieu du XV<sup>e</sup> siècle. — Oxford Slavonic Papers, new series, 1978, vol. XI.
- Войтович, 1977 — Вайтовіч Н. Т. Баркалабаўска летапіс. Мінск, 1977.
- Вольтер, I—LII — Voltaire F. M. A. Oeuvres complètes. Éd. L. Moland. P., 1877—1885, t. I—LII.
- Воскресенский, 1894 — Воскресенский Г. А. Придворная и академическая проповедь в России полтора столетия назад. М., 1894.
- Вяземский, I—XII — Вяземский П. А. Полн. собр. соч. СПб., 1878—1896, т. I—XII.
- Гаске, 1879 — Gasquet A. De l'autorité imperiale en matière religieuse à Byzance. P., 1879.
- Гиббенет, I—II — Гиббенет Н. Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882—1884, ч. I—II.
- Глинка, 1957 — Глинка Ф. Н. Избр. произв. Л., 1957.
- Гоголь, I—XIV — Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14-ти т. М., 1937—1952.
- Голиков, I—XV — Голиков И. Т. Деяния Петра Великого. . . 2-е изд. М., 1837—1843, т. I—XV.
- Голиков, 1807 — Голиков И. И. Анекдоты, касающиеся до Государя Императора Петра Великого. 3-е изд. М., 1807.
- Голикова, 1957 — Голикова Н. Б. Политические процессы при Петре I. М., 1957.
- Головкин, 1912 — Головкин Ф. Двор и царствование Павла I. М., 1912.
- Голубев, I—II — Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883—1898, т. I—II.
- Голубинский, 1903 — Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.

- Гольдберг, 1974 — *Гольдберг А. Л.* Три «послания Филофея»: (Опыт текстологического анализа). — ТОДРЛ, Л., 1974, XXIIX, с. 68—97.
- Гордон, I—II — *Гордон П.* Дневник. . . / Пер. с нем. М., 1892, ч. I—II.
- Грабар, 1936 — *Grabar A.* L'empereur dans l'art byzantin. — Publ. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. P., 1936, fasc. 75.
- Гребенюк, 1979 — Панегирическая литература петровского времени / Изд. подготовил В. П. Гребенюк. М., 1979.
- Грешнищева, 1911 — *Грешнищева Е.* Хвалебная ода в русской литературе XVIII в. — В кн.: М. В. Ломоносов / Сб. ст. под ред. В. В. Сиповского. СПб., 1911.
- Гуковский, 1933 — Солдатские стихи XVIII века / Публ. Г. Гуковского. — Литературное наследство. М.; Л., 1933, т. 9/10.
- Гуковский, 1936 — *Гуковский Г.* Очерки по истории русской литературы XVIII века: Дворянская фронда в литературе 1750—1760-х годов. М.; Л., 1936.
- Гуковский и Орлов, 1933 — *Гуковский Г., Орлов В.* Подпольная поэзия 1770—1800-х годов. — Литературное наследство. М.; Л., 1933, т. 9/10.
- Гурьянова, 1982 — *Гурьянова Н. С.* Неизвестный памятник старообрядческой полемики конца XVIII—начала XIX в. об императорской власти. — В кн.: Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982, с. 125—133.
- Гурьянова, 1983 — *Гурьянова Н. С.* Старообрядческие сочинения XVIII—начала XIX в. о догмате немолешия за государя. — В кн.: Рукописная традиция XVI—XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983, с. 71—81.
- Гурьянова, 1984 — *Гурьянова Н. С.* Старообрядческие сочинения XVIII—начала XIX в. о догмате немолешия за государя в федосеевском согласии. — В кн.: Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984, с. 75—86.
- Дабен, 1950 — *Dabin P., S. J.* Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne. — Museum Lessianum. Section théologique, Bruxelles; P., 1950, n° 48.
- Давид, 1965 — *David Georgius. S. J.* Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690) / Ed. by A. V. Florovskij. L.; The Hague; P., 1965.
- Дашкова, I—II — [*Дашкова Е. П.*] 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. L., 1840, vol. I—II.
- Державин, I—IX — *Державин Г. Р.* Соч. / С объясн. примеч. Я. Грота. СПб., 1864—1883, т. I—IX.
- Деяния, I—IX — Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. М.; Пг., 1918, кн. I—IX (арабские цифры после номера книги означают выпуск).
- Димитрий Ростовский, I—VI — [*Димитрий Ростовский*]. Собрание разных поучительных слов и других сочинений. . . М., 1786, ч. I—VI.
- Дмитриев, 1869 — *Дмитриев М. А.* Мелочи из запаса моей памяти. М., 1869.
- Дмитриева, 1955 — *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955.
- Дмитриевский, 1917 — *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Пг., 1917, т. III. (первая половина). Түпкі, ч. II.
- Доп. АИ, I—XII — Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846—1875, т. I—XII.
- Др. Рос. Вивл., I—XX — Древняя Российская Вивлиолика. М., 1788—1791, ч. I—XX.
- Духовный регламент, 1904 — Духовный Регламент Всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. М., 1904.
- Дьяконов, 1889 — *Дьяконов М. А.* Власть московских государей: Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889.

- Евсевий, I—II — *Евсевий Памфил. Сочинения*. . . переведенные с греческого при СПб. Духовной Академии. СПб., 1850—1858, т. I—II.
- Есипов, I—II — *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII века. СПб., 1861—1863, т. I—II.
- 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. Parisiis, 1842, t. I—VIII.*
- Жевахов, I—II — *Жевахов Н. Д.* Воспоминания. Новый Сад, 1928, т. I—II.
- Живов, 1981 — *Живов В. М.* Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII—начала XIX в. — Учен. зап. Тартуского ун-та, 1981, вып. 546, с. 56—91.
- Живов, 1982 — *Живов В. М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. — В кн.: Художественный язык средневековья. М., 1982, с. 108—127.
- Живов, в печати — *Живов В. М.* История русского права как лингво-семиотическая проблема.
- Живов и Успенский, 1983 — *Uspenskij B. A., Živov V. M.* Zur Spezifik des Barock in Russland. — In: *Slavische Barockliteratur. München, 1983, II.*
- Живов и Успенский, 1984 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного языка в истории русской культуры XVII—XVIII вв. — В кн.: Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984 (Гос. музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Материалы научной конференции. 1982).
- Жмакин, 1882 — *Жмакин В.* Один из литературных памятников XVI в. — ЖМНП, 1882, ч. 221, июнь.
- Жмакин, 1885 — *Жмакин В.* Иннокентий, епископ пепзенский и саратовский: Биограф. очерк. СПб., 1885.
- Жуковский, I—XII — *Жуковский В. А.* Полн. собр. соч.: В 12-ти т. СПб., 1902, т. I—XII.
- Журналы и протоколы, I—II — Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906, т. I—II.
- Зенгер, 1934 — *Зенгер Т.* Николай I — редактор Пушкина. — Литературное наследство. М., 1934, т. 16/18.
- Зольникова, 1981 — *Зольникова Н. Д.* Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII в.). Новосибирск, 1981.
- ЗОРСА, II — Записки Отделения русской и славянской археологии имп. Русского археологического общества. СПб., 1861, т. II.
- Зызыкин, I—III — *Зызыкин М. В.* Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931—1939, ч. I—III.
- Иван Грозный, 1951 — Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.; Л., 1951.
- Иванов, 1969 — *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969.
- Ильминский, 1895 — *Ильминский Н. И.* 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, нояб.
- Иосиф Волоцкий, 1855 — *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1855.
- Иосиф Волоцкий, 1959 — Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959.
- Казакова и Лурье, 1955 — *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в. М.; Л., 1955.
- Кантемир, I—II — [*Кантемир А. Д.*] Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. СПб., 1867—1868, т. I—II.
- Канторович, 1957 — *Kantorowicz E. H.* The King's Two Bodies. Princeton, 1957.
- Каптерев, 1895 — *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством. . . — Православный Палестинский сборник. СПб., 1895, вып. 43 (т. 15).
- Каптерев, I—II — *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909—1912, т. I—II.

- Каптерев, 1914 — *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку в XVI и XVII столетиях. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914.
- Карамзин, 1914 — *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России. СПб., 1914.
- Карамзин, 1966 — *Карамзин Н. М.* Полн. собр. стихотворений. М.; Л., 1966.
- Катаев, 1847 — *Катаев И.* О священном венчании и помазании царей на царство. СПб., 1847.
- Катков, 1905 — *Катков М. Н.* О самодержавии и конституции. М., 1905.
- 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 — *Кельсиев В.* [сост.]. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860—1862, вып. I—IV.
- Корб, 1906 — *Корб И. Г.* Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.) / Пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1906.
- Корпус, I—III — *Corpus juris civilis.* Ed. stereotypa tertia. Berolini, 1903—1904, vol. I—III.
- Котович, 1909 — *Котович А.* Духовная цензура в России (1799—1855 гг.). СПб., 1909.
- Крейкрафт, 1971 — *Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. L., 1971.
- Кривошеин, 1980 — *Архиепископ Василий (Кривошеин).* Преподобный Симеон Новый Богослов (949—1022). Париж, 1980.
- Крижанич, 1965 — *Крижанич Юрий.* Политика. М., 1965.
- Курганов, 1899 — *Курганов Ф.* Наброски и очерки из новейшей истории Румынской Церкви. Казань, 1899.
- Curieuse Nachricht, 1725 — *Curieuse Nachricht von der itzigen Religion Ihro Käyserlichen Majestät in Russland Petri Alexiewiz, und seines grossen Reiches, dass dieselbe itzo fast nach Evangelisch-Lutherischen Grundsätzen eingerichtet sey. Im Jahr 1725.*
- Кушелев-Безбородко, I—IV — *Кушелев-Безбородко Г.* [Изд.]. Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860—1862, вып. I—IV.
- Лазарь Баранович, 1666 — *Лазарь Баранович.* Меч духовный еже есть глагол божий. [Киев], 1666.
- Лазарь Баранович, 1674 — *Лазарь Баранович.* Трубы словес проповедных. Киев, 1674.
- Леванда, I—II — *Слова и речи Иоанна Леванды, протоиерея Киево-Софийского Собора.* СПб., 1821, ч. I—II.
- Лесков, 1881 — *Лесков Н. С.* Царская коронация. — *Ист. вестн.*, 1881, т. V. Лет. рус. лит., I—V — *Летописи русской литературы и древности* (изд. Н. С. Тихонравовым). М., 1859—1863, т. I—V.
- Ломоносов, I—X — *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1950—1959, т. I—X.
- Майков, 1966 — *Майков В.* Избр. произв. М.; Л., 1966.
- Макаров, 1881—1882, I—IV — *Макаров Н.* Мои семидесятилетние воспоминания и с тем вместе моя полная предсмертная исповедь. СПб., 1881—1882, ч. I—IV.
- Максим Грек, I—III — *Сочинения преподобного Максима Грека.* Казань, Б. г., ч. I—III.
- Манси, I—XXXI — *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio / Ed. D. Mansi. Venetiae et Florentiae, 1759—1798, т. I—XXXI.*
- Маржерет, 1982 — *Россия начала XVII в.: Записки капитана Маржерета / Сост. Ю. А. Лимонов.* М., 1982.
- Марин, 1948 — *Марин С. Н.* Полн. собр. соч. — *Летописи [Гос. литературного музея].* М., 1948, кн. 10.
- Маслов, 1909 — *Маслов С. И.* Неизданные проповеди Георгия Конисского и Манассии Максимовича. — *Чтения в историческом обществе Нестора Летописца.* Киев, 1909, кн. 21, вып. I—II.
- Масса, 1937 — *Масса Н.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. / Пер. с гол. М., 1937.

- Массон, I—IV — [Masson C.]. Mémoires secrets sur la Russie. . . P., 1802, т. I—IV.
- Мейендорф, 1959 — *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. — *Patristica sorboniensia*. P., 1959, 3.
- Мейендорф, 1978 — *Meyendorff J.* Russian Bishops and Church Reform in 1905. — In: *Russian Orthodoxy under the Old Regime*. Minneapolis, 1978.
- Мельников-Печерский, I—XIV — *Мельников Л. И.* (Андрей Печерский). Полн. собр. соч. СПб., 1897—1898, т. I—XIV.
- Мерзляков, 1958 — *Мерзляков А. Ф.* 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, S. J. P.*, 1879.
- Миртов, 1911 — *Миртов П.* 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 разные времена говоренныя. . . покойным Михаилом, Митрополитом Новгородским, Санктпетербургским. . . СПб., 1823, т. I—V.
- Морозов, 1880 — *Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880.
- Мотонис, 1760 — *Motonis N.* In effigiem Petri magni Imperatoris totius Rossiae. — Праздное время в пользу употребленное, 1760, № XXXII (21 окт.).
- Нартов, 1891 — Рассказы Нартова о Петре Великом / Изд. Л. Н. Майковым. СПб., 1891 (=Сб. ОРЯС, т. 52).
- Нарышкин, 1762 — [Нарышкин С.]. Эпистола Екатерине II, императрице всероссийской, поднесенная всеподданнейшим рабом Семеном Нарышкиным. СПб., 1762.
- Неофит, 1821 — *Неофит*, архим. Слово на Выходоторжественный день восшествия на Всероссийский Престол Его Имп. Величества. . . Императора Александра Павловича. . . СПб., 1821.
- Никитенко, I—III — *Никитенко А. В.* Дневник. М., 1955—1956, т. I—III.
- Николев, I—V — *Николев Н. П.* Творения. М., 1795—1798, ч. I—V.
- Николев, 1797 — [Николев Н. П.]. Ода Его Имп. Величеству. . . Павлу Первому на день всевозвещенного Его прибытия в Москву для священного миропомазания 1797 года. . . М., 1797.
- Никольс, 1979 — *Nichols R. L.* Filaret. — In: *Modern Encyclopedia of Soviet and Russian History*, 1979, vol. II.
- Никольский, 1874 — *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. 3-е изд. СПб., 1874.
- Никольский, 1885 — *Никольский К.* О службах в русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.
- Никон, 1795 — [Никон Черногорец]. Книга преподобного и богоносного отца нашего Никона, игумена Черныя горы. . . Почаев, 1795.
- Норретрандерс, 1964 — *Nørretranders B.* The Shaping of Czardom under Ivan Grozny. Copenhagen, 1964.
- Общественное движение. . . , 1905 — Общественное движение в России в первую половину XIX века. СПб., 1905, т. I: Декабристы М. А. Фон-Визин, кн. Е. П. Оболенский и бар. В. И. Штейнгель (Статьи и материалы) / Сост. В. И. Семецкий, В. Богучарский, П. Е. Щеголев.
- Одерборн, 1588 — *Oderborn P.* Wunderbare, Erschreckliche, Unerhörte Geschichte und warhafft Historien: Namlich, Des nechst gewesenen Großfürsten in der Moschkaw Joan Basilidis (auff ire Sprach Jwan Basilowitz genandt) Leben. . . Görlitz, 1588.
- Определения. . . , 1864 — [Без подписи]. Определения Московского Собора 1675 г. — Православный собеседник, 1864, ч. 1.
- PG, I—CLXI — *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Accur. J. P. Migne. Parisiis, 1857—1866, vol. I—CLXI.
- PL, I—CCXXI — *Patrologiae cursus completus. Series latina*. / Accur. J. P. Migne. Parisiis, 1865—1891, vol. I—CCXXI.

- Павел Алеппский, I—V — [Павел Алеппский]. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. М., 1896—1900, вып. I—V.
- Панченко и Успенский, 1983 — Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха. — ТОДРЛ, 1983, XXXVII, с. 54—78.
- Пекарский, I—II — Пекарский П. П. Наука и литература при Петре Великом. СПб., 1862, т. I—II.
- Пекарский, 1870—1873, I—II — Пекарский П. П. История имп. Академии наук в Петербурге. СПб., 1870—1873, т. I—II.
- Пекарский, 1872 — [Пекарский П. П., изд.]. Исторические бумаги, собранные К. И. Арсеньевым / Приведены в порядок и изданы П. Пекарским. СПб., 1872 (=Сб. ОЯС, т. IX).
- Переписка, 1799 — Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979.
- Петров, I—III — Петров В. Соч. 2-е изд. СПб., ч. I—III.
- Петров, 1767 — Петров В. П. Ода... императрице Екатерине Алексеевне... во изъявление чувствительнейших сынов российских радости и искреннейшего благодарения, возбужденного в сердцах их... манифестом... о избрании депутатов к сочинению проекта нового уложения... М., 1767.
- Письма и бумаги Петра, I—XII — Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб.; М., 1887—1977, т. I—XII.
- Письма рус. писателей, 1980 — Письма русских писателей XVIII века / Отв. ред. Г. П. Макогоненко. Л., 1980.
- Пишчевич, 1885 — [Пишчевич А. С.]. Жизнь А. С. Пишчевича, им самим описанная. 1764—1805. М., 1885.
- Платон, 1801 — Платон (Левшин). Речь... Государю Императору Александру Павловичу... по совершении... коронования... М., 1801.
- Погорелов, 1910 — Погорелов В. Чудовская Псалтырь XI века. — Памятники старославянского языка. СПб., 1910, т. III, вып. 1.
- Подскальский, 1972 — Podskalsky G. Byzantinische Reicheschatologie. München, 1972.
- Позднеев, 1961 — Позднеев А. В. Русская панегирическая песня в первой четверти XVIII века. — В кн.: Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.
- Попов, 1896 — Попов К. Чин священного коронования (исторический очерк образования чина). — Богословский вестник, 1896, год 5, т. II, апрель-ий.
- Попов, 1912 — Попов М. С. Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912.
- Порфирьев, I—II — Порфирьев И. История русской словесности. 4-е изд. Казань, 1901, ч. I, II (отд. 1, 2).
- Поэты XVIII века, I—II — Поэты XVIII века. Л., 1972. т. I—II.
- ПСЗ, I—XLV — Полное собрание законов Российской империи [Собрание 1-е]. СПб., 1830, т. I—XLV.
- ПСПр, I—X — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. СПб. (Пг.), 1869—1916, т. I—X.
- ПСРЛ, I—XXVIII — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою Комиссиею. СПб. (Пг., Л.); М., 1841—1963, т. I—XXXVIII.
- Пушкин, I—XVI — Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.; Л., 1937—1949, т. I—XVI.
- Пыпин, 1900 — Пыпин А. Н. Исторические очерки: Общественное движение в России при Александре I. 3-е изд., доп. СПб., 1900.
- Пятницкий, 1912 — Пятницкий И. К. Секта Странников и ее значение в старообрядчестве. 2-е изд. СПб., 1912.
- Ретковская, 1963 — Ретковская А. С. О появлении и развитии композиции «Отечество» в русском искусстве XIV—XVI веков. — В кн.: Древнерусское искусство XV — начала XVI века. М., 1963.
- РИБ, I—XXXIX — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб. (Пг., Л.), 1872—1927, т. I—XXXIX.
- Ротар, 1901 — Ротар И. Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII века / Оттиск из журнала: Клевская старина. Киев, 1901.

- Румянцев, 1916 — *Румянцев И.* Никита Константинов Добрынин («Пустосвяты»): Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916.
- Русская правда, I—III — Правда русская / Под ред. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1940—1963, т. I—III.
- Савва, 1901 — *Савва В.* Московские цари и византийские василевсы. Хар.-коп., 1901.
- Сб. РИО, I—CXLVIII — Сборник Русского исторического общества. СПб. (Пр.), 1867—1916, т. I—CXLVIII.
- Свод законов, I, 1 — Свод законов Российской Империи. Изд. 1892, СПб., 1892, т. I, ч. 1: Основные государственные законы.
- СГГид, I—V — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1813—1894, ч. I—V.
- Седерберг, 1873 — *Седерберг Г.* Заметки о религии и нравах русского народа. — ЧОИДР, 1873, кн. 2.
- Семенов, 1893 — Древняя русская пчела по пергаменному списку / Труд В. Семенова. СПб., 1893 (=Сб. ОРЯС, т. 54, № 4).
- Середонин, 1884 — Известия англичан о России XVI в. (Ченслер, Дженкинсон, Рапдольф, Баус) / Сост. С. М. Середонин. М., 1884.
- Симон Тодорский, 1743 — Слово в высочайшее присутствие ея священной великия государыни нашея Елисаветы Петровны императрицы всея России, в высокопраздничный 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 Великого первого Императора всея России в день высочайшего 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.
- Скворцов, 1912 — Церковный Совет и Государственный Разум: Опыт церковно-политической хрестоматии / Сост. В. М. Скворцов. СПб., 1912, вып. 1.
- Смирнов, 1879 — *Смирнов С. К.* История Московской духовной академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1879.
- Смирнов, 1913 — *Смирнов С.* Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины. М., 1913.
- Смолич, 1964 — *Smolitsch I.* Geschichte der Russischen Kirche. 1700—1917. Leiden, 1964, Bd. 1.
- Снегирев, I—II — *Снегирев И. М.* Жизнь московского митрополита Платона. 2-е изд. М., 1856, ч. I—II.
- Сокольский, 1894 — *Сокольский В.* О характере и значении Эпанагоги: Очерк из истории византийского права. — Византийский временник, 1894, т. 1.
- Сокольский, 1902 — *Сокольский В.* 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 — *Соловьев С. М.* История России. М., 1962—1966, т. I—XV.
- Стефан Яворский, I—III — [*Стефан Яворский*]. Проповеди блаженных памяти Стефана Яворского. М., 1804—1805, ч. I—III.
- Субботин, 1874 — *Субботин Н.* История Белокрыницкой иерархии. М., 1874, т. I.
- Судебники, 1952 — Судебники XV—XVI веков / Под ред. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1952.
- Сумароков, 1760 — *Сумароков А. П.* К образу Петра Великого Императора всея России. — Праздное время в пользу употребленное, 1760, № XXXII (21 дек.).

- Сумароков, I—X — *Сумароков А. П.* Полное собрание всех сочинений. 2-е изд. М., 1787, ч. I—X.
- Татарский, 1886 — *Татарский И.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность): Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.
- Татищев, I—V — *Татищев В. Н.* История российской с самых древнейших времен. [М.; СПб., 1768—1848, кн. I—V.
- Тихомиров, 1961 — [*Тихомиров М. Н.*]. Мерило праведное по рукописи XIV века / Издано под наблюдением и со вступ. статьей М. Н. Тихомирова. М., 1961.
- А. Толстой. I—IV — *Толстой А. К.* Полн. собр. соч. СПб., 1907—1908, т. I—IV.
- Л. Толстой, I—XV — *Толстой Л. Н.* Полн. собр. худож. произв. / Под ред. К. Халабаева и Б. Эйхенбаума. М.; Л., 1928—1930, т. I—XV.
- Ундольский, 1886 — *Ундольский В. М.* Отзыв патриарха Никона об уложении царя Алексея Михайловича. — Русский архив, 1886, кн. 2, с. 605—620.
- Успенский, 1982 — *Успенский Б. А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен. — В кн.: Художественный язык средневековья. М., 1982, с. 201—235.
- Успенский, 1982а — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Устрялов, I—IV, VI — *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого. СПб., 1858—1859, т. I—IV, VI.
- Устрялов, 1859, I—II — *Устрялов Н.* Сказания современников о Димитрии Самозванце. 3-е изд. СПб., 1859, ч. I—II.
- Феофан Прокопович, I—IV — *Феофан Прокопович.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. 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 князе Соломоновом, нарекаемой Песни Песней... М., 1774.
- 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 общежитий, 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-Троицкого 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 — 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.



- Флоренский, 1916 — *Флоренский П.* Около Хомякова: (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916.
- Фон-Визин, 1859 — *Фон-Визин М. А.* Записки... очевидца смутных времен царствования 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.
- Халколиванов, I—II — *Халколиванов И.* Слова и поучения на все недели в году... 2-е изд. Самара, 1873, т. I—II.
- Цахарие, 1852 — *Zachariae von Lingenthal C. E.* Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri. Lipsiae, 1852.
- Чиж, 1905 — *Чиж В. Ф.* Психология фанатизма (Фотий Спаский). — Вопросы философии и психологии, год XVI, кн. I (76)—II (77), 1905.
- Челищев, 1886 — *Челищев П. И.* Путешествие по Северу России в 1791 году. — ПДПИ, СПб., 1886, вып. 85.
- Чернявский, 1961 — *Cherniavsky M.* Tsar and People. Studies in Russian Myths. New Haven, 1961.
- Чистов, 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.
- Чистович, 1867 — Неизданные проповеди Стефана Яворского / Публ. И. Чистовича. — Христианское чтение, 1867, ч. 1, с. 259—279, 414—429, 814—837; ч. 2, с. 99—149.
- Чистович, 1868 — *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868 (=Сб. ОРЯС, т. 4).
- Чистович, 1894 — *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия Духовных Училищ. СПб., 1894.
- Шевченко, 1954 — *Ševčenko I. A.* Byzantine Source of Muscovite Ideology. — Harvard Slavic Studies, 1954, vol. 2.
- Шефтель, 1978 — *Szeftel M.* Church and State in Imperial Russia. — In: Russian Orthodoxy under the Old Regime. Minneapolis, 1978.
- Шильдер, I—IV — *Шильдер Н. К.* Император Александр Первый: Его жизнь и царствование. 2-е изд. СПб., 1904—1905, т. I—IV.
- Шильдер, 1901 — *Шильдер Н. К.* Император Павел Первый: Историко-биографический очерк. СПб., 1901.
- Шильдер, 1903, I—II — *Шильдер Н. К.* Император Николай Первый: Его жизнь и царствование. СПб., 1903, т. I—II.
- Шишков, 1868 — [*Шишков А. С.*]. Записки адмирала А. С. Шишкова [за период с 15 марта 1824 г. по 12 декабря 1826 г. / Публ. О. Бодянского]. — ЧОИДР, 1868, кн. 3.
- Шляпкин, 1885 — *Шляпкин И. А.* В. П. Петров, «карманный» стихотворец Екатерины II (1736—1799). — Исторический вестник, 1885, № 11.
- Шляпкин, 1891 — *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709 гг.). СПб., 1891 (=Записки ист.-филол. ф-та СПб. университета, ч. XXIV).
- Шмеман, 1954 — *Шмеман А.* Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954.
- Шмурло, 1912 — *Шмурло Е.* Петр Великий в оценке современников и потомства. СПб., 1912, вып. I (XVIII век).
- Шпаков, 1912 — *Шпаков А. А.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Иоанновича. Учреждение патриаршества в России. [Исследование и приложение в 2-х частях]. Одесса, 1912.
- Штелин, 1787 — Подлинные анекдоты Петра Великого слышанные из уст знатных особ в Москве и Санктпетербурге, изданные в свет Яковом фон Штелином... 2-е изд. М., 1787.
- Энгельман, 1857 — *Энгельман А.* 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, к. 2—4).  
Ягпч, 1896 — *Ягич В. И.* (V. Jagić). Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896 (оттиск из: Исследования по русскому языку. СПб., 1885—1895, т. 1).

ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина  
ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина  
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения  
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности имп. Академии наук.  
ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства  
ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы  
ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов  
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

# К СООТНОШЕНИЮ ХРИСТИАНСКОГО И НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ У СЛАВЯН: СЧЕТ И ОЦЕНКА ДНЕЙ НЕДЕЛИ

С. М. ТОЛСТАЯ

Традиционная народная культура славян нередко определяется понятием «двоеверие», подразумевающим сложное взаимодействие двух главных культурных языков (и моделей мира) славянского средневековья — язычества и христианства. Отношения между этими языками культуры подобны во многом отношению между народным и церковнославянским языком, которое вслед за Б. А. Успенским принято называть диглоссией. В принципе ситуация диглоссии, связанная с дополнительным распределением сфер функционирования обоих (параллельных) языковых идиомов, исключает необходимость перевода и, следовательно, проблему переводимости, но это не значит, что находящиеся в отношении диглоссии языки не взаимодействуют друг с другом и не влияют друг на друга. И если перевод с одного языка на другой исключается (принципиально) для синхронного состояния диглоссии, то в диахронии отношения между параллельными языками сводятся именно к переводу разного рода текстов (как культурных, так и языковых) с одного языка на другой в соответствии с перемещением границы, разделяющей сферы действия этих языков, в ту или иную сторону. На примере культа Николая Мирликийского у восточных славян Б. А. Успенский показал действие этого механизма перевода с языка язычества на язык христианства, механизма, значительно более сложного, чем в случае языкового перевода, и включающего целую систему операций идентификации, субституции, трансформации и т. п.<sup>1</sup> В разных областях традиционной культуры (верованиях, обрядах, фольклоре и т. д.) распределение книжного элемента, соотносимого с христианством, и народного элемента, соотносимого с язычеством, различно, как различны формы и результаты взаимодействия этих элементов и толщина промежуточного, пограничного слоя между ними (измеряемая числом текстов, функционирующих одновременно в обеих сферах).

Одним из наиболее ярких примеров взаимодействия христианского и языческого культурных языков у славян является тра-

<sup>1</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. См. также: Иванов В. В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах. — В кн.: Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв.: (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976, с. 268—287.

диционный народный календарь, каким его зафиксировали собиратели прошлого и нынешнего века, а в отдельных элементах — и памятники письменности (прежде всего апокрифические, деловые, юридические и т. п. тексты). Будучи формально и исторически производным от канонического церковного христианского календаря, народный славянский календарь и в отношении структуры (выбора и значимости почитаемых дней), и в отношении семантики отдельных его элементов (толкования праздников и других дней и отрезков годового времени), и в отношении ритуальной практики (календарных обрядов), и в отношении терминологии праздников и других дат демонстрирует значительные отклонения от церковного образца и канонических форм, восходящие не только к языческой народной традиции (хотя прежде всего к ней), но, как показывает история некоторых календарных представлений, и к книжной культуре — прежде всего апокрифическим текстам различного (византийского, западноевропейского, восточного) происхождения. Усвоение системы и отдельных элементов христианского календаря народной культурой было не простым механическим замещением, субституцией, а именно переводом с языка на язык, предполагающим не только эквивалентные замены, но и перетолкования, переосмысления, переоформления. Это был перевод по преимуществу односторонний — с языка язычества на язык христианства, т. е. с языка «своего» на «чужой», что всегда связано с большими трудностями и большими искажениями, чем перевод на свой язык. Но и перевод на свой язык с необходимостью должен был присутствовать при этом весьма протяженном культурном взаимодействии, поскольку он был обязательным условием усвоения, понимания языка христианства и поисков эквивалентных соответствий. В процессе этого взаимодействия народной культуры с книжной происходила своего рода креолизация книжного христианского языка и «удвоение» его плана содержания, т. е. порождение текстов (или их отдельных элементов) с двойной — христианской и языческой — семантикой. Славянский народный календарь содержит немало примеров такого рода элементов, допускающих двоякую интерпретацию.

В литературе, посвященной славянскому календарю, как лингвистической, так и хронологической, уже в течение многих десятилетий обсуждается и не может до сих пор считаться разрешенным вопрос о так называемой славянской неделе, отличной от церковной недели<sup>2</sup>. Представление об особом, славянском счете дней недели (от понедельника до воскресенья) в противоположность церковному (от воскресенья до субботы) покоится в первую очередь на анализе семантики (внутренней формы) славянских названий дней недели. Считается, что названия дней, производные от числительных, указывают на понедельник как первый день недели и начало отсчета, соответственно вторник — второй день

---

<sup>2</sup> *Matuszewski J.* Słowiański tydzień: Geneza, struktura i nomenklatura. Łódź, 1978.

недели, четверг — четвертый и пятница — пятый. Такому счету, однако, противоречит среда, ибо ее срединное положение оправданно только для недели, начинающейся с воскресенья. Это противоречие либо устраняют ссылкой на неисконность, заимствованность названия *среда*, либо объясняют контаминацией двух типов недельного счета: от воскресенья и от понедельника. Недавно Б. А. Успенский привлек к рассмотрению еще один круг фактов, подтверждающих, по его мнению, наличие двух разных способов счета дней недели, а именно славянские народные представления о «чистых» и «нечистых» (благоприятных и неблагоприятных) днях недели, которые обнаруживают противоречивость в трактовке одних и тех же дней, особенно среды и четверга (т. е. срединных дней в неделе одного и другого типа) — то как положительных, счастливых, благоприятных, то как отрицательных, несчастливых, неблагоприятных<sup>3</sup>. Вот что Б. А. Успенский пишет по этому поводу: «Противоположная оценка одних и тех же дней отражает, можно думать, контаминацию автохтонного и заимствованного счета времени у славян, а именно обусловлена существованием „народной“ и „церковной“ недели: первая считается с понедельника по воскресенье (и имеет срединным днем четверг), вторая — с воскресенья по субботу (и имеет срединным днем среду). „Народная“ неделя является исконно славянской по своему происхождению, отражаясь в названиях дней недели разных славянских языков (таких, например, как русский: *вторник, четверг, пятница*). . . Между тем „церковная“, литургическая неделя соответствует греческому, латинскому и еврейскому счету времени. . .». И далее: «Существование „церковной“ и „народной“ недели, естественно, приводило к путанице в счислении времени. Соответственно объясняются разногласия в определении счастливых и несчастливых дней недели. Можно полагать, что во всех случаях четные дни считаются счастливыми, а нечетные — несчастливыми (ср. вообще противопоставление чета — нечета у славян), но отсчет начинается в одном случае с понедельника, в другом — с воскресенья: в первом случае счастливыми днями оказываются вторник, четверг, суббота, во втором — понедельник, среда, пятница».

Предложенное Б. А. Успенским объяснение основывается на следующих посылах: 1) «церковный», литургический счет дней недели — от воскресенья до субботы; 2) «народный», автохтонный счет дней (судя по названиям *вторник, четверг, пятница*) — от понедельника до воскресенья; 3) оценка дней недели как счастливых и несчастливых и народной традиции определяется критерием: четный — нечетный день недели. Рассмотрим эти вопросы отдельно.

Представление о том, что церковная, литургическая неделя в отличие от народной имеет счет дней от воскресенья до суб-

<sup>3</sup> Успенский Б. А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели. — В кн.: *Finitis duodecim lustris.*: Сб. статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982.

боты, из которого исходит Б. А. Успенский, как и другие авторы, писавшие о славянской неделе, не подтверждается показаниями канонического церковного календаря (в частности, православного), в котором имеют место недели обоих типов: неделя, начинающаяся с воскресенья (по терминологии Б. А. Успенского, церковная), и неделя, начинающаяся с понедельника (по терминологии Б. А. Успенского, народная)<sup>4</sup>. Первый счет дней (от воскресенья) имеет место в неделях пасхального цикла — от Пасхи до Троицы — и подтверждается как названиями недель (народными и каноническими церковными), так и их нумерацией в церковном календаре. Действительно, недели этого цикла называются или нумеруются в соответствии с названием или номером предшествующего воскресенья, откуда следует, что воскресенье принадлежит именно этой неделе и начинает ее. Таковы прежде всего сама светлая неделя (седмица), начинающаяся Светлым воскресеньем, за ней следует 2-я неделя (воскресенье) по Пасхе, начинающая 2-ю седмицу (неделю), 3-я неделя (воскресенье), начинающая 3-ю седмицу (неделю), и т. д., вплоть до 7-й недели (воскресенья) и следующей за ней 7-й седмицей по Пасхе, которая непосредственно предшествует Троице. Напротив, недели троицкого цикла (отсчитываемые от Троицы) в своей нумерации и названиях соответствуют номеру и названию (если оно есть) воскресенья, которое следует за данной неделей, т. е. после 1-й седмицы по Пятидесятнице следует 1-я неделя (воскресенье) по Пятидесятнице, после 2-й седмицы — 2-я неделя (воскресенье) по Пятидесятнице и т. д., вплоть до 33—38-й седмицы, завершаемой неделей (воскресеньем) о мытаре и фарисее. Этот же тип счета дней (от понедельника до воскресенья) продолжается и в великопостных неделях, где за 1-й седмицей (начинаемой, как известно, с понедельника, следующего за воскресеньем-масленицей) идет 1-я неделя (воскресенье) Великого поста, и т. д. вплоть до Вербного воскресенья (Цветоносная неделя, Вход Господень в Иерусалим), завершающего 6-ю седмицу Великого поста, седмицу ваий (в народной терминологии — вербную неделю).

Наличие двойной системы счета дней: *проспективной*, т. е. ориентированной на следующее за неделей воскресенье и, таким образом, начинающей неделю с понедельника (вербная неделя → Вербное воскресенье), и *ретроспективной*, т. е. начинающей неделю с воскресенья и называющей или нумерующей ее по этому предшествующему воскресенью (Светлое воскресенье → светлая неделя), естественно, приводит к тому, что в точках переключения с одной системы счета на другую получаются одна неделя вообще без воскресенья, а другая — с двумя воскресеньями. Действительно, страстная неделя (седмица), завершающая *проспективный* цикл недель, не имеет ни одного воскресенья, ибо предшествующее ей Вербное воскресенье принадлежит преды-

<sup>4</sup> Православный церковный календарь, 1985. М.: Изд. Моск. патриархии [б. г.].

душей, вербой неделе, а следующее за страстной неделей Светлое воскресенье принадлежит следующей, светлой неделе и начинается собой новый, ретроспективный цикл. И наоборот, неделя, начинающаяся праздником Троица (воскресенье), т. е. 1-я седмица по Пятидесятнице, завершается тоже воскресеньем — 1-й неделей по Пятидесятнице.

В старообрядческом календаре <sup>5</sup> троицкий цикл организован аналогично православному (т. е. по проспективному типу), а в пасхальном цикле воскресенья в отличие от православного календаря не нумеруются, а имеют только названия (неделя о Фоме, неделя о расслабленном и т. п.), тогда как седмицы имеют только номер, помечаемый при понедельнике; в период Великого поста нумеруются (также проспективно) не только воскресенья и седмицы (при понедельнике), но и субботы, например «Суббота 2-я Великого поста», затем «Неделя 2-я Великого поста, затем при следующем дне (понедельнике): «Седмица 3-я Великого поста». Как видим, в старообрядческом календаре господствует проспективный тип недели (с началом от понедельника), а ретроспективный представлен единственно Светлой неделей.

Таким образом, наличие двух параллельных способов счета дней недели характерно уже для самого церковного календаря и потому не может служить основанием для противопоставления церковной и народной недели (по крайней мере, для православной традиции) <sup>6</sup>.

Далее, уже не раз обращалось внимание на то, что в славянских названиях дней недели, восходящих к числительным (*вторник, четверг, пятница*), эти числительные следует трактовать не как порядковые номера дней недели, а как номера дней, следующих после недели (воскресенья), на что указывает анафорическое название *по-недельник*, которое с необходимостью предполагает перед собой неделю, служащую точкой отсчета. Тогда вторник — это второй день *по неделе*, четверг — четвертый, пятница — пятый, а среда в соответствии со своей внутренней формой оказывается срединным днем в ряду дней, идущих после недели (воскресенья), *по-недельных* дней <sup>7</sup>. Если в таком случае полагать, что названия дней недели отражают народный — в противоположность церковному, литургическому — счет дней недели, то народной следовало бы признать именно ретроспективную неделю, т. е. неделю, начинающуюся с воскресенья <sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Старообрядческий церковный календарь на 1966 год. М.: Старообрядческая архиепископия Московская и всея Руси [б. г.].

<sup>6</sup> Ср. также: *Roty M. Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'église russe*. P., 1980 (под словом «Праздник», р. 94).

<sup>7</sup> *Понедельник* по своей внутренней форме — видовое обозначение для каждого из будних дней недели, ибо «по-недельность», т. е. следование после недели, — признак, относящийся к каждому из них. Закрепление видового названия за первым (или главным) в ряду — достаточно обычное явление в номинации (ср. *гриб* 'белый гриб', *ягода* 'черника', *мясо* 'говядина', *погода* 'хорошая погода', *качество* 'высокое качество' и т. п.).

<sup>8</sup> С ретроспективным счетом связано народное почитание средопостия в среду на четвертой неделе Великого поста, называемой *средокрестной*: для не-

Однако названия дней недели (их внутренняя форма) — не единственный показатель применяемого в народном календаре способа счета дней недели. О нем можно судить, как и в церковном календаре, по названиям отдельных недель, соотносительных с названиями предшествующего или следующего крупного праздника (обычно подвижного), причем в народном календаре таких специальных названий недель больше, чем в церковном. Среди них можно найти как названия, ориентированные на предшествующий праздник-воскресенье, так и названия, ориентированные на последующий праздник-воскресенье, а их распределение, как и в церковном календаре, соответствует пасхальному и троицкому циклам. Ретроспективными являются такие названия, как *великодная неделя (тыждень)* — неделя, следующая за *Великоднем (Пасхой)*; *троецкая, троечная* и т. п. *неделя (тыждень)* — неделя, следующая за Троицей; *проводная неделя (тыждень)* — неделя, следующая за праздником *Проводы* (обычно следующее воскресенье после Пасхи). Напротив, проспективны названия *вербная неделя (тыждень)*, предшествующая Вербному воскресенью; *масленая неделя (тыждень)*, предшествующая *масленице-воскресенью*; *запустной тыждень*, завершающийся *Запустами* (воскресеньем) и т. п.

До известной степени показателем применяемого счета дней может служить то, с какого дня (воскресенья или понедельника) начинают разного рода перечни дней недели, например в связи с приметами, гаданиями, запретами и т. п. В этом отношении имеющиеся свидетельства по разным славянским традициям противоречивы, т. е. содержат примеры перечней одного и другого типа приблизительно в равном соотношении. Неоднородны в этом смысле и клишированные тексты с устойчивыми перечнями дней, ср. русск. поговорку: «Понедельник — похмелье; вторник — потворник, среда — пост; четверг — перевал; пятница — не работница; суббота — уборка; воскресенье — гулянье»<sup>9</sup> — или аналогичную полесскую: «Кажуть, у понедилко — важкий дзень, а во второк батько ўмэр, у сэрэду ховали, у чэтвэр поминали, а п'ятница похатница, а субота ж нэ работа — виходной. А нидиля — то то ужэ празник»<sup>10</sup>. Напротив, в гаданиях представлен перечень, начинающийся с воскресенья: «Спать ложится неделя с понидилком, уторок с середою, четвер с пятницею, а субота — единица. Што мне приснича»<sup>11</sup>. Или: «Неделя-понедельник — один день, вторник и среда — другой день, четверг и пятница — третий,

дели, начинающейся с понедельника (а именно таковы в церковном календаре недели Великого поста), срединным днем должен был быть четверг. Ср. народное почитание переплавной среды (преположение пятидесятницы) в среду на четвертой неделе после Пасхи, которое соответствует ретроспективному счету дней церковного календаря для этого периода (пасхальный цикл).

<sup>9</sup> Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. М., 1957, с. 924.

<sup>10</sup> Щедрогор Ратковского р-на Волынской обл., зап. М. Н. Толстой, 1985 г.

<sup>11</sup> Кочиши Ельской р-на Гомельской обл., зап. А. А. Архипова и Т. В. Шевченко, 1984 г.



а субота единица, скажи, кто мне присница»<sup>12</sup>. Этот же порядок дней находим и в сербском средневековом рукописном поучении: «Згај када је добро у који дан хаљине резати. Аште в недељу скројиши, не буде ти среће и с великом их бригом и страстију издреши. Аште ли понедељник скројиши, у радости их и веселију и здравију издреш. Аште ли в втор'к скројиши, изгоре ти, или вода их ответ или опустет. Аште ли в среде скројиши, буде ти корист и дође ти велико благо и живот. Аште в четврт'к скројиши, примиш разлог о божству и бог те навратит на свој пут. Аште ли в петек, от (господа) и от људи почтен будеш. Аште ли в суботу скројиши, докле годе су на њем болести му и нездравија будет»<sup>13</sup>. В этнографических описаниях, специально посвященных народным поверьям о днях недели, встречаются перечни и того и другого типа (следует учитывать, что способ перечисления может принадлежать не информатору — носителю традиции, а собирателю).

Казалось бы, прямые указания на способ счета дней содержатся в таких текстах, в которых один из дней недели определяется порядковым числительным. Однако и к этим определениям следует подходить с осторожностью, т. к. они могут указывать место дня не в составе недели, а в ряду будних (рабочих) дней. Именно этим, вероятно, и можно объяснить нередко встречающееся определение (в одном и том же тексте) понедельника как первого дня, а субботы — как последнего дня, что, очевидно, противоречит друг другу, если иметь в виду счет дней недели, и вполне логично, если речь идет о перечне будних дней. Кроме того, могут подразумеваться то недели пасхального, то недели троицкого цикла, и соответственно понедельник окажется то первым, то вторым днем. Ср., например, в описании народного воронежского календаря Дикарева: «Твоя бабушка, було, веліла первий день тижня, в понеділок, огірки садить, так на первих цвѣтках буде зав'яз; а як садить на другий або третій день тижня, так первий буде пустоцьвіт, а завязувать ся будуть уже треті або п'яті цвѣтки» и рядом о субботе: «Хто каже: „Субота — послідній день, не варт починати діло? хіба його багато вробиш? Починають уже з неділі на цілий тиждень“»<sup>14</sup>

Более устойчива и однозначна нумерация дней пасхальной (светлой) недели (отчасти и троицкой), всегда начинающаяся с воскресенья. Так, в Полесье само Светлое воскресенье называется *первым* днем: «Сонцэ грае пяршого дня на Вылыдзень, на Купалу ввэчыры, на Яна врано»<sup>15</sup>. Однако это определение

<sup>12</sup> Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл., зап. Ф. Б. Успенского, 1981 г.

<sup>13</sup> *Радожицић Ђ. Сп.* Развојни лук старе српске књижевности: Текстови и коментари. [Нови Сад], 1962, с. 213.

<sup>14</sup> *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині. — Матеріали українсько-руської етнології. Львів, 1903, т. VI, с. 188—189.

<sup>15</sup> Симоновичи Дрогоичинського р-на Брестської обл., зап. Ф. Д. Климчука, 1984 г.

может относиться не к недельному, а к праздничному циклу, обычно охватывающему три дня, из которых специально выделяется первый день; ср. «Як деўка прыйдзе на першы дзень на рокова свято, то як будэш косыць, дощ сина намочыць»<sup>16</sup> или «Есьли я иду в лес, нэ забувай, якога дне першы дзень Роздва, то ты нэ будэш бачыты неякого гацтва»<sup>17</sup>. Более показательно, что среда на этой неделе называется четвертым днем, а четверг — пятым: на прямой вопрос, имеет ли среда после Пасхи специальное название, отвечают, что не имеет — просто говорят «четвертый день великодня», соответственно о четверге: «Проводы на Паску ў четвер, пятаго дня»<sup>18</sup>. Но и здесь, возможно, имеется в виду не порядок дней недели, а порядок дней пасхального праздника, исчисляемого не тремя днями, а целой неделей — от Пасхи до Проводов.

Таким образом, имеющиеся примеры путаницы в счете дней и неоднозначная, противоречивая нумерация их в славянском народном календаре, при которой первым днем считается то воскресенье, то понедельник, последним — то суббота, то воскресенье и т. д., могут объясняться не только существованием двух типов недель в церковном календаре (ретроспективной, начинающейся с воскресенья, и проспективной, начинающейся с понедельника в соответствии с пасхальным и троицким циклом), но и различными способами счета дней, применяемыми в самой народной традиции: счета дней недели вообще, счета рабочих дней (будней), счета праздничных дней или других периодов годового цикла (например, постов, лунных фаз и т. п.), и множественностью используемых точек отсчета.

Только в этом смысле и можно, как кажется, говорить о народном счете дней недели и вообще о народной неделе, противопоставленной церковной, литургической. Народная неделя у славян — результат длительной культурной адаптации (с элементами креолизации и «перевода») христианского недельного счета времени традиционным языком народной культуры, его мифологического, магического и ритуального осмысления и внедрения в систему народных представлений о времени. Никакой «автохтонной» славянской народной недели, существовавшей до принятия христианства, предполагать невозможно: как и в Западной Европе, пришедшему с христианством недельному счету времени у славян предшествовала система счета дней, ориентированная на лунный календарь, на фазы Луны, рудименты которой до сих пор сохраняются в народных представлениях и особенно устойчивы в восточнославянской традиции. Так, например, в Полесье практически весь хозяйственный и бытовой календарь был подчинен лунному времени; ср. «Сеяли ў подпоўня, коб не ў молодзику, а як посееш у старом — две-три недзели молодзика — тады вельми

<sup>16</sup> Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., зап. М. Гончаренко, 1984 г.

<sup>17</sup> Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., зап. А. В. Гуры, 1985 г.

<sup>18</sup> Возничи Овручского р-на Житомирской обл., зап. М. Р. Павловой, 1981 г.

добрэ, тады ўсё расце быстро. И капусту квасиць глядзели, коб не ў самым молодзiku, а дзень праз пяць-сем. А вот свинью так рэжуць у молодзiku, коб сало було беленькае. Кали рэзаць у старом, так сало пожоўдее. Лён мочуць тольки ў молодзiku, тады, кажучь, што будзе белы, а кали помочыш у старом, так ён почарнее. А вот дом строиць, так строили ў старом. Коли ў старом, так усё будзе добрэ и дом будзе доўго стояць и крэпki»<sup>19</sup>.

Одним из наиболее ярких свидетельств включения христианского календаря в ткань традиционной народной культуры является его аксиологическое осмысление в соответствии с общей мифологией времени в славянской культурной традиции, т. е. снабжение основных его единиц (дней недели, времени суток, праздников и т. п.) разного рода оценками согласно приписываемым им семантическим признакам. Что касается дней недели, то отмеченный Б. А. Успенским критерий «чет—нечет» отнюдь не является единственным в положительной или отрицательной оценке дней недели у славян. Как система счета дней, так и система оценок построена на нескольких критериях, и сама множественность критериев предопределяет неоднозначность оценок одних и тех же объектов. Применяемая в славянском народном календаре система оценки дней недели усложняется еще и тем, что, кроме абсолютной, независимой, постоянной оценки дня по тому или иному критерию, существует еще относительная общая оценка дня недели как положительного или отрицательного (благоприятного или неблагоприятного) в зависимости от семантики одного из почитаемых неподвижных годовых праздников или события, пришедшегося в этом году на данный день недели.

В качестве иллюстрации приведем примеры оценок дней недели, относящиеся к полесской традиции и почерпнутые из полевых записей последних лет. Явных свидетельств оценки дней по признаку чет—нечет в полесском материале не обнаружено, более значимыми оказываются для него семантические оппозиции мужской—женский, первый—последний, постный—скромный и некоторые другие.

Среди независимых семантических характеристик наибольшее значение (распространение) имеет оппозиция мужских и женских дней, распределенных в соответствии с грамматическим родом названия. Ср.: «Середа и пятница, и субота, и недзеля — жански дни, а понедзилок, второк, чацьверг — мушчыньски»<sup>20</sup>; «Капусту не садзят у мушчыньски дзень, эта ж жанска названне капуста»<sup>21</sup>. Семантика дня может определяться звуковым обликом названия: «На букву *n* клади снопы, мне казали, — ў пониделок, у пят-

<sup>19</sup> Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл., зап. Е. Стальмаховой, 1984 г. Ср. также отмечаемое в словаре Карловича со ссылкой на О. Кольберга «лунное» значение 'квадра, четверть' слова *czwartek* 'четверг'; «Niekiedy kwadry wprost czwartkami zowią, np. nowy, ostatni czwartek» (*Karłowicz J. Słownik gwar polskich. Kraków, 1900, t. I, s. 292*).

<sup>20</sup> Кочище Ельского р-на Гомельской обл., зап. автора, 1975 г.

<sup>21</sup> Дубровица Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. автора, 1975 г.

ницу»<sup>22</sup>; «Свиной режуть у той день, як нема букуу ре — во второк, в середу, в четверг нельзя. Як в етые дни убьеш, то черви будуть в сале»<sup>23</sup>. Особенно часто такой звуковой символизм встречается применительно к четвергу, который из-за созвучия *четверг*—*черви* повсеместно считается днем, неблагоприятным для посадки овощей, заготовки сада и т. п. «В четверг все можно делать, но не сажать — черви будут есть». Другое созвучие *четверг*—*верх*, наоборот, сообщает этому дню положительный смысл: «У чэтвэр усё будэ рости увэрх»<sup>24</sup>. Наравне с этими примитивно-магическими критериями оценки выступает и критерий, имеющий чисто христианскую семантику: постный—скромный. Однако его применение основано на тех же принципах примитивной магии: постные дни считаются благоприятными для посадки овощей, укладки на зиму зерна и овощей, ибо в таком случае и мыши и черви будут «поститься», т. е. не тронут хлеба и овощей.

Наличие нескольких критериев оценки дней недели, естественно, приводит к тому, что один и тот же день по одному признаку может оцениваться как положительный, благоприятный, а по другому — как отрицательный, неблагоприятный, т. е. иметь противоречивую трактовку. Даже понедельник, который в полеской традиции отличается наиболее устойчивой отрицательной общей семантикой (в понедельник стараются не начинать никаких дел, не пускаться в путь, считая его тяжелым днем), может принимать положительное значение, в частности в том случае, если он считается первым днем (недели или ряда будней) и подпадает под магию первого дня: «Я и сей гуод у панеделака сеяла: первый день — первые й гурочки, не буде пустацвета»<sup>25</sup>. Наименее маркированным днем недели оказывается вторник, обычно осмысляемый положительно, как благоприятный день, а наиболее семантически нагруженным — пятница. Оценки пятницы противоречивы. Наряду с общим положительным значением (ср. «Всеки работы — выпускаты коровы ў пашу, сияты на висни чи на осэни — дожыдали пятницу и молодого мисяца придерживались»<sup>26</sup>), пятница может восприниматься как несчастливый день. Наиболее устойчивыми и повсеместно распространенными в Полесье являются запреты и ограничения, касающиеся ткаческого круга работ (особенно прядения) и связанные с персонафикацией пятницы в образе святой Параскевы Пятницы (и Мокоши), являющейся по ночам и наказывающей за нарушение запрета: «У пьятницу не прали. Пьятница вельми абижаласа, што яе верацёнамі колюць. Ужэ пьятница заходзиць, ужэ сонцэ зайдзе, ужэ му не прадам»<sup>27</sup>; «Як пятница заходить, не прядуть. Пятница приде,

<sup>22</sup> Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., зап. О. А. Терновской, 1982 г.

<sup>23</sup> Замощье Лельчицкого р-на Гомельской обл., зап. Ж. Кугановой, 1983 г.

<sup>24</sup> Курчица Новоград-Вольнского р-на Житомирской обл., зап. Г. И. Кабаковой, 1981 г.

<sup>25</sup> Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл., зап. автора, 1980 г.

<sup>26</sup> Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., зап. автора, 1977 г.

<sup>27</sup> Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл., зап. автора, 1983 г.

заколе веретёнами — и на прали»<sup>28</sup>. В пятницу также старались не копать огород и не полоть — чтобы не было граду. Пятницу называли «татарской неделей» или «польской неделей». Одним из самых существенных для семантики пятницы, объединяющим ее со средой, является признак «постный». В Полесье популярен до сих пор циркулирующий во множестве вариантов, воплощенный в разных жанрах (духовный стих, памятная запись в заветной тетради или ее устный пересказ) и восходящий к апокрифическому сказанию текст о 12 пятницах, в которые особенно строго должен соблюдаться пост<sup>29</sup>. Наконец, на семантику пятницы, безусловно, влияет ее связь с поминовением умерших: пятница в Полесье — поминальный день.

Суббота, как правило, считается неблагоприятным для работы днем и связывается со множеством запретов и ограничений, обусловленных признаками «женский», «последний» (день недели или ряда будней), канун (воскресенья или большого праздника). Чаще всего говорят, что «в субботу свет сновался», поэтому нельзя сновать, белить хату, стирать, сажать овощи и т. д. Кое-где субботу считают «вдовьим днем» и избегают играть свадьбу в этот день. Есть отдельные примеры и положительного осмысления субботы.

На оценку дней недели и характер запретов и предписаний в этот день могли влиять, кроме семантики дня, и другие семиотические категории, например оппозиция реальное — символическое. Так, в воскресенье действует абсолютный запрет на хозяйственные работы в поле, в огороде, но считаются допустимыми, а в ряде случаев даже ритуально необходимыми некоторые виды символических работ, например выгон скота на пастбище, начало строительства дома, первая пахота и т. д. Это связано с ритуальной выделенностью и особой символической значимостью начала работы: нередко запрет касался не работы вообще, а только ее начала, например не пахоты, сева и т. п. вообще, а лишь первой пахоты, засева и т. п. (ср. «В понедельник не хотели начатков робить», аналогично у поляков: «Piątek, zły początek»<sup>30</sup>).

Таким образом, дням недели приписываются некоторые семантические признаки, которыми определяется прагматика народного календаря, т. е. действие тех или иных практических запретов, ограничений или предписаний. Однако общей оценки дня как положительного или отрицательного вне конкретных жизненных ситуаций в Полесье, как кажется, не существует. Это подтверждается, помимо прочего, обычаем (широко распространенным в Полесье) приписывать дню недели семантику (и в соответствии с ней — оценку) в зависимости от того, какой из крупных праздников пришелся в этом году на данный день недели. День

<sup>28</sup> Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл., зап. Л. Г. Александровой, 1983 г.

<sup>29</sup> Толстая С. М. Трагови старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја. — Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1984, XIV.

<sup>30</sup> Kolberg O. Przysławia. Warszawa, 1967, s. 329.

недели, на который пришёлся крупный неподвижный праздник, помнят и почитают как особо благоприятный или неблагоприятный для совершения или начала разного рода работ в течение всего последующего года. Чаще всего значимыми в указанном смысле праздниками в Полесье считаются Рождество, Голодная кутья (канун Крещения), Сретение, Благовещение. Особая значимость их закреплена в специальных терминах: *рождественский* или *роздвяной день* — «день недели, на который пришлось Рождество», *стреченный* или *стречный день* — «день недели, на который пришлось Сретение», *благовещенский день* — «день недели, на который пришлось Благовещение».

На день недели в таком случае переносится или накладывается семантика праздника. Так, день недели, на который пришлось Рождество, в соответствии с общим смыслом этого праздника понимается как день, благоприятный для всякого начала работ: «У нас считается тот день, в который было рождество господне, етот день называют розждяны день и в етот день стараются начинать любую работу. Говорать, что етот день счастливы»<sup>31</sup>.

Канун Нового года (Щедрая кутья, Щедруха) и канун Крещения (Голодная кутья), несмотря на противоположную семантику самих праздников, отраженную в антонимии их наименований, сообщают соответствующим дням недели значение неблагоприятных дней. Так, в день недели, на который пришлась Щедруха, стараются не засыпать в погреб: «Як Шчадруха, дак мишы паедять, шчадрать будуть»<sup>32</sup>; «У який день Щадруха и у який день Галодна куття, у тые дни шоб не сеять. У той день ничего не сеют у гароде. Ат курей, ат птиц»<sup>33</sup>; «Ужэ путають [т. е. спрашивают]: кали Галонна куця була? Ох, сёння Галонна куця [т. е. тот же день недели, что и на Голодную кутью]! На Галонну куцю не хочуць бабу [т. е. бабы] сажаць. На Галонну куцю гурки ў бочки не кладуць»<sup>34</sup>. Наоборот, для закладки на зиму овощей или зерна такой день мог считаться благоприятным (на основе магической связи: *Голодная кутья* — *голодные*, т. е. не трогающие припасов мыши): «Картошку у погреб сыпать у який день Галонна куття, шоб мишы не ели»<sup>35</sup>. Так же оцениваются и дни недели, на которые пришлось Благовещение или Сретение: «На Благовещчэне, у тэй день, у погреб засыпають первый раз, шоб мышы не ели»<sup>36</sup>; «ўсё хорошо [сажать и сеять] як Благовищенне, который дэнь»<sup>37</sup>; «Цэй день, шо Стречане, треба загребать картопли, зерно складать, шоб мишы не ели. Того года мене одна питае: шчо было Стречане? [т. е. когда было Сретение?]. А я кажу: а ты шчо, кар-

<sup>31</sup> Хоромск Столинского р-на Брестской обл., зап. Н. Г. Владимирской, 1976 г.

<sup>32</sup> Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл., зап. автора, 1980 г.

<sup>33</sup> Великий Злеев Репкинского р-на Черниговской обл., зап. А. Б. Ключевского и О. В. Беловой, 1980 г.

<sup>34</sup> Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл., зап. автора, 1983 г.

<sup>35</sup> Великий Злеев Репкинского р-на Черниговской обл., зап. А. Б. Ключевского, 1980 г.

<sup>36</sup> Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл., зап. автора, 1980 г.

<sup>37</sup> Ковнятин Пинского р-на Брестской обл., зап. Г. И. Кабаковой, 1981 г.

топли хочэш закладать?»<sup>38</sup>; «У стрэчаньськи дзень, от, например, Стрэчанне у чэцьвер, ужэ ў той дзень положи што-небудзь, от, например, кули — молодим жыто, ў той дзень складаць — никогда мушы не есьцимуць»<sup>39</sup>. Есть, однако, примеры и противоположной, отрицательной трактовки сретенского дня. Изредка встречается в Полесье и ориентация на другие праздники: Евдоки, Овдюшки (1/14.III), Семенов день (1/14.IX), Воздвижение (14/27.IX).

Кроме праздников, календарными ориентирами при выборе благоприятного дня могли служить природные или жизненные события, такие, как первый день весны, день прилета птиц, первый гром, первый снег, первый иней; день рождения, день смерти близких. Например: «Капусту — як парший снег падае, того дня садят»<sup>40</sup>; «Гавораць, трэба примеціць, у які дзень иней. На той дзень [т. е. в тот же день недели] сеюць у першый раз, дак будзе ураджай»<sup>41</sup>; «Я во второк родзился, дак я во второк и пчолы гляджу, я во второк и засею и короў выгоню»<sup>42</sup>; «Як складаюць жыто, дак есьли знае, ў каторы дзень яо семянин умёр, дак у той дзень»<sup>43</sup>; «У такі дзень складалі жыта, калі бацька ўмёр ці маці ўмерла. Тады мушы не трогали жыта»<sup>44</sup>.

Итак, полесский материал показывает, что характерная для народной традиции оценка дней недели неоднозначна, противоречива, и эта неоднозначность в трактовке одних и тех же дней недели то как благоприятных, то как неблагоприятных заложена в самом способе оценки и множественности критериев (носящих по преимуществу магический характер).

Хотя множественность критериев и неоднозначность оценок дней недели можно считать общей чертой славянских народных представлений о «добром» и «злом» времени, отдельные традиции могут значительно отличаться друг от друга как в системе применяемых критериев оценки, так и в степени неоднозначности оценок. По сравнению с полесским (и вообще восточнославянским) материалом южнославянские оценки дней недели кажутся более устойчивыми, и притом они не совпадают с наиболее распространенными оценками восточных славян. Так, если для восточных славян понедельник имеет устойчивую отрицательную оценку как «тяжелый», несчастливый и т. п. день, когда не следует начинать никакой важной работы, предпринимать серьезных действий, отправляться в путь и т. п., у южных славян, в частности в болгарской и сербской традиции, наоборот, это счастливый, благоприятный, «добрый» день: «Понедеоник се сматра као срећан дан за сваки почетак рада. Овога дана путници полазе на већа путо-

<sup>38</sup> Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., зап. автора, 1981 г.

<sup>39</sup> Стодольичи Лельничского р-на Гомельской обл., зап. автора, 1984 г.

<sup>40</sup> Журба Овручского р-на Житомирской обл., зап. Г. И. Трубицкой, 1981 г.

<sup>41</sup> Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл., зап. А. А. Кибрика, 1983 г.

<sup>42</sup> Кочище Ельского р-на Гомельской обл., зап. автора, 1975 г.

<sup>43</sup> Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл., зап. автора, 1983 г.

<sup>44</sup> Там же.

вања»<sup>45</sup>. По мненију П. Ж. Петровића, автора статије «Понедељак» в «Сербском мифологическом словаре», положительная оценка этого дня определяется признаком «первый»: «Понедељак (понедеоник) је први седмици дан у недељи, па је по томе и добио назив: први по недељи. Услед таквога редоследа настало је веровање да је понедељак најсрећнији дан за почетак сваког рада, па су и деца, која се роде овога дана срећна»<sup>46</sup>. В противоположность восточнославянској традицији у јужних славјан вторник считается самым несчастливým, неблагоприятным днем: в этот день избегают начинать какую бы то ни было работу; детям, родившимся во вторник, предрекают несчастливую судьбу: «В вторник изобщо не се начиня никаква работа, защото няма да има добър и щастлив край; не се тръгва не път, защото из пътя ще се случи прекеждане и нещастие, не се сее нищо, защото няма да се роди; не се сядят дървета, защото ще бъдат ялови. . . Ако добиче се роди в вторник, било ягне, или теле — копят го, защото донася нещастие на цялото стадо»<sup>47</sup>. То же поверье можно считать наиболее характерным для сербов: «Уторак је други («втори») дан седмице, не-срећан за почетак сваког рада. Деца рођена овога дана биће не-срећна у животу»<sup>48</sup>, хотя известны отдельные (редкие) случаи противоположной, положительной оценки вторника<sup>49</sup>. В отношении других дней недели южнославянский материал не обнаруживает единства оценок. Прежде всего это касается четверга, который у сербов считается благоприятным, счастливым днем (ср. поговорку: «Сви су дани добри дани, а четвртак понајбољи»<sup>50</sup>), тогда как у болгар, по свидетельству Д. Маринова, четверг, как и вторник, считается недобрým днем, когда стараются не начинать никакой работы<sup>51</sup>, хотя есть и противоположные свидетельства<sup>52</sup>. Противоречивы также оценки среды, пятницы и субботы.

Устойчивость положительной оценки понедељника и отрицательной — вторника у южных славјан (в противоположность восточным славянам), возможно, связана с большей ориентацией в южнославянской системе оценок на счет дней недели, чем на

<sup>45</sup> Петровић П. Ж. Живот и обичаји народни у Гружи. — Српски етнографски зборник. Београд, 1948, VIII, с. 256. Ту же оценку понедељника можно найти в работах: Тешић М. Календар народних обичаја. — Ужички зборник. Ужице, 1978, бр. 7, с. 422; Filipović—Fabijanić R. Narodna medicina i narodna verovanja u Žepi. — Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine: Etnologija. Сарајево, 1964, с. 232, и во многих других этнографических описаниях. См. также специальную работу: Stojković M. Sretni i nesretni dani. — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1936, knj. XXX, sv. 2, s. 62—64.

<sup>46</sup> Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 243.

<sup>47</sup> Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1914, кн. XXVIII, с. 175.

<sup>48</sup> Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Указ. соч., с. 295.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же, с. 305.

<sup>51</sup> Маринов Д. Указ. соч., с. 175.

<sup>52</sup> Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983, с. 76.



семантические оппозиции. В таком случае эта оценка свидетельствует о счете дней, начинающемся с понедельника (по определению Б. А. Успенского, «народном»; хотя, скорее всего, имеется в виду счет будних дней, а не дней недели, на что указывает нередко встречающееся определение субботы как последнего дня<sup>53</sup>). Однако критерий чет—нечет здесь либо вовсе не применяется (ср. положительные значения понедельника — нечетного дня и четверга — четного дня у сербов), либо применяется в значении, противоположном тому, которое предполагал Б. А. Успенский (см. выше), т. е. четные дни осмысляются отрицательно, а нечетные — положительно. По всей вероятности, в этих традициях более значимым, чем чет—нечет, оказывается признак «первый—непервый», причем «первый» имеет устойчивую положительную семантику, отражающую вообще широко распространенную магию первого, начала, тогда как «непервые» дни оцениваются в соответствии с другими, пока не вполне ясными критериями.

Таким образом, общей чертой народных оценок дней недели, кроме самого представления о добром и злом времени<sup>54</sup>, добрых и злых днях, в славянской традиции можно считать множественность критериев оценки (в качестве которых используются универсальные семантические оппозиции чет—нечет, мужской—женский, первый—последний и т. п., частные, магические по преимуществу, осмысления и сближения, а также семантические категории «книжного» характера, т. е. семантика церковного календаря) и прагматическую обусловленность их применения, т. е. выбора критерия в каждом отдельном случае (категории случаев): в связи с сельскохозяйственными и другими хозяйственными работами, в связи с «женскими» работами, в связи с гаданиями, охранительными, вредоносными и т. п. магическими действиями, что практически исключает единое, абсолютное для всех локальных традиций семантическое и аксиологическое толкование отдельных дней, как и однозначность трактовок в пределах одной традиции<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Ср.: За лоши дни се смятат вторник вероятно като втори, четен ден на седмичата и събота като последен ден и ден на мъртвите. . .» (Георгиева И. Указ. соч., с. 76).

<sup>54</sup> Этому представлению подчинены оценки всех временных единиц: в пределах суток, недели, месяца, года. Из книжной апокрифической традиции (византийской, восходящей, в свою очередь, к восточным традициям) в народный календарь проникли перечни «злых» дней в году. См.: *Сперанский М.* «Злые дни» в приписках Ассеманова евангелия. — Македонски преглед. София, 1932, год. VIII, кн. 1. В Полесье списки таких «поганых» и опасных дней до сих пор можно встретить в заветных тетрадках рядом с заговорами, молитвами и т. п. текстами.

<sup>55</sup> О принципиальной амбивалентности дней недели говорит, в частности, факт гаданий о добром дне недели, сообщаемый М. Федеровским: «Клопы и тараканы главным образом ведутся оттого, что мох драли в плохой день, поэтому если кто строит хату, то должен в понедельник пойти в лес, нарвать хорошую горсть мху и положить на чистой земле, потом также во вторник, среду и аж до субботы, а в неделю или другой день пойти к этим кучкам, поднять каждую и поглядеть, под которой из них не будет ни одной букашки, то в тот день надо драть мох» (*Federowski M.* *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej.* Kraków, 1897, t. 1, s. 360).

# О ПРИРОДЕ СВЯЗЕЙ БИНАРНЫХ ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЙ ТИПА ПРАВЫЙ—ЛЕВЫЙ, МУЖСКОЙ—ЖЕНСКИЙ

Н. И. ТОЛСТОЙ

В последние два-три десятилетия можно наблюдать усиление внимания к этимологическим и семантическим связям слов, означающих правую или левую сторону, руку и т. п.<sup>1</sup>, а также проявление интереса к связям парных понятий 'правый' и 'левый' с иными бинарными корреляциями и их лексико-семантическими и мифологическими сущностями. В нашей литературе они еще в 40-х годах были исследованы А. М. Золотаревым, затем, особенно в славистической части, подробнее разработаны В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым<sup>2</sup>, выделившими для древнеславянской (общеславянской) культурной традиции ряд оппозиций, образующий, по справедливому мнению авторов, определенную «систему и взаимосвязь основных признаков»: *левый — правый, женский — мужской, младший — старший, нижний — верхний, западный — восточный, северный — южный, черный — красный (белый), смерть — жизнь, болезнь — здоровье, тьма — свет, луна — солнце, земля — небо, лес — дом, вода — огонь, вода — земля, нечет — чет, море — суша, зима — весна*<sup>3</sup>.

Эти оппозиции были выделены на фоне обширного, разного по территориальной и хронологической приуроченности материала (от африканских традиций гого и меру, затем сибирской кетской и бразильской бороро до древнекитайской, инкской и традиций Пифагора, Парменида, Гераклита и др.), что объяснялось задачей типологического анализа «систем двоичных классификационных признаков» путем установления единой схемы (таблицы) соответствий и задач определения места «древнеславянской» системы

<sup>1</sup> Шайкевич А. Я. Слова со значением «правый» и «левый»: (Опыт сопоставительного анализа). — Учен. зап. 1 Моск. гос. пед. ин-та иностр. яз. М., 1960, т. XXIII, с. 55—74; Зечевич С. Десна и лева страна у српском народном веровању. — Гласник етнографског музеја у Београду. Београд, 1963, књ. 26, с. 195—201; Толстой Н. И. Из географии славянских слов: 3. правый — левый; 4. хорохориться; 5. класть. — В кн.: Общеславянский лингвистический атлас. М., 1965, с. 133—147; Успенский Б. А. «Правое» и «левое» в иконописном изображении. — Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 137—145; Толстые Н. И. и С. М. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами. — Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974, I (5), с. 42—45.

<sup>2</sup> Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология М., 1964; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). М., 1965; Они же. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

<sup>3</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования. . . , с. 260—266.

в кругу шестнадцати рассматриваемых традиций. Кроме того, и в пределах отдельных конкретных систем («древнеславянской» или древнекитайской и т. п.) особенно в более широких рамках бинарные оппозиции выявлялись на материале, разнохарактерном по жанру, по обрядовой приуроченности, по функциональной направленности и по ситуативной привязке. Это объяснялось естественным стремлением авторов выявить как внутри одной отдельной системы, так и в широких рамках суммы таких систем универсальный характер большинства рассматриваемых бинарных оппозиций.

Указанные задачи в целом были разрешены, и черты универсальности перечисленных двоичных признаков оказались выявленными достаточно четко. Однако те же авторы отмечали для отдельных случаев, в частности для основного варианта древнекитайской классификационной системы и для случаев ритуальной инверсии, обратную семантику отношений 'правый' — 'левый' и 'мужской' — 'женский' и ряда других парных противопоставлений. Действительно, почти в каждой традиции имеются ситуации, в которых отдельные бинарные оппозиции наполняются иным содержанием, чаще всего антонимичным, противоположным тому, которое фиксируется в большинстве других. Эти ситуации следует определять и учитывать особо. Есть и традиции, где некоторые из отмеченных оппозиций не релевантны или просто не фиксируются. Так, например, может отсутствовать ориентация в пространстве по принципу 'правый' — 'левый' ('правая рука' — 'левая рука'), вместо нее будет практиковаться ориентация по странам света.

Все это свидетельствует о том, что, помимо задач и опытов определения универсальности (или степени универсальности) множества отдельных бинарных оппозиций, нужны также наблюдения противоположного свойства — над системой бинарных оппозиций в отдельно взятой конкретной традиции, относящейся к одному этносу и одному синхронному срезу.

При исследовании отдельной, единичной системы бинарных оппозиций следует определить и то, каким образом осуществляется взаимная связь парных противопоставлений внутри этой системы. Устанавливается ли она в некотором смысле косвенным путем на основе анализа фольклорных текстов, ритуальных действий, запретов, оберегов и подобных представлений, или же она непосредственно отмечается самими носителями народной культурной традиции в определенных ситуациях и условиях, в конкретных символично-семантических сферах. В первом случае эта связь может не осознаваться носителями традиции или осознаваться слабо, во втором — она осознается четко и явно прокламируется. Во всяком случае, помимо выяснения соотношения бинарных оппозиций, важно определение соотношения различных символично-семантических сфер и ситуаций.

В качестве отдельной системы бинарных оппозиций типа 'правый' — 'левый' нами избрана современная сербская народ-

ная традиционная система. К ее описанию, главным образом в целях дополнительной иллюстрации, присоединены факты из болгарской и русской народной традиции.

Уже сам перечень взаимосвязанных бинарных оппозиций, выявленных на сербском материале, не совпадает с тем, который приведен выше и определен В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым как «древнеславянский». Этот сербский перечень таков: *правый — левый, мужской — женский, хороший — плохой, живой — мертвый, верхний — нижний, передний — задний, внутренний — внешний, ближний — дальний (домашний — недомашний), восточный — западный, входной — выходной, ранний — поздний, прямой — кривой, продольный — поперечный, лицевой — неллицевой (тыльный, изнаночный), здоровый — больной*, а также *солнце — месяц, дом — лес, нечет — чет*. Из перечня видно, что восемь бинарных признаков повторяются в сербском и «древнеславянском» (по Иванову и Топорову) списке, в то время как восемь признаков отсутствуют в сербском, но отмечены в «древнеславянском», а девять признаков обнаружены нами в сербском, но не зафиксированы в «древнеславянском». К тому же возникает вопрос о формулировке признаков и способах их выявления, но обо всем этом следует сказать после изложения и анализа самого материала.

В сербской народной традиции выявляется семнадцать видов связи бинарных оппозиций типа *мужской — женский*.

1. *Правый — левый : мужской — женский*. Эти две бинарные оппозиции проявляют свою прямую связь в многочисленных ситуациях:

а) В предсказаниях пола будущего ребенка: (1) Если плод в утробе матери помещается больше с левой стороны, дитя — женского пола, если с правой — мужского (Крагуевацкая Ясеница, Пав. ЖОНКЈ, 253). (2) если дитя в утробе матери впервые зашевелится или объявит себя («заигра») с правой стороны, оно мужского пола, а с левой — женского (окр. Болевацкий, Сербия, Грб. СНОСБ, 104). (3) Если беременная женщина сразу же после того, как впервые ощутит беременность, повернется вправо — у нее родится мальчик, если же влево — родится девочка (окр. Зеница, Зап. Босния, Драг. НП, 490). (4) Если у ребенка ячмень появится на правом глазу, то его мать родит мальчика, а если на левом — девочку (Поморавье, Сербия, Рад. ПНПВ, 367);

б) В предсказаниях пола будущего ягненка: если овца родит вислоухого ягненка, то следующий будет женского пола, если вислое ухо — левое, и мужского пола, если вислое ухо — правое (Лесковацкая Морава, Сербия, Ђорђ. ЖОНЛМ, 553);

в) В предсказаниях пола будущего покойника (в погребальных представлениях): (1) Если у покойника остается открытым правый глаз, в доме умрет кто-нибудь из мужчин (мужского пола), если же — левый, то скончается кто-нибудь из женщин (женского пола) (Босанска Краина, Кул. НВМОБК, 55). (2) Если у покойника правая нога короче левой, полагают, что в том же

селе в скором будущем умрет мужчина (или ребенок мужского пола), а если короче левая нога — умрет женщина (или ребенок женского пола) (окр. Болевацкий, Вост. Сербия, Грб. СНОСБ, 243). В другой сербской этнической зоне — в Босанской Краине — предугадывание производится тем же образом, однако за исходный, первичный признак принимается не более короткая, а более длинная нога (Кул. НВМОБК, 55). (3) Если из трех соединенных свечей, зажигаемых на семейном празднике «слава», быстрее горит правая, в семье умрет кто-либо из мужчин, если же левая — кто-либо из женщин, а если средняя — скончается хозяин (Герцеговина, Грђ.-Бјел. НГ, 14);

г) В действиях после погребения покойника: если покойника (покойницу) везли на телеге, этой телегой известное время не пользуются, а в некоторых зонах, например в Славонии, снимают колеса с телеги: правое колесо, если умер мужчина, и левое — если умерла особа женского пола (Славония, Влаш. ОВПНЈ, 59);

д) В предсказаниях линии родства будущей невесты (в свадебных представлениях): если ячмень появится на правом глазу, выйдет замуж кто-нибудь из родни по отцовской линии, а если на левом — по материнской (Герцеговина, Грђ.-Бјел. НГ, 158);

е) В угадывании пола лица, занимающегося наветами, сплетнями (в бытовых представлениях): (1) Если «пылают» щеки или уши, значит, кто-то сплетничает о тебе или клеветает на тебя. Если при этом еще дергается правый глаз или правое ухо — клеветает мужчина, а если дергается левый глаз или левое ухо — клеветает женщина (Лесковацкая Морава, Ђорђ. ЖОНЈМ, 547). (2) Если на языке вскакивает прыщик с правой стороны, клеветает или сплетничает о том, у кого вскочил прыщ, мужчина, а если с левой стороны — женщина (обл. Високо, Босния, Фил. ЖОНВН, 188);

ж) В угадывании пола лица, занимавшегося наведением болезней, порчей (в народно-медицинских, колдовских представлениях): если горячие угольки, брошенные в воду, поплывут вправо, это будет означать, что болезнь навел кто-то из мужчин, а если влево — кто-то из женщин. В случае, когда угольки зашипят и закрутятся на одном месте, полагают, что больной наступил на недоброе место и от этого разболелся (Хомолье, Сев.-зап. Сербия, Мил. СНОСХ, 265).

## II. Правый — левый : хороший — плохой.

а) В предсказаниях характера будущего известия (в бытовых представлениях): (1) Если кто-либо угадает, в каком ухе звенит у кого-нибудь другого, тот получит хорошее известие, если звон был в правом ухе, и плохое известие, если звон был в левом ухе (Сербия, Трој. ПИСН, 31). (2) Это же верование известно в упрощенной форме: если у кого-нибудь зазвенит в левом ухе, тот получит плохую весть, если же в правом — получит добрую весть (Левач и Темнич, Сербия, Миј. НМССЛТ, 444). (3) У черногорцев племени Кучи полагают, что звон («зујање») в ушах предвещает весть, которая вскоре разгласится. Поэтому существует

привычка спрашивать: «Које ми у’о поје?» (В каком ухе звенит?), чтобы получить ответ: «Десно на добар глас!» (Правое — к хорошей вести!) или иной, так как это связано с представлением, что звон в правом ухе предсказывает добрую весть, а звон в левом ухе — предвестник чьей-либо смерти, которая должна произойти в той стороне, откуда слышится звон (Племя Кучи, Черногория, Дуч. ЖОПК, 318). Это суеверие указывает на связь пары *bonus — malus* с парой *vivus — mortuus*;

б) В предсказаниях характера будущего события: у сербов в долине реки Моравы полагают, что правый глаз дергается к добру («игра на арно»), а левый — к беде, к плохому («игра на лоше»). Если глаз долго подергивается, его крестят правой рукой и говорят: «Ако играш на добро, играј, ако играш на зло, престани!» (Если дергаешься к добру, дергайся, если к злу, к плохому — перестань!) (Лесковацкая Морава, Сербия, Ђорђ. ЖОНЛМ, 547).

### III. Правый — левый : позитивный — негативный.

В гаданиях о замужестве (в предсвадебных представлениях): Девушки на выданье в канун Юрьева дня ровно подрезают два стебелька, вырастающих из одного корня. Если на следующий Юрьев день правый стебель будет большим, девушка выйдет замуж, если же большим будет левый стебель — не выйдет (Левач и Темнич, Сербия, Миј.-Буш. ТРСС, 40).

### IV. Правый — левый : живой — мертвый.

В предсказаниях исхода болезни (в народно-медицинских представлениях): Если знак — «белег» (тряпочка от одежды больного) бросить в воду, налитую в чан, и этот «знак», после того как его в воде трижды закрутят, поплывет вправо — больной будет здоров, а если влево — больной умрет (Хомолье, Сербия, Мил. СНОСХ, 265).

### V. Правый — левый : ближний — дальний.

В предсказаниях родства будущего ребенка: Если у кого-либо ячмень появится на правом глазу, полагают, что у него родится близкий родственник, если же на левом — родится дальний родственник (Левач и Темнич, Миј. НМССЛТ, 444).

### VI. Правый — левый : внутренний — внешний (домашний — недомашний).

В предсказаниях родства (неродства) будущего покойника (в погребальных представлениях): Если кажется, что у покойника, хозяина дома, длиннее правая нога или открыт правый глаз, умрет кто-либо из дома (из близких), если же у него длиннее левая нога или открыт левый глаз, умрет кто-либо из села (из односельчан) (Босанска Краина, Кул. НВМОБК, 55). Ср. также Ib. Путем сопоставления V и Ib устанавливается опосредованная связь между *ближний — неближний* (*родственный — неродственный*) и *мужской — женский*. Впрочем, она может быть и непосредственной, как видно из следующего.

### VI A. Мужской — женский : внутренний — внешний.

В предсказаниях пола будущего ребенка (в родинных представлениях): если будущая мать впервые ощутит свою беремен-

ность в доме, полагают, что родится мальчик, а если вне дома, на дворе и т. п. — родится девочка (Попово Поле, Миѣ. ЖОП, 248). Аналогично: *дома — вне дома* (Крагуевацкая Ясеница, Пав. ЖОНКЈ, 253). По суди дела, здесь противопоставление, обозначенное в работе В. В. Иванова и В. Н. Топорова как *дом — не дом*.

VII. *Мужской — женский : верхний — нижний.*

В предсказаниях пола будущего ребенка (в родинных представлениях): если желток от яйца, положенного на кочергу, в горящем очаге лопнет сверху — родится мальчик, если снизу — девочка (Крагуевацкая Ясеница, Пав. ЖОНКЈ, 253). Если на глазу вскочит ячмень — у жены дяди по отцу родится ребенок; если ячмень вскочит на нижнем веке — родится девочка, а на верхнем — мальчик (Сев.-зап. Сербия, район гор. Шабац, Мил. ЖСС, 190).

VIII. *Мужской — женский : передний — задний.*

В предсказаниях пола будущего ребенка (в родинных представлениях): если беременность женщины больше видна спереди — будет мальчик, а если больше видна сзади — девочка (Крагуевацкая Ясеница, Пав. ЖОНКЈ, 253).

IX. *Мужской — женский : входной — выходной.*

В обряде прогона скота через живой огонь: если прогоняли скот через живой огонь и при этом в качестве ритуальных лиц действовали двуполые близнецы с однокоренным именем (*Стојан и Станка, Милен и Милевка, Васиљко и Васка*), то брат становился у входа в тоннель, а сестра — у выхода (Сербия, Трој. Ватра, 161).

X. *Мужской — женский : продольный — поперечный.*

В предсказаниях пола будущего покойника: если в течение 40 дней после похорон покойника могила даст поперечную трещину, то это предзнаменование того, что в том же году умрет еще один член семьи женского пола, в то время как продольная трещина — к смерти еще одного члена семьи мужского пола. Перекрестные продольная и поперечная трещины — к смерти большого числа детей во всем селе (Хомолье, Мил. СНОСХ, 257).

XI. *Мужской — женский : лицевой — нелицевой (обратный, изнаночный, тыльный).*

В предсказаниях пола будущего теленка: если на Новый год («Мали Божић») при исполнении ритуала, заключающегося в том, что волу натыкают на рог сакральный пирог («калач») и он его стряхивает, пирог упадет кверху лицевой, разукрашенной стороной («паром горе»), коровы будут иметь мужской приплод (бычков), а если обратной, тыльной стороной («огништем») — коровы дадут женский приплод (телок) (Босния, Пећо ОВЕ, 371).

XI. А. Бинарная оппозиция *лицевой — нелицевой* может быть, в свою очередь, исходной для связи с оппозицией *хороший — плохой* (см. II). Так, в новогоднем обряде с правым упряжным волом, которому на кончик правого рога надевают сакральный хлебец в виде бублика («ковртаѣ»), смотрят, как упал сброшенный волом бублик, и если он трижды упал лицом (фигурными

крестами) вверх — будет хорошо, в противном случае — плохо (Боснийская Посавина, Fil. PEPSB, 139).

XII. Мужской — женский : ранний — поздний.

В воздержании от пищи на помин души родителей (в погребальных представлениях): в Чистый понедельник (в 1-й день Великого поста) следует воздерживаться от пищи до обеда, если умер отец, и после обеда, если умерла мать, наконец, целый день, если умерли отец и мать (Маевица, Босния, Fil. Maj., 182). Ср. бинарную оппозицию *передний — задний* (VII).

XIII. Мужской — женский : нечетный — четный.

В извещении о смерти (в погребальных представлениях): если умер мужчина, его смерть оглашается тремя ударами большого колокола, затем таким же количеством ударов во все колокола; если же умерла женщина, ее смерть оглашается так же, но двумя ударами. Таково правило в православных церквях и монастырях на Балканах, в частности в Алексинце, Шумадия (Ђорђ. НСОЈС, 73, Трој. ПИСН, 233).

XIV. Бинарная оппозиция *восточный — западный* может сочетаться с оппозицией *хороший — плохой* и выражать это сочетание.

В обряде приготовления (варки) панспермической ритуальной каши в день св. Варвары (4.XII.ст. ст.): если каша начнет закипать с востока или с северо-востока, будущий год будет хорошим, урожайным и прибыльным для дома; если же она будет закипать с западной или южной стороны, все будет противоположным, т. е. плохим (Черногория и Сербия, Врч. ТГНС, 14).

Особую группу составляют так называемые опосредованные парные признаки. Признак *мужской — женский* может относиться не к человеку, а к дереву и определяться по грамматическому роду названий: мужск. *грм, клен, орах*, женск. *буква, шлива, граница* и т. п. С этим связаны конкретные магические действия. Например, если есть желание, чтобы второй ребенок был мужского пола, то нужно рубаху, в которой женщина рожала первого ребенка, повесить на ночь на «мужское» дерево (*грм, клен, орах* и т. п.), а если хотят иметь вторым ребенком девочку, надо повесить рубаху на «женское» дерево (Сев.-зап. Сербия, Подгорина, Мил. ЖСС, 194). Сербы различают два вида дуба: *цер* (*Quercus cerris*) — «мужское» дерево и *границу* (*Quercus conferta*) — «женское» дерево. Оба вида могут быть использованы в качестве сакрального дерева — бадняка. В этом случае различается бадняк мужской и женский (*мушки бадњак* и *женски бадњак*).

На таком основании возникает соотношение оппозиций:

XIV. А. Мужской — женский : восточный — западный.

В обряде рождественского полена «бадняка»: Мужской бадняк рубят с восточной стороны, а женский («баднячицу») — с западной (с. Тропань, Ресава, Кос. НОР, 200).

Другим видом опосредования является использование ритуального диалога, включенного в обряд, предохраняющий от смерти ребенка. Он исполняется в следующих обстоятельствах. Если



у роженицы рождалось много детей, но все они умирали, производятся магические действия, чтобы родившийся ребенок остался в живых. Помимо протаскивания новорожденного через обруч или колесо от телеги и его троекратного подбрасывания к востоку, повитуха совершает еще один ритуал. Она подносит новорожденного к порогу дома и трижды спрашивает у его матери: «Волиш ли сунце, ја ли месец?» (Ты хочешь солнце или месяц?). Мать же, стоящая за закрытыми дверями, каждый раз отвечает: «Сунце!» (Солнце!). Затем повитуха делает в правом ухе ребенка дырочку и продевает в нее шелковую нитку с серебряной денежкой (Хомолье, Мил. СНОСХ, 94).

Таким образом, выявляется еще одна связь бинарных оппозиций:

XV. *Живой — мертвый : солнце — месяц.*

XVI. *Вино — вода : мужской — женский.*

Связь этих двух парных оппозиций выявляется из народного представления, бытующего в среде далматинских крестьян, согласно которому мужчина, желающий, чтобы у его жены рождались мальчики, должен наливать себе в стакан сначала вино, а потом воду, а не наоборот. Собиратель материала А. И. Царич поясняет, что далматинцы не отступают от этого и под страхом смерти («ма да их заколеш») (Далмация, Ћорђ. Деца, 47).

Наконец, следует отметить еще одно опосредованное противопоставление, фиксированное в поговорке и в более развернутом клишированном тексте:

XVII. *Мужской — женский : дом — лес.*

При рождении мальчика говорят: «Гора плаче, а кућа поје» (Лес плачет, а дом поет), а при рождении девочки: «Гора поје, кућа плаче» (Лес поет, дом плачет). При этом говорят также: «Когда родится мальчик, все в доме вплоть до булавки радуется, только метла плачет, а когда родится девочка, только метла радуется, а все остальное плачет» (Косово Поле, Нуш. Косово, 122, Ћорђ. Деца, 47). Бинарная оппозиция *дом — лес* семантически близка к оппозиции *дом — не дом (дом — внешнее пространство) и внутренний — внешний* (см. VIA). Этим в принципе исчерпывается основной материал, позволяющий выделить семнадцать перечисленных типов бинарных оппозиций, связанных друг с другом отношениями предопределенности, последования, неизбежной реакции в семантически родственной сфере. Число примеров и их географию можно было бы расширить за счет некоторого материала, содержащегося в известной статье С. Зечевица «Правая и левая сторона в сербских народных верованиях» (Зеч. ДЛССНВ). Так, противопоставление *мужской — женский* обнаруживается в связи с ориентацией *правый — левый* в сербском свадебном обряде на основании размещения за свадебным столом участников пиршества со стороны жениха и со стороны невесты (место зятя, кума, свата и т. д.), а противопоставление *живой — мертвый* ярко проявляется в противоположном обычному — «левом» движении хороводного танца («коло»), когда он испол-

пятся для мертвых («за мртве»). Обычное движение — правое, т. е. слева направо, или посолонь, по солнцу («на опосун»). Обратному движению («коло наопако») коллективного танца, означающего поминание покойника и являющегося траурным актом («коло за мртве»), посвящена большая литература, в которой основное место занимают работы того же С. Зечевица<sup>4</sup>. Поэтому мы ограничиваемся лишь отсылкой к этим трудам, но добавим, что обратное движение известно и в других случаях, связанных с погребением: сербы на поминках носят угощения справа налево (на свадьбе, «славе» и обычно — слева направо), подходят к гробу с левой стороны, кадят мертвеца и гроб справа налево, несут надгробный крест на кладбище на левом плече и т. д.

Приведем, однако, несколько еще не введенных в научное рассмотрение примеров, показывающих, что сам мотив смерти или сна, мотив потустороннего или хтонического мира требует обратной, противоположной, «вывернутой наизнанку» ориентации. Однако это требование не категорично, т. е. оно проводится не всегда последовательно и неуклонно.

Так, например, «обратная перспектива» обнаруживается в ситуации похоронного обряда в зоне Хомоля (Сев.-зап. Сербия). Там существовало суеверие, согласно которому, «когда двинется телега или сани с покойником и вол, находящийся в упряжке справа («во дешњак»), задержится, не шагнет со своим напарником, тогда в том же году в доме умрет еще кто-либо из женщин, а если задержится левый запряженный вол — умрет кто-либо из мужчин. Покойник в доме будет и в том случае, если волы заупрямятся на перекрестке, где процессия должна остановиться, или если они не захотят переходить через реку или мост, находящийся на их пути. Если на пути из дома споткнется правый вол («во дешњак»), умрет кто-то из женщин, а если левый вол — кто-то из мужчин. Если оба вола споткнутся разом, умрет хозяин дома, а если один за другим — умрет хозяйка. Мычание волов предвещает смерть, но не ближайших родственников, а более удаленных» (Хомолье, Сев.-Зап. Сербия, Мил. СНОСХ, 246—247).

Положительный, утверждающий характер признака «левый» отмечен в таком народном сербском представлении: «Когда снится сон человеку, лежащему на левой стороне, сон имеет большее значение, т. е. раньше сбудется» (Левач и Темнич, Центр. Сербия, Мил. НМССЛТ, 443).

Такая обратная семантика во многом, но не во всем характерна для древнесербских (а также древнерусских) «Трепетников», текстов, содержащих предсказания на основании подергивания («трепета») отдельных частей человеческого тела, например: «Аще ли чланови деснија страни потрепещуť досаждение кажетъ. Аще ли чланови левија страни потрепещуť, благо кажетъ» или:

---

<sup>4</sup> Зечевић С. Игре нашег посмртног ритуала. — Rad XI-og Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom, 1964. Zagreb, 1966, s. 375—383; *Idem*. Култ мртвих код Срба. Београд, [1982], с. 94—95.

«Аще езикъ деснїа страны потрепещеть, пѣчаль кажетъ. Аще езикъ левїа страны, благопшъствїе кажетъ» (Спер. Тресп., 70, 9). Этот вопрос отчасти рассматривался нами более десяти лет тому назад<sup>5</sup>, отражен он и в одной из книг В. В. Иванова и В. Н. Топорова, но в принципе требует специального исследования в связи с общим анализом символических особенностей славянской апокрифической традиции.

С этой традицией и с общей христианской символикой связаны и представления о том, что справа от человека стоит невидимый ангел, а слева — черт. Богомильский дуализм целиком строился на противостоянии и равноправии этих двух начал. Но само поверье о том, что ангел стоит за плечом справа, а дьявол — слева, не обязательно связывалось с богомильством. Сербь полагают, что у каждого человека есть свой ангел, который его бережет от зла, и свой черт, который его склоняет ко злу. «Ангел стоит за правым плечом человека, а черт — за левым. Когда человек творит добро, ангел веселится и крылом своим опахивает лицо человека, а черт хмурится и сердится. А когда человек начинает грешить, ангел грустит и плачет, а черт подпрыгивает от радости и дразнит ангела, говоря ему: э, э, он мой! Мой! Мой!» (Мил. ЖСС, 49). На основе этого мотива возникал целый ряд других, близких народных представлений вроде следующего, зафиксированного в Шумадии в Груже: «Когда огонь не хочет гореть или когда шипят дрова, это знак того, что у жителей дома есть враги. В таком случае нужно плюнуть в левую сторону от огня, чтобы отогнать черта» (Пет. ЖОНГ, 360). В Сербии в районе Сврлига считают, что человеку, идущему незнакомым путем и оказавшемуся на перепутье, всегда лучше пойти дальше правой дорогой, потому что правая — ангельская (добрая, счастливая), а левая — чертовская (плохая, несчастливая) (Вас. НПС, 189). Можно было бы привести еще немало примеров и из книжной, церковной традиции в связи с правой рукой, совершающей крестное знамение, с символикой крестного знаменія (об объяснении этой символики протопопом Аввакумом нам уже приходилось писать<sup>6</sup>), иконографией православных святых, однако этот вопрос более, чем другие, должен стать предметом отдельного подробного исследования.

В целом же связь этих бинарных оппозиций может быть причислена к типу II: *правый — левый : хороший — плохой* (с семантическими вариантами *праведный — неправедный, счастливый — несчастливый*).

К этой же группе со вторичным значением *хороший — плохой* можно причислить примеры с действиями, в которых первый шаг (или шаг через порог) в целях благополучия должен производиться правой ногой, а какое-либо действие — умывание, кормление ребенка и т. п. — правой рукой, правой грудью и т. п. Шаг

<sup>5</sup> Толстые Н. И. и С. М. Указ. соч., с. 42—44.

<sup>6</sup> Там же, с. 43—44.

левой ногой и действие левой рукой и т. п. имели бы, по архаическим сербским народным представлениям, обратный, негативный результат, т. е. вели бы к беде. В большинстве случаев эти верования связаны с магией первого дня или первого действия. Так, «полазник» (гость-посланный, приносящий благополучие) на Рождество должен переступить порог правой ногой, полазником может быть не мужчина, а вол-«дешняк» (правый в ярме); невеста, впервые вступающая в дом жениха, должна переступить порог правой ногой, а человек, отправляющийся в дальнюю дорогу, должен сделать свой первый шаг правой ногой; обуваясь утром, нужно сначала обуть правую ногу, а потом — левую; одеваясь, продеть руку сначала через правый рукав, а затем — левый, ногу — через правую портину, а затем — левую; вытираясь после умывания, вытереть сначала правую руку, а затем — левую; наконец, женщина, начинающая кормить своего ребенка, должна дать ему сначала правую грудь, а затем — левую и т. п. (Зеч. ДЛССНВ, 199—200, Lov. Otok, 186).

С той же целью сохранения и приобретения благополучия в сербских народных представлениях считается необходимым для множества предметов избегать четное число: «...нельзя вносить в дом четное число поленьев, никогда не следует класть под наседку четное число яиц и выводить четное число цыплят и другой птицы; не должно быть четного числа сватов на свадьбе и т. д.» (Фил. ЖОНВН, 207). В этом случае наблюдается связь двух бинарных сочетаний *нечетный* — *четный* и *хороший* — *плохой*. Связь эта в ряде случаев осложняется дополнительными семантическими и функциональными моментами, рассмотрение которых, однако, не имеет прямого отношения к нашей основной проблеме. Тем более что в современном употреблении многие из перечисленных представлений и их связей, не говоря уже о других, не приводимых здесь нами, частично или полностью десемантизированы и имеют характер либо привычек, либо табуизированных действий типа тех, которые известны в нашем быту: нельзя подавать левую руку, нельзя дарить четное число цветов и т. п. «Этимологическая» десемантизация или транссемантизация, т. е. изменение значения, отражается в ряде фразеологизмов типа сербск. «устао на леву ногу», русск. «встал с левой ноги», русск. «сделать левой ногой» и т. п. Деэтимологизировались в славянских языках и диалектах и слова *dexter* — *levus*, образованные на семантической основе противопоставления *bonus* — *malus*. Таковыми являются славянск. *гравъ* — исконно 'прямой', 'справедливый', 'добрый, хороший', а затем 'правый'; *krivъ* исконно 'кривой', 'плохой' (ср. *кривда*), затем 'левый', и др. (подробнее см.: Тол. ГСС, 135—140).

Проделанная нами работа, хотя и базируется на фактах, почерпнутых из значительного числа просмотренных источников, все же имеет предварительный, а не окончательный характер. Трудно ручаться, особенно в условиях работы вне сербских библиотек и архивов, во-первых, за полноту просмотренного и собран-

ного материала, во-вторых, за то, что имеющийся печатный и даже архивный материал отразил всю полноту фактов сербской народной традиции. Так, например, можно предположить, что в сербских народных представлениях должна существовать бинарная оппозиция *здоровый — больной*, связанная с оппозицией *правый — левый*. Об этом свидетельствует факт, отмеченный в соседней, македонской традиции. В районе гор. Гевгелия крестьяне предполагали, что трепетание левого глаза — к болезни, а правого — к здоровью, к добру («на árno e» — Тан. СНОЃК, 247). Не исключена возможность наличия в сербской традиции и оппозиции *старший — младший*, связанной с парой *правый — левый* или какой-либо иной.

Кроме пар *здоровый — больной* и *старший — младший*, которые отмечены в качестве «древнеславянских» в таблице двоичных противопоставлений В. В. Иванова и В. Н. Топорова, нами не обнаружены в сербской традиции, в прямой или опосредственной связи с другими парами, пары: *южный — северный*, *красный (белый) — черный*, *свет — тьма*, *небо — земля*, *огонь — вода*, *земля — вода*, *суша — море*, *весна — зима*, также приводимые в указанной таблице. Следует отметить, что сам характер парных противопоставлений *небо — земля* или *огонь — вода* иной, чем бинарных оппозиций *правый — левый* и *мужской — женский*. В первом случае обнаруживается корреляция стихий (*огонь — вода*), пространственных сфер (*суша — море*) и т. п., во втором — корреляция качественных или относительных признаков. Эти корреляции принципиально различны, и это различие определяется не только и не столько логическим путем, сколько путем исследования фольклорно-этнографического материала конкретных систем (точнее, подсистем) народной культуры. На рассмотренном нами материале второй тип корреляций не обнаруживает такого вида связей, которые характерны для первого типа и описаны нами. Это ставит вопрос о характере и разнообразиях семиотических бинарных представлений, который бы следовало рассматривать отдельно, в специальной работе.

Изложенный материал показывает, что наибольшее число связей имеют две бинарные корреляции по ориентации в пространстве и по полу: *правый — левый* (6 связей) и *мужской — женский* (10 связей). Сами эти бинарные корреляции взаимно связаны, их можно считать основными.

Основная пространственная ориентация *правый — левый* связана с другим пространственным признаком: *внутренний — внешний* (IV) и с признаком *ближний — дальний* (V), но уже не в пространственном, а в родственном отношении.

Любопытно, что другие пространственные признаки: *верхний — нижний* (VII), *передний — задний* (VIII), *восточный — западный* (XII), а также *входной — выходной* (IX), *продольный — поперечный* (X) — связаны с парой *мужской — женский*. Сюда же следует отнести и пару *дом — лес* (XVII), связанную с корреляцией *мужской — женский*.

Пара *мужской — женский* соотносится и с парой временных признаков *ранний — поздний* (XII), с парой счетных (цифровых) признаков *нечетный — четный* (XIII), наконец, с важной в мифологическом отношении оппозицией *лицевой — нелицевой* (XI) и с оппозицией *вино — вода* (XVI).

Бинарная пространственная оппозиция *правый — левый* связана с качественными оппозициями *хороший — плохой* (II), *позитивный — негативный* (III), *живой — мертвый* (IV).

Таким образом, вне связи с оппозицией *правый — левый* и *мужской — женский* оказываются лишь две пары оппозиций: пары *живой — мертвый* : *солнце — месяц* (XV) и *восточный — западный* : *хороший — плохой* (XIV). Они, как видно из вышеприведенного материала, соотносятся с двумя основными оппозициями через бинарные связи *правый — левый* : *живой — мертвый* (IV) и *мужской — женский* : *восточный — западный* (XIVa).

Если же в качестве осевой связи принять признаки *хороший — плохой*, то образуется небольшое по составу, но в смысловом отношении довольно компактное семантическое поле: *хороший — плохой*, *правый — левый*, *восточный — западный*, *лицевой — нелицевой*. А если перечислить только вторые члены оппозиций, то получится ряд: *плохой*, *левый*, *западный*, *нелицевой*. В связи с этим можно было бы сделать ряд чисто лингвистических наблюдений, подтверждающих эту связь. Ср. хотя бы русские примеры *левая сторона* 'изнанка', *левая работа* 'плохая работа', диал. *левый черт* и т. п.

Остановимся кратко на анализе обрядов, ситуаций и условий, в которых обнаруживаются и эксплицитно, а не имплицитно выражаются интересующие нас связи. Все эти условия и ситуации можно подразделить на обрядовые и бытовые. По другому параметру они делятся также на две группы: во-первых, знамения, явления, наблюдаемые *ante factum*, на основе которых можно предугадывать, предсказывать будущие результаты (пол ребенка, пол покойника и т. д.), и, во-вторых, на действия, которые производятся *post factum*, в зависимости от результата происшедшего (снятие правых или левых колес телеги, двукратный или трехкратный звон в колокол сообразно с полом покойника и т. п.). Наблюдения за знамениями и предсказания *ante factum* производятся, как правило, в период исполнения других обрядовых действий или накануне, в преддверии этих действий, в то время как действия *post factum* могут считаться завершающими действиями самого обряда.

Весьма любопытен и характер обрядов, точнее, обрядового времени, обрядовой поры, когда обнаруживаются интересующие нас связи семиотических бинарных оппозиций. Это, как правило, обряды, функционально «переходные», обеспечивающие, согласно архаическим народным представлениям, переход из одного состояния в другое (по принятому в науке французскому термину *rites de passage*). Чаще всего, как видно из приведенных примеров, предсказания делались в пору перед родинным обрядом, в пору

беременности или родов (Ia, б, VI, VIA, VII, VIII), перед погребальным обрядом, после агонии (Iв, X), в некоторых случаях во время свадебного обряда (Id, VI) и перед Новым годом, в первый день Нового года (XI, XIA). Но предсказания или «выяснения» могут быть сделаны во время заговора или магии, целью которой и является выяснение разных обстоятельств или исхода болезни и т. п. (Iж, IV), наконец, при обычных бытовых условиях и в необрядовое время (Iе, IIа, б, III).

Предсказания в бытовых условиях связаны почти исключительно с «трепетанием» («игра») глаза или звоном («зујање») в ушах.

Наконец, в одном случае связь обнаруживается при расстановке действующих лиц в обряде (IX).

Все эти факты укрепляют наше представление о том, что связи семиотических бинарных оппозиций глубоко сакральны и что они обнаруживаются преимущественно в обрядах, исполняемых в переломную, рубежную, «межевую» пору жизни человека, режэ — человеческого социума, как и в переломную, «межевую» пору суток, чаще всего на утренней и вечерней заре, производятся заговоры и сопровождающие их ритуальные действия. Взаимные связи семиотических бинарных оппозиций проявляются в ограниченных, преимущественно ритуальных условиях, в рамках, определенных временем, местом и лицами, причастными к тем или иным ситуациям. Эти ситуации строго лимитированы, и вне их описанные мифологические представления или нейтрализуются, или вообще не проявляются. Такая лимитированность и устойчивость границ функционирования рассмотренных представлений и их связей подтверждаются весьма сходным, часто идентичным изложенному материалом других близкородственных, прежде всего славянских, традиций. Но такое сравнительное рассмотрение должно быть предметом отдельной работы.

Ограниченность сфер функционирования рассмотренных бинарных оппозиций заставляет усомниться в том, что вся система славянских мифологических представлений построена на основных содержательных двоичных противопоставлениях, подобных рассмотренным, как это изложено в статье «Славянская мифология» В. В. Иванова и В. Н. Топорова, опубликованной во втором томе «Мифов народов мира» (М., 1982, с. 452—453). Надо полагать, что структура древнеславянских воззрений и славянской мифологии значительно сложнее и более многопланова, чем мы это себе часто представляем.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Вас. НПС — *Васильевич А.* Из народных празноверица у Сврлигу.— Босанска Вила, Сарајево, 1897, XII.  
Врч. ТГНС — *Врчевић В. С.* Три главне народне свечаности. Божић, Крсно име и свадба. Панчево, 1883.  
Грб. СНОСБ — *Грбић С. М.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког.— СЕЗБ. Београд, 1909, XIV.

- Грђ. Бјел. НГ — *Грђић-Бјелокосић Л.* Народна гатања. — Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево, 1896, књ. VIII.
- Драг. НП — *Драгићевећ Т.* Народне празноверце. — Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево, 1907, књ. XIX.
- Дуч. ЖОПР — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча. — СЕЗБ. Београд, 1931, XLVIII.
- Ђорђ. ЖОНЛМ — *Ђорђевић Др. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. — СЕЗБ. Београд, 1958, LXX.
- Ђорђ. Деца — *Ђорђевић Т. Р.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941.
- Ђорђ. НСОЈС — *Ђорђевић Т. Р.* Неколики самртни обичаји у Јужних Словена. — Годишњица Николе Чушића. Београд, 1938, књ. XLVII, с. 246—292.
- Зеч. ДЛССНВ — *Зечевић С.* Десна и лева страна у српском народном веровању. — Гласник етнографског музеја у Београду. Београд, 1963, књ. 26, с. 195—201.
- Кос. НОР — *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави. — Гласник етнографског музеја у Београду. Београд, 1965—1966, књ. 28/29, с. 191—218.
- Кул. НВМОБН — *Кулишић Ш.* Народна веровања и мањи обичаји из Босанске Крајине. — Етнологија. Скопље, 1940, св. I, с. 51—55.
- Миј. НМССЛТ — *Мијатовић М.* Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу. — СЕЗБ. Београд, 1909, XIII, с. 259—482.
- Мил. ЖСС — *Милићевић М. Т.* Живот Срба сељака. СЕЗБ. Београд, 1894, I.
- Мил. СНОСХ — *Милосављевић С. М.* Српски народни обичаји из среза Хомолског. — СЕЗБ. Београд, 1914, XIX, с. 1—442.
- Мић. ЖОП — *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца. — СЕЗБ. Београд, 1952, LXV.
- Нуш. Косово — *Нушић Б.* Косово, опис земље и народа. Нови Сад, 1902, св. I.
- Пав. ЖОНКЈ — *Павловић Ј. М.* Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији. — СЕЗБ. Београд, 1921, XX.
- Пет. ЖОНГ — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи. — СЕЗБ. Београд, 1948, LVIII.
- Пећо ОВБ — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне. — СЕЗБ. Београд, 1925, XXXII, с. 359—386.
- Рад. ПНПВ — *Радосављевић М. М.* Прилог народној педагогији и веровању. — Босанска Вила. Сарајево, 1899, књ. XIV.
- СЕЗБ. — Српски Етнографски Зборник. Београд, 1894 —.
- Спер. Треп. — *Сперанский М.* Из истории отреченной литературы. II. Третьякники. — Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1899. СХХХI.
- Тан. СНОТЈК — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кози. — СЕЗБ. Београд, 1927, XL.
- Тол. ГСС — *Толстой Н. И.* Из географии славянских слов: 3. правый — левый; 4. хорохориться; 5. класть. — В кн. Общеславянский лингвистический атлас. М., 1965, с. 133—147.
- Трој. Ватра — *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српског народа. — СЕЗБ. Београд, 1930, XLV.
- Трој. ПИСН — *Тројановић С.* Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи. — СЕЗБ. Београд, 1925, LII.
- Фил. ЖОНВН — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахци. — СЕЗБ. — Београд, 1949, LXI.
- Fil. Maj. — *Filipović M. S.* Majeveica s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba. Sarajevo, 1969.
- Fil. PEPSB — *Filipović M. S.* Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969.
- Lov. Otok — *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji. Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena, 1897, II, s. 91—459.
- Vlah. OVPNJ — *Vlahović P.* Običaji, verovanja i praznovrice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.



# ОБ ОДНОМ АРХАИЧНОМ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ ЭЛЕМЕНТЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ — \*SVĚT-

---

В. Н. ТОПОРОВ

Положение о связи языка и культуры — и в общем и в частных проявлениях — вряд ли может вызвать у кого-нибудь возражения. Более того, в настоящее время едва ли многие усомнятся в обоюдном характере этой связи, реализующейся как *взаимозависимость* языковой и культурных сфер и соответствующих их элементов. Эта взаимозависимость осуществляется во всей зоне контактов языка и культуры, и поэтому логически крайние полюса этой ситуации практически являются и наиболее типичными случаями взаимодействия этих двух сфер. Ср., с одной стороны, язык как основа культуры, ее строительный материал, демиург существеннейших ее частей, определяющий некоторые важные параметры культуры, форму ее выражения и мотивировки ее смыслов, наконец, язык как деятельный участник развития культуры и, с другой стороны, императивы культуры, предписывающие языку специфические сферы употребления, намечающие функциональные рамки, ставящие перед ним новые задания, и — как результат — «культурный» слой языка как фиксация в нем отложений культуры, охватывающих в широкой перспективе весь язык.

В этой статье предстоит остановиться на одном частном, хотя и очень важном аспекте этой взаимосвязи, определяемом некими фундаментальными особенностями языка, которые приобретают особое значение в связи с ситуациями, существенными уже для характеристики феноменов культуры. Эти особенности проявляют себя прежде всего в той роли, которую играет язык в сохранении *архаизмов* (последние в ряде случаев позволяют восстановить некоторые черты внеязыковой реалии, денотата, утраченного в ходе исторического развития или кардинально преобразованного); в семантическом «*картировании*» внеположенного языку мира, предопределяющем языковую детерминированность «внешнего» мира (ср. гипотезу Сепира — Уорфа); в выявлении *внутренней формы* слова и, следовательно, в выдвигании семантических *мотивировок* того или иного понятия («*принципы называния*»). Здесь же уместно указать еще на одну особенность языка, имеющую непосредственное отношение к теме «язык и культура», но обычно игнорируемую. Речь идет о принципиальной ограниченности взгляда «*сверху*» (из сегодняшнего дня) на любое исторически развивающееся явление, берущее начало достаточно глубоко и предполагающее опре-

деленный уровень сложности развития. Эта ограниченность связана прежде всего с тем, что некоторые более ранние состояния (конфигурации элементов) оказываются полностью «переработанными» в процессе развития и поэтому недоступными (невосстановимыми) даже для самых тонких методов исследования. Язык в известной степени помогает преодолеть эту ограниченность за счет того, что в нем сохраняются некоторые элементы, дающие основание для применения методов более глубокого проникновения в прошлое. Две особенности языка заслуживают в этой связи пристального внимания — системность и возможность более чем одним образом отражать некую подлежащую реконструкции исходную ситуацию. Первая особенность образует основание (почву) для так называемой «внутренней» реконструкции: каждый «сбой» в норме, каждая лакуна в системе сигнализирует о некоей «горячей» или, наоборот, «холодной» (мертвой) точках, которые позволяют заглянуть или в источник зарождения новых звеньев системы, или в последний участок сошедшего на нет фрагмента старой системы. В этом последнем случае возникает возможность, пользуясь внутренними показаниями данного языка, проникнуть (хотя бы отчасти) в предыдущее состояние языковой системы. Вторая особенность, проявляющаяся лишь в том случае, когда некое исходное состояние отражено двумя или более независимыми друг от друга образами (ситуация родственных языков, восходящих к единому общему источнику), предполагает неравномерность отражения исходного состояния в разных версиях его образов, разную сохранность информации об этом исходном состоянии. Благодаря этому то, что не видно (потеряно) в данной языковой традиции, может быть увидено в другой, родственной ей традиции, оказывающейся в отношении данного явления более консервативной. В подобных случаях исследователь обретает как бы дополнительную позицию, с которой открывается новая точка зрения — взгляд «с низу» (хотя, конечно, и частичный), позволяющий не просто проникнуть в предысторию данного явления, но именно увидеть «снизу» конфигурацию элементов, предшествующую реально зафиксированной и данную в динамике (ср. образ «черешков» в концепции развития у Тейяра де Шардена). Любое сравнительно-историческое исследование языка, между прочим, важно именно тем, что оно ориентировано на поиск таких «черешков» (в ходе развития трансформируемых «начал») и на определение направления их развития. Естественно, что подобные исследования проливают свет и на генезис языковой формы выражения соответствующего внеязыкового объекта.

И еще одно разъяснение, существенное в связи с темой этой статьи. Существуют такие важные понятия-слова, которые, возникнув в некую более раннюю эпоху и пережив самые острые кризисы в ходе развития языка, культуры, идеологии, тем не менее продолжают «работать» до конца с достаточно высоким коэффициентом полезного действия. В каждую эпоху они равным обра-

зом органично укоренены в языке и в культуре, не оставляя практически каких-либо зазоров и лакун. Часто вокруг таких понятий-слов вырастает разветвленная сеть идей. В подобных случаях задача проникновения к истокам явления оказывается предельно трудной. Но, даже когда удастся «пробиться» тем или иным путем к истокам, восстанавливаемая картина, которая может быть очень цельной и правдоподобной и, более того, неопровержимой с точки зрения доступных критериев, тем не менее принципиально неполна из-за того, что лишена поставленного ей в соответствие субъекта языка. Только он может быть полноправным интерпретатором восстанавливаемой картины, но реконструировать этот субъект весьма трудно. Наиболее очевидный подход к решению этой задачи — нахождение семантических мотивировок обозначения данного понятия, которые были актуальны для языкового сознания реконструируемой эпохи. И роль языка в решении этой задачи очень велика: за тем, что для современного языкового сознания нейтрально, немотивированно, автоматически, можно вскрыть ситуацию, принадлежащую творческой ономотетической эпохе, когда сознательно выдвигались и реализовались семантические мотивировки. Не менее важно, интересно и поучительно (а практически, как правило, и наиболее целесообразно) обращение к таким ключевым моментам в развитии культуры, когда сталкиваются две системы идей (или даже двух противоположных по замыслу мировоззрений), пользующиеся, однако, одним и тем же языком. Типология языковых преобразований в таких пороговых ситуациях очень разнообразна. То, что говорится далее о понятии, передаваемом элементом *\*svet-*, реализует лишь одну из возможностей. Суть этой ситуации в том, что элемент *\*svet-*, бесспорно очень важный в системе культурных (и социально-религиозных) ценностей предыдущего периода, становится еще более важным в последующий период — притом сами эти периоды и на официальной поверхности, и в значительной степени в сознании людей этого переломного времени резко противоположны друг другу, а перешедшее из одного периода в другой *\*svet-* принадлежит к наиболее идеологически определенным и диагностически важным понятиям, приближающимся к терминам. Как правило, подобное сохранение (удержание) и дальнейшее развитие термина возможны лишь при том условии, что старое понятие, кодируемое соответствующим языковым элементом, вводится в такой более широкий (или более интенсивный) контекст, в котором оно может изменять (расширять или специализировать) свое значение, ни в коем случае не порывая связи с исходным. В этом случае слово как бы обретает новую сферу употребления (применения), где старое значение видоизменяется, но сохраняет свой исходный семантический принцип. И здесь, на стыке двух эпох (в данном случае языческой и христианской), существенна не только возможность двойного употребления *\*svet-* (так сказать, «языческого» и «христианского», отвечающая ситуации

д в о е в е р и я), сколько формирование («кристаллизация») нового элемента языка, суммирующего, или, точнее, «умножающего» (ср. теоретико-множественное произведение), старую и новую ситуацию. Новая единица языка устроена так, что, не порывая связи с исходным ядром, представляет это последнее как частный случай общего значения, как реализацию одной из возможностей. Этот тип языковых изменений в указанных условиях говорит уже не столько о программирующей роли языка в отношении «внешнего» мира, «действительности», сколько о том, что эти последние выдвигают перед языком новые задания, которые он о б я з а н выполнять, если только он хочет сохранить позицию данного языкового элемента. Тем самым при выработке ключевых понятий культуры язык и культура действуют совместно, заодно, взаимно корректируя и контролируя друг друга в одних случаях, синтезируя свои усилия в общем направлении — в других. Поэтому при анализе таких ключевых понятий культуры (особенно в период их формирования и специализации в новой сфере) особенно важно учитывать как я з ы к о в ы е предпосылки данного понятия, так и его функционирование в сфере самой к у л ь т у р ы. Только взаимное соотнесение фактов этих двух сфер открывает возможность более или менее надежных заключений.

\* \* \*

Попытки определить наиболее существенные черты мировоззрения людей древнерусской эпохи нередко оказываются неудачными именно из-за того, что остается нерешенным вопрос о тех духовных ценностях, которые в свое время не только отчетливо сознавались, но и в значительной степени определяли поведение человека, ориентировавшееся на п о д о б и е неким идеальным образцам. Впрочем, и в тех случаях, когда духовные ценности находятся в центре внимания исследователя, их определение сильно осложняется той «непрямотой» и экстенсивностью, которые с неизбежностью возникают при переходе от различных текстов данной культуры к лежащей в их основе парадигме и от описываемого обычно в этих текстах поведения «смешанного» типа к наиболее глубоким его мотивировкам, иначе говоря — высокой степенью опосредованности источников, имеющих в распоряжении исследователей.

Недавно по другому поводу было высказано мнение, что в основе русского самосознания, как оно складывалось в Киевской Руси в период между 40-ми годами XI в. и 20-ми годами XII в., лежали три тесно связанные друг с другом ключевые идеи-концепции, ставшие со временем своего рода нравственными императивами русской жизни, которые так или иначе учитывались в последующем развитии самосознания, и в частности социальной и религиозной мысли. В первом приближении эти три идеи могут быть сформулированы следующим образом: 1) единство в п р о с т р а н с т в е и в сфере в л а с т и (ср. «Повесть временных лет», а позже «Слово о полку Игореве» как наиболее показательные

тексты, выражающие эту идею)<sup>1</sup>; 2) единство во времени и в духе, т. е. идея духовного преемства (ср. «Слово о законе и благодати» и др.); 3) святость как высший нравственный идеал поведения, как особая жизненная позиция, точнее, особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые *не от мира сего* (ср. тексты о святых страстотерпцах Борисе и Глебе и др.) (см. Топоров, 1985 и др.). Каждая из этих трех идей дала богатые и положительные плоды в русской исторической жизни. Вместе с тем они открывали возможность и для утверждения (а иногда и для развития) иных, на этот раз отрицательных начал. Идея единства в пространстве и в сфере власти имела свое продолжение в тенденции к предельной централизации и гипертрофии авторитарного начала. С идеей преемства в духе не раз в ходе истории связывались излишества и некритичность в опоре на чужое, проявлявшиеся как в поверхностном, неорганическом усвоении чужого наследства («подражательность», «низкопоклонство» и т. п.), так и в пренебрежении к своему, в приписывании ему заниженного статуса, в отказе от «почвы», в забвении исконных начал. Даже идея святости в ее «русском» варианте в разных культурно-исторических контекстах порождала такие явления, как пренебрежение *сим миром* и упование исключительно на *иное царство*, отказ от конструктивной деятельности и веру в спасение на пассивных путях, эсхатологизм и вышедший из-под контроля максимализм, привязанность к крайним ситуациям (спасение через грех, снимаемый покаянием) и эгоистический аспект святости. Следует помнить, что *под знаком должествования* будущее нам открывается вернее и глубже, чем *под знаком ожидания* или *предчувствия*. . . Будущее есть не только нечто взыскиваемое и чаемое, но и нечто творимое. . . Призвание вдохновляет нас именно ответственностью долга. И, неожиданным образом, именно в послушании есть творческая сила, есть рождающая мощь. Своеволие же есть начало расточающее. . .» (Флоровский, 1981, с. 519).

В этой статье предстоит рассмотреть, по сути дела, только один вопрос, зато, бесспорно, исключительной важности — о высшей духовной ценности, каковой является идеал святости (\*svet-) <sup>2</sup>. То, как представляли себе на Руси святость или, если говорить конкретнее и, следовательно, в персоналогическом ракурсе, кого считали на Руси святым, — дает возможность понять ту заданную себе и душевно искомую, вождеваемую и вскармливаемую («взрачиваемую») вопреки всему нравствен-

<sup>1</sup> Ср. также неотделимую для этого времени от идеи единства тему старшинства в княжеской иерархии.

<sup>2</sup> В данном случае, если иметь в виду русскую традицию (ср. *Святая Русь*), существенна не сама оценка реального соответствия «Руси» и выдвигаемого ею перед собой понятия святости, но направленность на святость вопреки всему (безусловный выбор ее), признание ее целью и высшим идеалом, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и вера во всеобщее распространение ее в будущем.

ную высоту, которая полнее и интимнее всего раскрывает суть того, чем было пленено (и в прямом и переносном смысле слова) сознание и чувство человека Древней Руси и что о легло краеугольным камнем в структуру его самосознания. Можно, пожалуй, утверждать, что именно в выработке своего понимания святости русская духовная традиция в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и творческие возможности. Показательно, что даже в Византии, духовной наставнице русской церкви в первые века ее истории, существенным образом не понимали те основания, которые выдвигались русской стороной при попытках канонизации святых. То же в значительной степени относится и к оценке русского понимания святости в религиозном сознании Запада. Впрочем, и в литературе последнего времени, посвященной истории Руси вплоть до рубежа XVII—XVIII вв., практически нет работ, в которых эксплицитно рассматривались бы такие основополагающие категории русской жизни того времени, ставшие своеобразными идеологическими знаками, как святость (и священство), царство, земство («мир»). Роль этих трех элементов и воплощающих их сил в истории Руси исключительна, а понимание их чаще всего остается на низком уровне, в лучшем случае приближенно, и почти всегда исходит из наиболее экстенсивных характеристик, заимствуемых к тому же нередко из более поздней эпохи. Необходима целая серия исследований, которые позволили бы исторически точно определить суть этих категорий, особенности их функционирования и результаты взаимодействия соответствующих сил. Пока этого не сделано, трудно понять многие важные явления русской истории XVI—XVII вв. (не говоря уж о древней Руси), как, например, те сложные взаимоотношения между священством и царством (ср. излюбленный тезис патриарха Никона: «Священство всюду пречестнейше есть царства» — и противоположный взгляд, вскоре ставший практически официальным), между царством и земством. *Spiritus movens* каждой из участвующих в этом взаимодействии сил неизбежно ускользает от внимания исследователей, как только они пытаются свести эти категории к исключительно формальной сфере или изучать их только в прагматическом плане. При всей неясности ряда важных аспектов темы взаимоотношения указанных трех сфер некоторые существенные положения, о которых необходимо помнить в дальнейшем, кажутся несомненными. Среди них особо следует выделить: 1) связь святости, царства и земства с трехфункциональной схемой, исследованной Дюмезилем; 2) доминирующее положение святости в этой схеме; 3) невозможность ограничения «священного» только святостью *sensu stricto*, присутствие его и в царстве и в земстве<sup>3</sup>; 4) «священный» характер всего этого трехчленного космоса русской жизни — святости, царства, земства.

---

<sup>3</sup> Ср., с одной стороны, *мир свят*, *Святая Русь* и т. п., с другой — тезис о священном характере царской власти. «Священные» основы последней

В свете сказанного выше об отношении языка и культуры естественно начать исследование категории с в я т о с т и с определе- ния ее языковых предпосылок <sup>4</sup>. Выявлению специфики древне- русской (собственно славянской) ситуации — как в том, что было унаследовано из более древних индоевропейских источников, так и в том, что было развито самостоятельно, — благоприят- ствуют т р и важных обстоятельства, каждое из которых создает «свой» фон, позволяющий рельефней выделить при сравнении с ним славянский вариант развития элемента *\*svet-*. П е р в о е из этих обстоятельств заключается в наличии целого ряда индо- европейских языковых традиций, в которых сохраняются эле- менты, родственные слав. *\*svet-* и, следовательно, восходящие к единому источнику — и.-евр. *\*k'uen-(to-)*. В ареальном отно- шении эти традиции (языковые группы) образуют длинную полосу, пересекающую значительнейшую часть Евразии по диагонали с северо-запада на юго-восток (германские, балтийские, славян- ские, иранские, индийские, тохарский языки) <sup>5</sup>. При этом наибо- лее показательными являются с р е д и н н ы е звенья этой цепи — балтийские, славянские, иранские языки. Собственно говоря, только в них рефлексy и.-евр. *\*k'uen-to-* институализи- ровались как клишированное обозначение с в я т о г о, с в я щ е н н о г о; периферийные звенья цепи, сохраняющие подчас очень важные архаизмы в развитии этого индоевропейского элемента, тем не менее не работали в нем значения, отсылающего непо- средственно к святости. В т о р о е обстоятельство состоит в том, что в первых переводных христианских текстах славянской куль- турной традиции именно элементом *\*svet-* регулярно передава- лись обозначения идеи святости в языках, на которых были напи- саны тексты, послужившие источником первых славянских пере- водов, а именно греч. *ἱερός* и *ἅγιος*, лат. *sacer* и *sanctus* (иногда

---

достаточно хорошо выяснены применительно к архаичным («примитивным») коллективам и к большим раннеисторическим монархиям (ср., напр.: Christensen, 1918—1934; Labat, 1931; Johnson, 1935; Hockart, 1936 (1970); Naumann, 1938; Engnell, 1943; Widengren, 1947; Evans-Pritchard, 1948; Beumann, 1948; Frankfort et al., 1949 (1984); Höfler, 1952; 1954; Nauck, 1954; Schlesinger, 1954; Vries, 1956; Frankfort, 1958; L'Orange, 1953; Tucci, 1955; James, 1955; Ström, 1959; La Regaliti Sacra, 1959; Eliade, 1959; Bloch, 1961; Bernhardt, 1961; Kutsch, 1963; Czeglédy, 1966; Wolfram, 1968; Zandee, 1971; и др.). Некоторые существенные аспекты царской власти на русском материале стали предметом изучения в работах послед- них лет (см.: Успенский, 1976; 1982; Панченко, Успенский, 1983).

<sup>4</sup> В связи с общей проблемой влияния языка на разные проявления челове- ческой культуры современный исследователь пишет: «Представляется, что именно исследование религиозного сознания в этом плане может быть наиболее показательно — как в силу его относительной устойчивости и фиксированности, так и в связи с каноническим характером и ограниченным объемом формирующих его текстов» (Успенский, 1969, с. 159). Ср. также противоположный подход — Буслаев, 1848; и др.

<sup>5</sup> Алб. *shënjtë, shënjt, shënjtor* 'святой' не принадлежит к исконным элементам.

\*svet- соответствует другим греческим и латинским словам, по необходимости, однако, включающим в свой состав корни указанных слов). Последовательность в отказе от заимствования греческих или латинских слов для обозначения идеи святости предполагает высокую степень языковой и культурно-религиозной сознательности и должна расцениваться как диагностически очень важная особенность славянского выбора в обозначении этой идеи. Третье обстоятельство, выделяющее славянские (и балтийские) языки среди большинства других, связано с отсутствием в них двух терминов для обозначения разных аспектов святости (возможно, более точно было бы говорить о неизвестности в славянских и балтийских культурно-языковых традициях подобного двойного обозначения или, по меньшей мере, о смазанности, почти полной завуалированности его), в то время как другие языки (и соответственно — культуры) различают святое — положительное как связанное с присутствием в нем божественного начала и святое — отрицательное, связанное с запретом для человека входить с ним в контакт (Benveniste, 1973, с. 445—469); ср. греч. *ἱερός* : *ἄγιος*, лат. *sacer* : *sanctus*, гот. *hails* : *weihs*, авест. *spanta-* : *yaozđāta-*.

Эти уточнения, касающиеся слав. \*svet- и выделяющие его на языковом и культурном фоне других традиций, существенно конкретизируются при определении места \*svet- в общей схеме развития и.-евр. \*k'ṣen-to-. Но при этом исследователю слав. \*svet- приходится считаться с тем, что для выражения нового для славян христианского понятия святости использовалось слово, которое уже в предыдущую, языческую эпоху выступало как сакрально отмеченный элемент словаря (свят- < \*svet- < \*svent- < \*k'ṣen-to-), и что сохранявшаяся на Руси в XI—XII вв. (и, конечно, в значительной степени и позже) ситуация двоеверия создавала условия для взаимодействия понятия святости, унаследованного из архаичной мифопоэтической традиции, с соответствующим понятием христианских текстов — при том что оба эти понятия заметно расходились между собой и — более того — были, несомненно, объектами попыток противопоставления их друг другу (христианская идея святости как отказ от языческого представления о святости, как преодоление его, как нечто принципиально новое).

Наиболее вероятное и сходное значение элемента \*svet-, с помощью которого передавалась идея святости, определяется благодаря соответствиям этому элементу в тех родственных языках, где представлена целая группа слов, объединенная общим корнем. При этом важным оказывается наличие глагола, соответствующего рефлексу и.-евр. \*k'ṣen-to-, но независимого от него (слав. \*svetiti — вторичный глагол, производный от \*svetъ), а также выявление разных ступеней чередования в продолжениях и.-евр. \*k'ṣen-. В обоих этих отношениях преимущественное значение играют индоевропейские факты. Среди древнеиндийских данных особое внимание должно быть привлечено



к форме *śvāntā-*, дважды отмеченной в «Ригведе» и входящей в довольно обширную семью слов, производных от глагола *śū-* (*śvā-*) 'вспухать, набухать, возрастать', *śváyati* (в связи с разными вариантами звукового вида корня ср. *śuśāva*, *śūśuvus*. Perf., *śūyat*, *aśvat*. Aor., *śvayīṣyati*. Fut., а также *sūnā-*, *śośu-*, *śvāyāya-* и др.) — *śāvas* 'сила, мощь', *śāva-*, *sāva-* 'молодое животное' (растущее), *śāvīra-* 'сильный', *śūra-* 'герой', *śunā-* 'рост, возрастание, расцвет, цветение'; 'счастье, благо' и т. п. (см. Grassmann, 1955, s. vv.; Whitney, 1885, с. 175—176; Bailey, 1967, с. 138; KEWAi., s. vv.; и др.). Соотношение *śváyati* : *śvāntā-* и учет других слов того же корня не только снимают старое предположение Грассмана о значении вед. *śvāntā-* — 'hülfreich', 'befreundet' — и в связи этого слова с корнем *\*ś'am-* — *\*sam-* 'успокаивать', но и не позволяют согласиться с замечанием Майрхофера об этом слове («nicht sicher bestimmt». KEWAi. Bd. 4, с. 404). Из ряда аргументов в пользу происхождения *śvāntā-* из и.-евр. *\*k'uen-to-* и его связи со слав. *\*svet-* достаточно привести один. На основании фрагмента *abhī śvāntām mṛsate nāndyē mudē*. RV I, 145, 4 'она [scil. жертвенная ложка] набухающего [scil. — огонь] ласкает для удовольствия, для радости'<sup>6</sup> реконструируется сочетание *\*śvāntā-* & *\*agnī-* 'набухающий, увеличивающийся, возрастающий огонь' (пример взят из гимна, посвященного Агни; рост, возрастание, распространение Агни-огня, набирание им силы и мощи — постоянные мотивы, связанные с этим божеством; ср. RV I, 1, 8; II, 2, 4; 4, 4; III, 1, 8; 7, 6; IV, 3, 6; 5, 1; 7, 11; V, 3, 10, 12; 27, 2; 44, 5; VI, 9, 4; VIII, 60, 12 или II, 4, 7; 10, 4; III, 18, 2; 1, 7; 54, 1; IV, 7, 10; V, 8, 7; 28, 3; VI, 12, 3 и т. п.). Это реконструируемое сочетание *\*śvāntā-* & *\*agnī-* в точности соответствует подобному фразеологическому сочетанию, обозначающему особым образом полученный сакральный огонь в славянской и балтийской традиции; ср. рус. *святѡй огѡнь* (< *\*svet-* & *\*ognь*), лит. *šveĩtas ugnis*, прус. (ятвяжск.) *schwante panicke*, Voc. и т. п., где *святѡй*, *šveĩtas*, *schwante* для определенного периода должны, видимо, трактоваться по аналогии с вед. *śvāntā-* (ср. также с.-хорв. *света (жива) ватра* при скифск. Ψευδαρτάκη=осет. *fscend-art* '(место) священного огня' и т. п.). Второй пример употребления *śvāntā-*, может быть, менее эффектен, но, по существу, не менее показателен, чем первый, хотя и содержит ряд неясностей. Речь идет о стихе из RV X, 61, 21, находящемся в гимне всем богам и относящемся как раз к Агни, который появляется в этом гимне и несколько раньше (*bhārgo ha nāmotā... agnīr ha nāmotā jātā-redāh...* 14 'имя его — блеск... Агни — имя его и Джатаведас...'): *ādāhā gāva ūpamātīm k andyā ānu śvāntāsy a kāsya cit pareyuh | śrudhī tram sudraviṇo nas trām yā āśvaghñāsya vārṛdhe sūnfiābhiḥ*: 'Тогда ушли коровы девицы по просьбе некоего процветаю-

<sup>6</sup> Естественно возникающие эротические ассоциации подкрепляются двумя типовыми характеристиками, которыми снабжается *repis* в загадках, — набухание (возрастание) и его подобие огню.

щегоо. | Слушай ты нас, о обладатель прекрасных богатств. Принеси ты жертвы. Я усилился от милости Ашвагхны'. Наличие в стихах, связанных с Агни, мотива процветания, т. е. возрастания в богатстве, силе, и почти синонимичного ему мотива роста-усиления, при том что первый мотив кодируется тем же элементом *śvāntā-*, очень показательно. Но, вероятно, еще важнее, что *śvāntā-* в этом случае (в отличие от I, 145, 4) относится уже к обозначению некоего персонажа, который характеризуется принадлежностью к определенному высокому и положительному статусу (ср. *святѡй*). Следует подчеркнуть, что эта характеристика согласуется с семантикой исходного глагола, но остается недостаточно определенной в плане отнесения ее к физической или духовной сфере.

Данные иранских языков (в отличие от ведийских, которые в ряде отношений находятся на грани реконструкции)<sup>7</sup> несравненно многочисленнее и разнообразнее и в целом ряде случаев позволяют прояснить или дополнить славянскую ситуацию с *\*svet-*. Вместе с тем иранские рефлексy и.-евр. *\*k'uen-to-* (в противоположность исключительно единой и целостной картине в балтийских и славянских языках) распределены очень неравномерно. И эта неравномерность проявляется в том, как представлены отражения этого слова по отдельным иранским языкам в пространстве (в разных частях иранского ареала), во времени (в истории иранских языков, в разные его периоды). То же можно сказать о различиях между соответствующими иранскими словами в значении. Обращает на себя внимание, что достаточное количество фактов, относящихся к продолжениям и.-евр. *\*k'uen-to-* в иранских языках, отмечено только в авестийском и хотан-сакском языках; что только в авестийском (и отчасти в хотан-сакском) соответствующее слово надежно фиксирует значение 'святѡй'; что это слово ограничено (за минимальными исключениями) восточноиранскими языками (и соответственно восточноиранским ареалом); что оно встречается почти исключительно в старых текстах (древне- и среднеиранских) и практически отсутствует в современных иранских языках.

Наиболее ценны данные, содержащиеся в тексте «Авесты». Они отражают разные морфонологические, морфологические, словообразовательные и категориальные (классы слов) возможности отражений и.-евр. *\*k'uen-to-*. Ср. прежде всего *spənta-* 'святѡй', *spəništa-*, *spəntō.təma-*. Superl., *spanah-* 'святѡсть', *spanahvant-* 'святѡй', *spanyah-*, *spainyah-*. Compar.; ср. также сложные Adj. типа *spəntō.mainyav-*, *spəntō.xratav-*, *spəntō.dāta-*, *spəntō.frasan-* и др. Наконец, к этой же семье слов надо отнести и глагол *spā(y)-* 'набухать, увеличиваться' и т. п. (ср. вед. *śvāyati*) с производными

<sup>7</sup> Можно напомнить, что *śvāntā-* все-таки никогда не обозначает святого, но лишь носителя таких качеств, обладание которыми образует своего рода субстрат святости. Для обозначения святого, священного, «чистого» используются другие слова (*punya-*, *pavitra-*, *siddha-*).

от него словами типа *spayaδra-* 'цветение, расцвет', 'успех, счастье'. Отделение этого глагола от *spənta-*, едва ли корректное и для языка Авесты (см. теперь Humbach, 1959, II, с. 64), тем более несостоятельно в историческом плане (ср. выше о сходной ведийской ситуации) и обязано своим происхождением инерции (ср. Pokorny, I, с. 593, 630), заставляющей проходить мимо морфонологических тонкостей и данных семантики и фразеологии. Очень показательна картина употребления авест. *spənta-* в текстах. Это прилагательное, широко представленное и в гатах, и в младоавестийских частях, относится равным образом и к богам (Ахура, Мазда, Армат; ср. также *aməša-*, *mainyav-*, и др.), и к людям. Ср.; с одной стороны, *yam čistim aša mantā spəntō mazdā ahurō*. Y. 51, 16; 29, 7; 48, 3 (ср. еще Y. 43, 5; 4; 46, 9 и др.); *frō spəntā ārmaitē aša daēnā fradaxšaya*. Y. 33, 13; *spəntam ārmaitīm vaxuhīm vərənē*. Y. 12, 2; *ašam at vahištəm... hyat spəntəm aməšəm*. Y. 37, 4 (ср. 39, 3); *spəntā mainyū vahištācā manayhā... šyaodanācā vacan-hācā*. Y. 47, 1 (ср. 47, 6; 5, 43, 6; 44, 7; 45, 6 и др.) и т. п. и, с другой стороны, *yā nā arəzūš savanhō paθō sīšōit...* *arədrō θwāvqs hūzəntušə spəntō mazdā*. Y. 43, 4; *hvō zī aša spəntō irixtəm...* *hārō mainyū ahūm. biš urvāθō*. Y. 44, 2 (ср. 48, 7 и др.); характерно употребление элемента *spənta-* в собственных именах людей — *spənto-xratav-* (Yt. 13, 115), собств. — 'обладающий святым разумом (волей)', *spəntōδāta-* (Yt. 13, 103) 'созданный святым' и т. п. (Bartholomae, 1904, 1618—1622; ср. 1612). Возможно отнесение слова *spənta-* и к богам и к людям и, более того, включение этого элемента в состав имен собственных (помимо только что названных имен людей; ср. *Spəntā Armaitī*, *Spəntō Mainyūš*). В этом отношении иранская ситуация очень напоминает славянскую [ср., с одной стороны, \**svet-* & \**bog-* (ср. \**svetъ*ъ Bože в обращениях) — \**svet-* & \**čъlověk-*, а с другой — \**Svetovitъ* (бог) — \**Svetoslavъ* (человек)]. Особенно показательно, что божества, составляющие целый класс, могут обозначаться как «святые» (*spənta-*) — *Aməša Spəntā*, букв. 'бессмертные святые', группа из шести (или семи) божеств, выступающих как единство (Geiger, 1916; Colpe, 1973; ср. Амшаспанд в среднеперсидский период). Подобная связь бессмертия и святости и само понимание святости как формы бессмертия также близки русской духовной традиции, где эта тема получила отражение уже в ранних текстах. И еще одну важную особенность, связанную с элементом *spənta-*, фиксируют тексты, составляющие Авесту. Речь идет о круге слов, определяемых этим эпитетом. В связи с параллелями из других индоевропейских языков, в частности славянских, уместно подчеркнуть два типа сочетаний, в которые входит *spənta-*. Первый тип определяется обозначением «святого огня» — *spənta-* & *āt(a)r-/āθr-* (ср. *ātrəm spəništəm yazamaide*. Y. 17, 11 'мы почитаем святейший огонь', имеется в виду один из пяти видов огня); ср. выше точные параллели в виде осет. *fəænd-art* (возможно, скифск. Ψευδαρτάη), с.-хорв. *света ватра* (может быть, алб. *shën-vatër* 'святой очаг',

где *vatēr* из иранск. *ātr-*); не говоря о менее полных совпадениях в этой формуле. Второй тип сочетаний предполагает связь *spənta-* со словами, относящимися к обозначению разных форм психоментальной деятельности и ее результатов. Особенно показательны сочетания со словами, восходящими — прямо или опосредствованно — к и.-евр. *\*men-* (*\*k'uen-to-* & *\*men-*); ср. авест. *spənta-* & *mainyav-* — сочетание, лежащее в основе имени одного из «бессмертных святых», персонифицированного Святого Духа Спэнта Майнью, творческой ипостаси Ахурамазды. Но этот же элемент *man-* / *main-* (< *\*men-*) сочетается с эпитетом *spənta-* и в осложненном виде. Ср. *spənta-* & (/ *ahura-* / *mazdāh-* < *\*man/d/-dhā-*) и *spənta-* & (*ār-mati-* < *\*mṛ-ti-*, к *man-* < *\*men-*, ср.: *arəm;* *matay-*. Pursišniha 25, о правой мысли) как обозначения двух других важных персонажей иранского пантеона (о последнем из них см. также ниже). Подобный же блок (*spənta-* & *man-*) скрывается и в сочетании эпитета *spənta-* с обозначением слова — *maqra-* (др.-инд. *māntra-*), часто святого, магического, колдовского, заклинательного; ср. *maqraī spəntāi* (см. Bartholomae, 1904, с. 1620) <sup>8</sup>. Характерно и другое сочетание составных частей, но уже без элемента *man-*: *spənta-* & *gādhā-* 'святая (священная) песнь, гата'; ср.: *g ā θ ā b y ō s p ə n t ā b y ō ratuxšaθrābyō ašaonibyō*. Y. 55, 1. Наконец, к этой же сфере относится и сочетание *spənta-* & *frasā-* (*fərasā-*), реконструируемое на основе Adj. *spəntō*. — *frasā-*, о задающем 'святые вопросы', ведущем 'святую беседу' (ср.: *gairīm avi s p ə n t ō. f r a s n ā varəšəm avi s p ə n t ō. f r a s n ā*. V. 22, 19, об Ахурамазде и Заратуштре, ведущих святую беседу). Наборы авестийских сочетаний с эпитетом *spənta-*, несомненно, расширяют возможности реконструкции подобных формул применительно к индоевропейскому состоянию и к отдельным более поздним языковым традициям. Наибольшее значение в этом отношении имеет авест. *spənta-* & *mainyav-* (*man-*), которое бросает свет на слав. *\*svetomysl'*, основанное на сочетании *\*sveta(ja)* & *\*mysl'*, — при том что уже ранее (Топоров, 1963, с. 5—13) предлагалось видеть в слав. *\*mysl'* отражение и.-евр. *\*men-* / *\*mon-* / *\*mḥ-* (ср. также слав. *\*sveta/ja/* & *pa-męť* и т. п., не говоря уж об образе Святой Мудрости, соотнесенной позже с Софией; ср. *\*sveta/ja/* & *\*mqd-rost'*). Вместе с тем иранск. *spənta-* & *mainyav-* (*man-*), как и слав. *\*svet-* & *\*męť*, частично подключаются к архаичной поэтической формуле «святой» (священной) ментальной силы, восстанавливаемой на основании сравнения вед. *iširena...* *mānasā* (RV VIII, 48, 7: *\*isarām* & *\*mānas*) и др.-греч. *ισρόν μένος* (з 34) <sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Еще один пример сакрализации ментальных способностей — сочетание *spənta-* & *xratav-*; ср. *spənto. xratav-*. Nom. propr. (Yt. 13, 115), собственно — обладающий 'святым разумом (мудростью)'.

<sup>9</sup> Характерен набор значений др.-греч. *μένος* — 'сила, жизненная сила, жизнь, гнев, ярость, душа, мысль' и т. п. Фактически о священном (уделяемом людям как «Божий дар») неистовстве (*μανία*) говорит Сократ в платоновском «Федре»: *τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας* 'величайшие для нас блага возникают от неистовства' (244a); ср. далее

см. Schmitt, 1967, с. 42—43, 192; и др. В других случаях авестийские данные (напр., *spənta-* & *gāθā*) очерчивают круг поисков подобных структур в славянской языковой и культурной традиции (ср. слав. *\*gatanъje*, *\*gatatī* и т. п. в связи с гаданием, отгадыванием загадок, ворожкой, предсказанием и другими сакрально отмеченными действиями).

Авест. *spənta-* & *ārmati-*, отмеченное выше, в определенной сфере превратилось в устойчивый календарный термин, который засвидетельствован в целом ряде среднеиранских языков. Так называемый «зороастрийский» (или «младоавестийский») календарь, как предполагают, возник в Восточном Иране или в Средней Азии, видимо, в первой половине I тысячелетия до н. э. Отсюда он еще в ахеменидскую эпоху проник в западные части Ирана.

Правда, полный список названий дней дошел до нас в весьма позднем авестийском тексте, известном под среднеперсидским названием «*Sīhrōzag*» («Тридцатидневье», не ранее VI в. н. э.), но наличие некоторых календарных терминов в более ранних частях Авесты и присутствие в этих же частях теофорных имен, использовавшихся при создании календарной номенклатуры, позволяют с весьма большой степенью достоверности реконструировать как названия месяцев, так и названия дней «зороастрийского» календаря на авестийском языке. В этом сплошь сакрализованном и ритуализованном календаре среди названий месяцев внимание привлекает последний месяц (*māhya-*) года — *Spəntayā Ārmatōiš*, святого смирения (богини Земли), т. е. *\*Spəntayāh Ārmataiš*, форма, реконструируемая практически и для древнеиранского в целом (названия месяцев и дней, как правило, даются в Gen.; ср. авест. *māhō spəntayā ārmatōiš*). То же самое название носил и пятый день месяца (первый день месяца был посвящен Ахурамазде — *Ahurahe Mazdā* < *\*Ahurahya Mazdāh*). В среднеперсидском варианте «зороастрийского» календаря соответствующие месяц и день называются *Spandarmad* (ср. пехлеви *spand(ā)rmatzamīk* 'спандармат-земля', откуда образ земли как святой Армати, позволяющей восстановить особый мотив святости земли, святой земли; ср. авест. *spənta ārmatīš* (V. 18, 64) как обозначение земли). Аналогичные образования известны и в восточноиранских языках среднеиранской эпохи, ср. согд.-маних. *z'yu spnd'rm* 'земля—спандармат', хорезм. *spnd'rm(y)d* 'земля, мир', хот.-сакск. *ysamašsandā* 'земля' (букв. 'святая земля') или просто *šsandā* 'земля, мир' (букв. 'святая'). Сведения о других среднеиранских календарях или неполны (ср. парфянский «зороастрийский» календарь, для которого как раз неизвестны названия 12-го месяца и пятого дня) или находятся в противоречии с описанной ситуацией других традиций (ср. название 12-го месяца в согдийском

---

об одержимости и неистовстве (*κατοικουή τε καὶ μανία*), охватывающих душу поэта и заставляющих его выражать восторг в слове, в песнопениях и т. п.

словаре — 'šwmyč). Впрочем, в согдийском хорошо известно название пятого дня — 'sp'ntnmt rwc (rwč) (где 'sp'ntnmt отражает форму, сопоставимую с авест. *Spəntayā Armatoiš*), ср.: ... rty ʔwrtw... 'δw kpc̄ ZY 'δry kpc̄'kk Γ'MRH myδ 's p' n t - r m t r w č... '... и израсходованы две меры и три мерки вина [в] день 'sp'ntnmt rwč' (документ на дереве [палке] 45. Б 2, строка 2; см. Фрейман, 1962, с. 77); δ'βr ZKn 's p' n t' r m t r wč | čtβ'r pwst. А 4 R (8) 'Дал ему [в день] 'sp'ntnmt rwč 'четыре шкуры' (Боголюбов, Смирнова, 1963, с. 60, 115; ср. Б2 (3); В 5 (2—3); В 11 R); myδ 'sp'ntnmt rwc 'день спандармат—роч' (В 8 R 5; см. Лившиц, 1962, с. 47, 194) и др.<sup>10</sup> Зато хорезмийские данные подтверждают номенклатуру «зороастрийского» месячного календаря. В хорезмийских глоссах «Хронологии» Бируни в связи с 12-м месяцем этого календаря сказано: XII. 'sbnd'rmjy fw xšwm (по изданию: Sachau, 1878, с. 47; в Стамбульской рукописи единственное различие — xšwm). В самое последнее время восстановлен текст этой хорезмийской глоссы ('spnd'rmjy fw xšwm) и предложен перевод — 'Исфанд (=февраль-март), в нем Хшом (конец годовичного солнечного цикла)', см. Боголюбов, 1985, с. 33. В «Памятниках минувших поколений» (Бируни, 1957) название 'sbnd'rmjy относится и к пятому дню месяца (в других источниках в этом отнесении оно неизвестно). В надписях на оссуариях Токкалы название пятого дня также не засвидетельствовано, зато 12-й месяц обозначается как 'xšwm. Несмотря на лакуны в разных иранских версиях «зороастрийского» календаря<sup>11</sup>, именно он сохраняет исключительную по своему значению языковую и мифологическую информацию, которая может получить и еще более глубокое истолкование при учете ряда дополнительных сведений (Армати выступает как жена Ахурамазды; ср. Yt. XVII; она же мать Аши и т. п.). Две особенности должны быть выделены прежде всего: з е м л я, как и ее персонифицированное воплощение, с в я т а я; з е м л я, как и муж Армати-Земли, характеризуется

<sup>10</sup> Рефлекс слова «святой» сохраняется и в согдийском названии 29-го дня месяца — mnsptnmt rwč (rwc), mnsptnmt rwč (rwc), ср.: ... myδ m n s p n t r wč rty ʔwrtw pnc̄ kpc̄'kk... '[в] день mnsptnmt rwč израсходовано пять марок' (45 Б2, строка 1; см.: Фрейман, 1962, с. 77, 79); ... rty βyr 'ʔwšmryk | čnn kwzry 20+10+1 pwst myδ m r s p n t | rwč 'Получил 'ʔwšmryk от kwzry-а 31 шкуру в день mnsptnmt-rwč' (А 4 R/10; см.: Боголюбов, Смирнова, 1963, с. 60, 123; ср. Б2 /1/). Это название, засвидетельствованное и в других языках (ср. хорезм. mnspt'nt, mnspt' /mrsbnd/, ср.-перс. *Māraspand*), восходит к авест. *Mądrahe Spəntahe* < \**Mandrahya spantahya* 'святой мысли (слова) /день/'; см.: Лившиц, 1975, с. 327; Фрейман, 1962, с. 79. Характерно опять повторяющееся сочетание *spənta-* & *mandra-* (man-).

<sup>11</sup> О «зороастрийских» версиях календаря в среднеиранских языках и об их авестийском источнике см.: Sachau, 1878; Nyberg, 1934; Tagizadeh, 1938; 1952, с. 603—611; Henning, 1936, с. 94—95; 1958, с. 81—84, 114—115; Фрейман, 1962, с. 48—54; Дьяконов, Лившиц, 1966, с. 153—154; Bickerman, 1967, с. 197—207; Бикерман, 1975, с. 320—332; Boyce, 1970, с. 513—539; Лившиц, 1970, с. 161—169; 1970а, с. 5—16; 1975, с. 320—332; Боголюбов, 1985, с. 28—33; и др.

признаком, кодируемым элементом *man-* (< и.-евр. \**men*-), и, следовательно, она «мудрая». При этом «мудрость» в данном случае должна пониматься не просто как обозначение ментально-психической характеристики, но как единая подвижная и легко возбуждающаяся субстанция, равно ответственная за умственную и сексуальную активность<sup>12</sup>. В этом смысле Ахурамазда — посылитель «верхней» мудрости (разума), а Армати-Земля — «пнижней», связанной с плодоносящими функциями. Вместе с тем в этом контексте получает объяснение не только то, что Земля — с в я т а я, но и то, что она — м а т ь и м у д р а я (все эти характеристики Земли, выводимые из иранского материала, оказываются существенными и для понимания Земли на Руси)<sup>13</sup>.

Мотив Земли как святой находит очень выразительное решение в (х о т а н-) с а к с к о м языке. Тексты фиксируют два названия для земли, употребляемые в общем равноправно, *ysamaš-sāndaa-* и *ššandaā-* (графические варианты здесь не приводятся). Слово *ššandaā-* восходит к др.-иранск. \**šyantā* 'святая' (из и.-евр. \**k'uen-to-* (ср. авест. *spənta-*) и служит обозначением земли по принципу святости (несомненно, что исконное значение слова еще осознавалось носителями сакского языка). Более полное обозначение земли *ysamaš-sāndaa-* содержит тот же элемент ('святая'), которому предшествует *ysam-* (= *zam-*), служившее исконным обозначением земли (ср. авест. *zam-*, пехлеви *zamīk* и т. п. при слав. \**zemja*, лит. *žėmė* и др.), и соответствует в целом авест. *zam-* & *spənta* 'святая (священная) земля'. Наличие (сосуществование) в одних и тех же текстах, нередко в ближайшем соседстве, двух обозначений земли дает все основания думать, что они относились друг к другу как полное и краткое названия (ср. также аналогии, как русск. *на Святой неделе* и просто *на Святой* и т. п.). И *ysamaš-sāndaa-* и *ššandaā-* обозначают прежде всего землю, мир во всей их целостности и единстве. В текстах очень часто подчеркивается, что речь идет о в с е й земле, о в с е м мире, для чего вводятся местоимения *biš(š)a-* 'весь, всякий' или *harbiš(š)a-* с тем же значением. Ср. в «Книге Замбасты»: *bišša ššandā rrašta hatamga hā...* 'вся земля была прямой, ровной...' (5, 102); *...bišša ššandā hamba — da šā hvam' dyau āya* (14—69) 'эта вся земля была бы заполнена людьми'; *ššandā bišša* (19, 78), *bišye ššandiye* (24, 427); *ššandā...* *bišša* (3, 46); *tā biššu butte sar-rañi ba — lysā bišye ysamaš-sāndai ttrāni | dātena bremāte jsa puñyau j[sā] mānandī hamdarā ništi bišye ysamaš-*

<sup>12</sup> Ср. единое происхождение слав. \**mōdrъ* 'мудрый' и \**mōdě* 'testicula', подтверждаемое многочисленными свидетельствами «мифопоэтической» физиологии о едином носителе (гомотипия) ментального и производительного начал (мозг и сперма). См.: Luria, 1960, с. 553—560 (этот взгляд разделял и Р. О. Якобсон).

<sup>13</sup> Можно напомнить и другую аналогию в этой области, подчеркнутую Якобсоном: авест. *Arəvī Sūrā Anāhitā* и рус. *Мать-сыра-Земля* как образы женского плодородия (жидкая, «сырая» субстанция; ср. *Sūrā: сыра* < \**sūrā*).

*śanda i satrā*... (2, 3—4) 'Знающий все Будда, крепость всего мира, знает все. Нет другого существа во всем мире, подобного ему по виду, знанию, достоинствам' (ср.: *biśye ysamaśśandai ni-śtā*... 2, 181 в сходном контексте); *crrāmu biśśā — hastamā sarā biśśāye ysamaśśandai bhā-ā*... (16, 7) 'Как лучшая суть всего, субстанция всего мира...'; *biśye ysamaśśandai vaysā māñandā te handarā [n]āstā* (22, 257) 'Во всем мире нет теперь другого подобного тебе'; *biśśye ysamaśśandai satrā khvī yā pratāibau yīndi* (23, 39) 'Во всем мире нет другого подобного ему'; *harbiśśu ysamaśśandau* (2, 157) 'на всей земле'; *ysamaśśandai harbiśśā pittā* (16, 4) 'весь мир падет'; *ysamaśśandai harbiśśā* (22, 122); *ysamaśśandei harbiśśā* (22, 188; 24, 5; 24, 185); *ysamaśśandau harbiśśu* (24, 187); *ysamaśśandai harbiśśu* (24, 454); *ysamaśśandau... harbiśśu* (24, 475) и др.; в «Сказании о Бхадре»: *cuburo marāmate thāna harbiśśu ysamaśśandau vira* (II, 157) 'Сколь много здесь жилищ (и) обитателей на всей земле' и др.<sup>14</sup> Мотив всей земли, всего мира нередко подчеркивается тем, что они заполнены народом, людьми, жителями, которые при этом называются словом, образованным от названия земли («земляне»), — *ysamaśa(m)daa* — 'обитатель земли, мира, человеческое существо'. Ср.: *ysamaśa dai pveṇā pīrorākye aurga* (Jātakastava 7 r 4) 'Честь тому, кто отогнал страх у народа!' (ср. также 17 v 4, 25 v 1, 26 r 1, 31 r 4). Такое обозначение людей (народа) как жителей святой земли соотносит их с тем, что свято, делает и их самих носителями святости, присущей земле и через нее — населяющим ее людям. Сакск. *biśśā* 'весь' восходит к *\*viśva-* (ср. др.-инд. *viśva-*, др.-иранск. *\*vispa-*, авест. *viśpa* и т. п.), а *harbiśśā* — к *\*sarva-viśva-* (ср. др.-инд. *sarva-* и *viśva-*, др.-иранск. *\*har(va) — vispa*)<sup>15</sup>. Тем самым сочетание *biśśā (harbiśśā) śśandā*, *biśśā (harbiśśā) ysamaśśandaa* 'весь мир, вся земля' (букв. 'вся святая [земля]') соответствует клишированному славянскому обозначению мира (большого — космоса и малого — общины) *\*vьсь mīrъ*<sup>16</sup>, встречающемуся уже в ранних славянских текстах; ср., напр., в древнечешской литургической песни *\*sъpase vьsego mira, sъpasi ny...* в соответствии с латинской формулой *Salvator mundi, salva nos...* (из «Adoramus te Christe»), в церковнославянских и древнерусских текстах, где сочетание *всь миръ* выступает стандартным обозначением вселенной [ср. *отъ сълoжениа вьсего мiра*. Остром. Ев. Мф. 25, 34; *отъ начала вьсего мiра доселѣ*. Там же. Мф. 24, 21; *въ вьсемирѣ*. Там же. Ио.

<sup>14</sup> Особая категория случаев связана с указанием всех трех миров буддийской космологической системы. Ср.: *ysamaśśandā harbiśśā draya*, 'все три мира' («Сказание о Бхадре», II, 163; «Книга Замбасты», 2, 163; 4, 1; 5, 63; и др.).

<sup>15</sup> Весьма показательно (в свете приведенных примеров), что в санскрите зафиксировано слово *sarvaviśva-* в значении 'весь (целый) мир'; кстати, и *viśva-*, когда оно употребляется как существительное среднего рода, обозначает вселенную.

<sup>16</sup> Это сочетание представляло собой, по-видимому, акцентное единство.



17, 13; *градыи въ всь миръ*. Четвероев. 1144 г., 207; *Азъ свѣтъ въ всь миръ придохъ*. Там же, 211 и т. п. (см. Срезневский II, 147—149 и др.)). Показательно сложение на основе подобных сочетаний цельноединных обозначений мира, как, напр., польск. *wszechświat* и т. п. Параллелью к употреблению сакск. *biśša ysa-maśšandaa-* в значении 'весь народ, все люди' (так сказать, 'население всего мира') являются славянские обозначения народа, всех людей, всех членов общины тем же сочетанием \**ъсьь mirъ*, которое обозначает и вселенную; ср.: *Видѣвъ Хса закалаема въ жертву къ оцу за въсьь миръ*. Изб. Святосл. 1076 г., 260; *И...сѣдишися русстии князи вси за единъ, и бысть радость велика всему миру*. Симеон. лет., 143 и др. Совмещение в сочетании \**ъсьь mirъ* двух значений (мир и его население) вполне отвечает духу ходячей формулы *Мир — велик человек* (ср. идею единства того и другого в мифопоэтических мотивах типа ведийского Пुरुши)<sup>17</sup>.

В (хотан-)сакских текстах земля, понимаемая как святая, нередко сопровождается соответствующими описаниями (при этом, правда, следует помнить о переводном характере подавляющего большинства этих текстов). Так, земля оказывается терпеливой (*kyerā śśandā storu kṣamova cvī ya vātā asā [du yīndā]*. Zambasta, 16, 23 'Однако земля крайне терпелива, когда кто-либо делает ей зло'), мягкой и гладкой (*snāda kāde śśandā nauna*. Ibid. 22, 121), лишенной зла (*tterā kṣamovī brya balysa samu kḥo śśandā ne ju oysa* «Сказание о Бхадре» II, 177 'Ты так снисходителен, любимый Будда, как земля [ты] без зла') и т. п. Не случайно, что именно Будда более всех других подобен земле, и корень этого подобия — святость. Не касаясь других деталей, связанных с сакск. *śśandā-* и *ysamaśšandaa-* [в частности, появления у этих слов в отдельных контекстах специфических значений — 'место, земля-поверхность, континент' (ср. Zambasta 22, 158, 203) и др.], можно с уверенностью сказать, что в сакской традиции сохранен в этих двух лексемах реликт архаичных представлений о святости и ее главном воплощении, и эти представления находят поддержку и в славянском материале<sup>18</sup>.

Данные других иранских языков о рефлексах и.-евр. \**k'uen-to*-количественно очень невелики и, главное, не всегда надежны. Тем не менее следует помнить о возможности сохранения в скиф-

<sup>17</sup> В другом месте было показано генетическое тождество слав. \**ъсьь mirъ* и авест. *miθra-* & *vispa-* (ср.: *miθro viśpā mazdayasnanqm...* Yt. 10, 120); ср. там же о Митре как объединителе людей в мир, в социальную структуру. Об идеальном состоянии, предполагающем заполненность мира добрыми людьми, см. неоднократно в «Книге Замбасты»; ср., напр.: *ysamaśšandai harbiśša hvam'dyau jsa śśāryau hambadi ttilyā | puñadyau śśadyau hva'ndyau jsa oi baśdye jsa pathiyi* (22, 122) 'The whole world will then be full of good men, meritorious, faithful men, who have refrained from evil'.

<sup>18</sup> При цитировании сакских текстов использовались следующие источники: Kopov, 1949; Dresden, 1955; Воробьев-Десятовский, 1965; Bailey, 1967; 1968; 1979; Emmerick, 1968; и др.

ском элемента *spanta-* 'священный, святой', который через серию превращений (*sfand* → *fsand*) мог уцелеть в названии священного места в Скифии, упоминаемом Стефаном Византийским, — *Ψευδαρτάκη*, если согласиться с конъектурой (весьма правдоподобной) — \**Ψευδαρτάκη* (Marquart, 1905, II, с. 88), т. е. '(место) священного огня', ср. ст.-осет. \**fsand-ārt* 'священный огонь' (\**fsænd-art*). Это сочетание, возможно, отражено в названии осетинского божества *Ævzændæg*, культ которого отмечен в сел. Кора Куртатинского ущелья (праздник этого божества справляется в понедельник после Джоргуба); см. Абаев, 1958, с. 210; см. также: Абаев, 1949, с. 158, 303—304 и др.<sup>19</sup>, а само имя допустимо возводить к иранск. \**spantaka-*. Но существуют, видимо, и некоторые другие факты, позволяющие расширить осетинские представления о святости и набор выражений, содержавших элемент \**fsænd* (\**fsand*). Речь идет о слове *wac* (*уац*) 'слово, весть, известие, сообщение' и т. п. (ср. *хорз уац* 'добрая весть, благая весть' при греч. *εὐαγγέλιον*), которое, употребляясь перед именами христианских святых, фактически становится эпитетом со значением 'святой'; ср. *Wac-Gergi* 'святой Георгий', *Wac-Illa* 'св. Ильа' (допускают, что в начале Зеленчукской надписи — *Ις Χς | Οατς(?)* [или *Οα...ς (?)*] *Νικολαος* — за не вполне ясным *Οατς* или *Οα...ς* может скрываться *wac* 'святой'; впрочем, не исключено, что здесь нужно видеть греч. *ὁ ἄγιος*), также имя нартовской героини *Aci-gors* (< \**Waci-gors*, букв. 'свет Слова'), нартовское название чудесной чаши *Aciamongæ* (< \**Waci-amongæ*, букв. 'указательница Слова').

То, что слово в своем высшем значении (Слово) понималось как святое (подобно Логосу в определенном религиозно-философском контексте) и с известного времени стало клишированным способом передачи персонифицированной святости (воплощенное Слово)<sup>20</sup>, предполагает, кажется, в виде источника сочетание типа осет. \**fsænd* & \**wac* 'с в я т с е слово', в результате компрессии которого возникло *wac* 'святое слово', а затем и *wac* 'святой' (ср. слав. \**sveto/je/ slovo*). Как известно, осет. *wac* родственно авест. *vāk*, *vačah-*, др.-инд. *vāk-* (*vāc*), *vācas* и г. п. Но в данном случае важнее, чем эта известная связь, то, что уже в ведийской традиции складывалась концепция божественного Слова, Слова-демиурга, персонифицированного Слова (ср. богиню Вац), и, следовательно, создавались предпосылки для понимания Слова как

<sup>19</sup> Учитывая, что пчела и пчелиный рой в разных традициях (в частности, и в кавказских) часто называются святыми, священными, божьими (между прочим, и соотносятся с божественными персонажами) (Топоров, 1975, с. 22 и след.), уместно поставить вопрос, не отражается ли неким образом в осет. *ævzæn* 'пчелиный рой' (см. *ævz-* 'слово' *fsæn(d)* 'святой, священный'). Это допущение может и не вступать в противоречие с обычной трактовкой слова — из \**vabza-na-*, от \**vabza-* 'пчела, оса' (Абаев, 1958, с. 210).

<sup>20</sup> Ср. о Слове, ставшем плотью, и о Слове у Бога, о Боге-Слове: ... *καὶ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*. Ио. I, 1; *Καὶ ὁ Λόγος ἀρξὴ ἐγένετο*... Ио. I, 14.

освященного божественным началом, святого<sup>21</sup>. Вместе с тем не менее существенно употребление этого корня в идиоанском ономастиконе (ср. вед. *Vacaspati* 'Господин Слова' в применении к Богу-демиургу), в частности в той традиции, к которой как раз восходит осетинский, — в скифской. В скифском именослове отмечен целый ряд имен с элементом, обозначающим 'слово', причем большинство этих имен являются сакрально отмеченными. Ср. скифск. *Ὀυαφάρνης* (из надписи, найденной в Прикубанье), о божестве, в соответствии с *\*vāša-farna-*; *Ἀταμάζας*, *Ἀτταμάζας* = *\*vāša-maza-*; *Ὀυαχῶζακος* = *\*vahu-vāša-ka-* 'доброслов' [откуда — *\*vahu* & *\*vāš-* 'доброе (благое) слово'; см. выше]; *Χοράδος* = *\*hvar-vāš-*, осет. *xor-was* 'солнце-вестник'; *Ἀβρόεος* = *\*avra-vāša-*, осет. *arv- — was* 'носитель небесного Слова'; ср. также *Ὀξάρωζας* = *\*xsadra-vāš-* 'чье слово полно власти (мужества)', осет. *xəxsart-was*; *Καρζάκος* = *\*karza-vāš-* 'чье слово резко, грозно', осет. *karz-was* (Абаев, 1949, с. 185—186; 1979, с. 306—307).

Нет полной уверенности в том, как нужно исторически объяснять ряд названий з е м л и, почвы, пыли, праха, песка и т. п. в памирских языках, но привлечь к себе внимание исследователей в связи с поиском других возможных рефлексов др.-иран. *\*šuant-* (: авест. *spənta-* и т. п.) они, несомненно, должны. Речь идет о таких примерах, как язгул. *šat* (Эдельман, 1971, с. 250), шугн. *sit* (Зарубин, 1960, с. 230), рушан., хуфск. *sit* (Соколова, 1959, с. 249), сарык. *sit* (Пахалина, 1971, с. 156); возможно, сюда же вахан. *šit* 'отмель (на реке)' (= 'песок') (Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976, с. 466); бартанг. *šōš* (ср. *šāš*) 'песок' (Соколова, 1960, с. 156) и др.<sup>22</sup> В связи с предысторией др.-иран. *šuant-* и под. и, в частности, с проблемой семантической мотивировки этого слова, как следует из предыдущего (ср. сказанное выше о вед. *śvāntā- : śvāyati* 'набухает, возрастает' и т. п.), целесообразно иметь в виду авест. *spā(y)-* с теми же значениями (ср. *su-*, *spī-* / < *\*spi- : sura-* 'мощный', *savišta-*. Superl., *si-spi-mna-*. Partic. med. 'выступающий вперед', *yavaē-sū-* 'вечноцветущий' и т. п.), (хотан-)сакск. *hasv-* 'пухнуть, набухать' (ср. *ha-su-* < *\*fra-su-* 'опухание'), осет. *rəsujun*, *rəsyjyn* 'пухнуть, распухать' (см. Абаев, 1973, с. 380—381: *\*fra-su-*), ормури *šūs* 'пухнуть' (ср. др.-инд. *sotha-* 'опухоль'), белудж. *šiaʿ* 'пухнуть' и т. п. при перс. *sūd* 'прибыль', пехлеви *sūt* 'прибыль, польза' и др. Еще об

<sup>21</sup> В связи с отмеченным выше типом авест. *spənta-* & *mądra-(man-)* показательные параллельные случаи, когда в этом сочетании *spənta-* заменяется на *vāk-* 'слово, речь, глас' (*vak-* 'говорить'), чем отчасти подтверждается сближение значений святого и слова — *spənta-* и *vāk-*. Ср. прежде всего авест. Nom. prorg. *Mądrauuāka-* (Yt. 13, 105, 115) при наличии авест. *vaōč āt . . . mądrəm* и вед. *māntram voceta, māntram . . . ukthyām*, дающих основание для реконструкции индо-иран. *\*vāč-* (*\*vāk-*) & *\*mantra-* [как и *\*mantra-* & *\*vāč-* (*\*vāk-*)], которое уместно сопоставить с *\*šuant-* & *\*mantra-*. См.: KEWAi III, Anm. 774; Mayrhofer, 1977, с. 20; и др.

<sup>22</sup> Соколова (1967, с. 105) допускает возможность связи этих слов с и.-евр. *\*k'eī-* : *\*k'i* 'темный, серый' (ср. авест. *syāva-*).

одном возможном отражении и.-евр. *\*k'uen-(to-)* в отдельных иранских языках см. ниже.

Бесспорно интересны данные, относящиеся к тохарскому А, поскольку они фиксируют самостоятельную версию в развитии и.-евр. *\*k'uen-to-*. Правда, переводной характер текстов снижает ценность показаний, особенно в отношении тех или иных сочетаний с тохарским рефлексом и.-евр. *\*k'uen-to-*. Но даже в этой ситуации существует некий аспект компенсации: если у исследователя не может быть уверенности, что данное сочетание действительно существовало в тохарском, а не было вызвано к жизни калькированием или иным видом передачи переводимого санскритского текста, то вместе с тем сам факт такого перевода на тохарский, который «достраивает» данный фрагмент текста до уровня, реконструируемого по другим данным, и, следовательно, «индоевропеизует» его, должен быть признан чрезвычайно показательным. И подобные примеры отмечаются в восточнотохарских (А) текстах не раз. Рефлексом и.-евр. *\*k'uen-* в тохарском А является *kāsu* 'благой, хороший' <sup>23</sup> (о чем см. Windekens, 1941, s. v.; 1976, s. v.; Roucha, 1955, с. 62—63 и др.). Западнотохарские факты (В) не указываются <sup>24</sup>. В связи с иранскими и балтославянскими параллелями особое значение имеют восточнотохарские сочетания *kāsu* & *ñom* 'благое (доброе) имя' и *kāsu* & *klyu* 'благая слава' (ср. также *kāsu* & *klyom*, где *klyom* передает санскр. *ārya-* 'благородный'; ср. *ka su klyom ciñcār māśa(tār)*. 114b 1 'добрый благородный — любезен'). Ср.: *kāsu ñom klyu sātkatār* 1a 1, 2b 2 'благое имя — слава распространяется'; [*kā*] *su nom-klyu tsrašiši śāk kālymentwam sātkatār*. *Ṛṇṇavanta-Jātaka* 1 'благое имя-слава десяти энергичных распространяется во [всех] направлениях' (ср. там же, 16: *kā su ñom-klyu amoksāp kālyme kālyme sātkatār* и др.). Естественно возникают ассоциации этих сочетаний (или, точнее, двойного сочетания) с славянскими типами — *\*sręto(je)* & *\*jъmę* и *\*sręta(ja)* & *\*slav-a* (ср. Nom. prorg. *\*S'ętoslavъ*), что уже дает определенные основания (особенно при учете и некоторых других фактов) для реконструкции и.-евр. *\*k'uen-to-* & *\*en(o)mn* и *\*k'uen-to-* & *\*k'lepos*. Другое показательное сочетание — *kāsu* & *pālt-*

<sup>23</sup> Слово образует супплетивную парадигму: Nom. Sg. masc. *kartse* [*kāsu*], Obl. [*krent*] *krant*, *krañcām*, Gen. *kreñcepi* [*krantāp*], Nom. Pl. *kreñc* [*krañš*] и т. п. (Krause, Thomas, 1960, с. 154).

<sup>24</sup> Тох. В *kwānts-*, *kwa(m)ts* 'твердо, верно, крепко', 'хорошо' восходит к тому же и.-евр. источнику, но в иной форме *\*k'un-s-* или *\*k'yn-s-* (Windekens, 1976, с. 234—235; хотя нельзя исключать из рассмотрения и *\*k'yon-to-s*, *\*k'un-to-s*, *\*k'yn-to-s*), а Adj. *kartse* 'хороший' в отличие от тох. А имеет полную (не супплетивную) парадигму. Семантическое развитие — 'хороший'-'верный'-'твердый'. Наиболее интересный пример — тох. В *kwāntsa-pālsko*, о твердой (благой) мысли, см. ниже тох. А *kāswa pālsāk*. Учитывая *kryntplskvš*, *krent-pālskoššan* в гимне "Отцу Мани", а также (*ka*) *rtse r(e)k(i)*, о хорошо сказанном слове (*yo/lo* / *r/eki*, плохо сказанное слово). *Udanālañkāra*, 20b1,3 и *kartse&yamor*, о благом деле. 23b4 и т. п. можно допустить, что некогда *kwānts-* сочеталось и с обозначением слова и дела. В таком случае вся триада мысль-слово-дело могла характеризоваться как *kwānts-*.

*sāk* 'благая мысль'; ср. *kāswa-pālsāk* 'имеющий благую мысль' (293a 2) при авест. *spānta- & man-* и слав. *\*sъgt- & \*myslъ*. Тох. А *sām kāsū wraṣom*. 261b 2 'этот благой (добрый) человек' прямо отсылает к той ситуации, когда приписывание человеку свойства 'быть *\*k'uen-to-*' связано с институализацией особого состояния (благости, святости)<sup>25</sup>. По аналогии с более известными традициями можно думать, что и в тохарском духовно-религиозном мире *\*k'uen-to-* человеком считался тот, кому были свойственны *\*k'uen-to-* — мысль, *\*k'uen-to-* — слово и *\*k'uen-to-* — дело или, выражаясь языком другой традиции, 'святая мысль, святое слово, святое дело'<sup>26</sup>. И действительно, слово *kāsu* в тохарских текстах определяет все эти члены триады мысль — слово — дело [или соответствующие действия — мыслить (думать), говорить, делать]. Ср., помимо уже приводившегося *kāswa-pālsāk* (о благой мысли), такие примеры, как: *kāsu (krant-) & rake* 'благое слово' (к *rake*, тох. В. *reki*, ср. слав. *\*rekti*, *\*rěčь*), представленное в *krant-rake-ši*. Adj. compos. poss. (*krant rake šinām tsoṣatsām jonyo*. 244b 2 'magno boni verbi vestigio', см. Poucha, 1955, 91, 254, ср. *krant... rake*. 58b 3), *kāsu weñlune*. 112a 1 'bonum dicere', *kāsu trānksi* id. 147a 5, *kāsu weñāšt*. 446b 6 'bene dixisti' и т. п. и, наконец, *kāsu- (krant-) & wram* 'благое дело', ср.: *kāsu wram* 246a 1 'bona res', *krant wramām*. 58b 3, *krant wramnāšši*. 64a 3, *krant wramānyo*. 248b 3, ср. также *kāsu (krant-) & yām-* 'благое делать': *ākāl ālu kāsu yām-luneyāš* 67a 5 'desiderium aliis bonum faciendi', *kāsu yaš*. 102b 1, *kāsu yatsi*. 227/8b 1 'bonum facere', *kāsu yalis*. 269a 3, *kāsu yāmās*, 295a 5, *ñi kāsu yal*, 443a 3 и т. п.<sup>27</sup> Но благим («святым») может быть не только человек, но и Бог (*ptāñkāt*), ср.: *mkāltorāš aci ākšīññārām krañšā ptāñkte mārkaṃpal peklune ši pñi* 311a 8. Мотив *kāsu* («благости») появляется в связи с Буддой, ср. очень характерный контекст: *šokyo nu kāsū, šokyo nu tso(p)ats puttis parām. yše k[raṃś wraśañ]*, *[pu]ttisparnāš mar loṭkač!* (Nr. 313a 1—b 7, 26) 'очень ведь благое, очень ведь великое достоинство Будды, да не отвращаются благие люди от достоинства Будды!'. Не менее показательно тройное повторение, являющееся сакральной формулой типа 'свят, свят, свят!' (или чеш. *svatosvatý* 'самый святой', *to je svatosvatá pravda*; *svatosvaté* 'свято, твердо' и т. п.): *kāsu kāsu kaswoneyum!* (*Šaddanta-Jātaka* № 67, 53) 'omni-bus bonis praestantis donatus', практически заключающее текст (*kaswoneyum* 'благой, добродетельный'). Семья слова *kāsu* достаточно разнообразна (*kāswē* 'хорошо', *kāswone* 'добродетель, доброе

<sup>25</sup> Ср. также *cam krañcām wraṣomānt*. 67b 4; *caš krañcām wraṣomāntā*. 79a 6; *kraṃśā wraśañ*. 105a 1; и т. п.

<sup>26</sup> Впрочем, понятие святого человека передавалось заимствованным словом; ср. тох. А *riṣak* 'homo sanctus', тох. В *rṣāke* (из др.-инд. *rṣi* 'риши, мудрец', с суффиксом тох. -ak/e/); ср. также *riṣakeṃ*. Adj. poss. *riṣakune* 'святость' (см.: Poucha, 1955, с. 260).

<sup>27</sup> Ср. также сочетание *kāsu* со словом *tsraṣṣune*, обозначающим особую активность, деятельность, энергию. Ср., напр.: *tāmyo kāsu tsraṣṣune pūkām pruccato ñi palkām* (*Puṇyavanta-Jātaka*, № 1, 3) 'оттого благая деятельность — лучшая среди всего, по моему мнению'.

дело' и т. п., *kāswoneyum*, *kāswoneyumskune*, *kāswone-ši*, целый ряд сложных слов с элементом (*kāsu*), и некоторые ее члены входят в текстах в сочетании, выявляющие те или иные аспекты самого понятия благодати или происхождения слова *kāsu* и производных от него в плане семантических мотивировок. В качестве иллюстрации первого случая ср. *ote tāpreṃ lkālune*, *ote tāpreṃ kāswone*, *ote tāpreṃ parnore!* (Maitreyasamiti-Nāṭaka № 256a 2—b 3, 23), где выстраивается триада вид (наружность, форма) — благодать (благое дело) — блеск (сияние)<sup>28</sup>, или *poñcām ārkīsoṣṣis kāswacā*. 307b 4 'ad totius orbis terrarum salutem' и т. п. Примером второй категории случаев, возможно, служит сложное слово *kākropi-kāswoneyum*. 214b 2 'у кого добродетель навалена'; ср. *krop* (тох. В *kraup-*) 'наваливать, накапливать, собирать', *krop* (тох. В *kraupe*) 'куча, масса, навал' и т. п. в связи с идеей возрастания, увеличения в и.-евр. *\*k'uen-to-* (см. выше); показательно, что *kākropi-kāswoneyum* (Adj. типа *bahurīhi*) употребляется применительно к Будде (*puttiśparām*). Тем самым элемент *kā-kropi* как бы оживляет давно утраченную внутреннюю форму соединенного с ним слова *kāswoneyum* (< *\*k'uen-to-*), как и типологически сходные формулы о возрастании, увеличении, цветении святости, хорошо известные уже в христианской традиции.

Если восточнотохарские примеры фиксируют крайнюю точку в распространении рефлексов и.-евр. *\*k'uen-to-* на востоке, то германские данные, видимо, свидетельствуют о западных пределах локализации продолжений этой лексики. Правда, все зависит от того, как объясняется этимология слов, подозреваемых в связи с указанным индоевропейским источником. Речь идет прежде всего о гот. *hunsli þuzia* 'жертва', др.-англ. *hūsl* 'алтарь', в христианском употреблении 'причастие' (см. Keiser, 1919, I, с. 54) и т. п., которые обычно объясняются (и, нужно думать, совершенно правильно) в контексте и.-евр. *\*k'uen-to-*<sup>29</sup>, хотя конкретный вариант источника этих германских форм реконструируется разными учеными по-разному — *\*k'unslo-*, *\*k'yn-tlo-*, *\*k'yn-t-ilo-* (обзор точек зрения см. Feist, 1939, с. 277; Holthausen, 1934, s. v., 1948, s. v.; Vries, 1962, с. 268 и др.). Не говоря о ряде старых этимологических объяснений, не выдержавших испытания временем, здесь стоит упомянуть два последних предложения. Одно из них связывает эти слова с гот. *hansa* σπειρα 'толпа, группа, дружина'; πλῆθος 'множество'; др.-в.-нем. *hansa* (Tatian 200, 1; только в Асс.), ср.-н.-нем. *hanse*, *hense*, ср.-в.-нем. *hans(e)* (ср. Ганза, Ганзейский союз), др.-англ. *hōs* 'свита' (только в Instr. ср. *mæzða hōse*. Beowulf 925)<sup>30</sup>. Некоторые немецкие говоры сви-

<sup>28</sup> Ср. также *arāmpāt-ši kāswone*. 66a 1: 'bonitas, virtus figurae (statu-rae)'.

<sup>29</sup> Впрочем, общее заключение З. Фейста — «Etymologie unsicher», а Я. де Фриза — «Etymologie umstritten».

<sup>30</sup> Из германских языков это слово попало в финские; ср. фин. *kansa* 'народ', карел. *kanža* συναγωγή (Matth. 13, 54), венс. *kanz* 'семья', эст. *kāz*, *kāza* 'товарищ, друг(а)' и др.; ср. латл. *gazze*, *kāzi* 'общество' и др.

детельствуют о наличии важных семантических аспектов в истории соответствующего слова; ср. каринт.-швейц. *hans* 'сбор подать, налог' и 'выпивка, попойка, праздник', на основании чего реконструируется основное значение — 'товарищество, сообщество, группа людей', 'Genossenschaft', «deren Merkmal wohl gemeinsam begangene Feste waren, die durch Zuschüsse der Mitglieder bestritten wurden» (Vries, 1956, 1, с. 487). Характер такого объединения определялся совместным участием в языческом жертвоприношении, связанном с пролитием крови (Trier, 1942, с. 234). Из этого делают правдоподобное заключение о том, что герм. *hansa* первоначально обозначало 'Opferbrüderschaft' или 'Kultgemeinschaft' (ср. Güntert, 1923, с. 144—145; Crome, 1935, 515). Значение 'причастие' в христианских текстах, как предполагают, имело в своей основе именно такую ситуацию языческого ритуала жертвоприношения, когда все братство вкушает ритуальную пищу. Хотя уже 60 лет назад было предложено связывать герм. *hansa* (готск. *hansa* и т. п.) с гот. *-hinþan* (ср. *fra-hinþan* и т. п. 'хватать') и видеть в *hansa* исходное значение 'Speisegemeinschaft' (Rooth, 1926, 108), строго говоря, ничто не мешает это *hansa* связывать с гот. *hunsþ* 'жертва' (ср. слав. \*žyrtva : \*žyrti и др.). Эта связь естественна и с фонетической и с семантической точек зрения. И если она все-таки вызывала сомнение у некоторых специалистов, то это нужно объяснять игнорированием большого числа типологически сходных примеров, когда участвующие в жертвоприношении (в частности, жрецы) и сама жертва кодируются общим элементом; ср., напр., др.-греч. ἱερεὺς 'жрец' и ἱερά 'жертва, жертвоприношение'; рус. *толо́кá*, *толоча́не* как обозначение «помочан», группы людей, участвующих в толоке, и тох. *A talke* 'sacrificium', тох. *B telki* (ср. к деланию, совершению жертвоприношения — *talke yramān*, *talke yāmīš* и т. п.), рус. *толо́кá*; как определенный вид работ, связанный, в частности, с ритуальным пиршеством в конце их: наконец, ц.-сл., др.-рус. *свѣтитель* (-ство), *свѣщеньникъ* (-ство) и *свѣтѣни* 'sacrificium', 'жертва' при том что речь идет об отражении того же корня \*kʷen-to-, который, очевидно, представлен и в указанных германских словах. Согласно второму объяснению, гот. *hunsþ* связано с гот. *hunþ* 'добыча' ('то, что захвачено'), только в Асс. Sg. *fra-hinþan* 'хватать, брать', *us-hinþan* и т. п.<sup>31</sup>, откуда *hunsþ* получает трактовку как образование с суф. -tlo- со значением 'das Mittel, um eine Gabe (entgegen) zu nehmen' (Mezger, 1960, 303—304). Однако и признание этой связи не решает окончательно вопрос об источнике анлаута в сопоставляемых словах, хотя *hunþ*, *-hinþan*, действительно, чаще возводятся к и.-евр. \*ken-t-, \*ken-d- (впрочем, согласно другой точке зрения, эти слова также восходят к и.-евр. \*kʷen-t-; см. Rooth, 1926, с. 118—119; Feist, 1939, с. 161). В этом случае, как и в предыдущем, сомнения

<sup>31</sup> Ср. далее ст.-швед. *hinna*, *hanna* 'добывать, достигать', др.-англ. *hūd* 'добыча', др.-в.-нем. *heri-hunta* 'военная добыча' и др.

в связи с и.-евр. \**k'uen-to*- рождаются не из фонетических неясностей, но главным образом из непонимания семантического нерва такого обозначения жертвы. Тем не менее в традициях, сформировавших законченные концепции жертвоприношения (как, например, в ведийской, одним из самых распространенных и существенных предикатов жертвы является ее возрастание (рост), распространение (растягивание), набухание, т. е. действия, которые в индоевропейском как раз и кодировались корнем \**k'uen-*<sup>32</sup>. Достаточно привести несколько примеров из Ригведы: *ya jñ a- & vrddh (vardh)-* — о возрастании жертвы или божества, которому приносится жертва (ср.: *tvām no agne agnībhīr brāhma ya jñ ām sa vardhaya*. X, 141, 6 'Ты, о Агни, с [другими] Агни сделай возрастающими (усиль) жертвенную формулу и жертву'; *ya jñ ēna vardhata jātāvedasam*. II, 2, 1 'с помощью жертвы возрастите (усильте) Джатаведаса'; ср. VIII, 24, 18; IX, 17, 4, а также *ya jñ a-vrddha- : tām u stuṣa īndram yo vidāno gīrvāhasam gīrbhīr ya jñ a-vrddham | yāsya divam āti mahānā prthivyā purumāyasya ririce mahitvām*. VI, 21, 2 'Этого самого Индру я хочу прославить песнями, (того), кто известен, (его), притягиваемого песнями, растущего от жертв, чье величие огромностью превосходит небо (и) землю, (у него), обладающего многочисленными силами превращения'; *ya jñ a- & tan-* — о распространении, «растягивании» жертвы (... *ya jñ ām te tanvānāvāhai*. I, 170, 4; *tanvānō ya jñ ām*. III, 3, 6; *tvāyā ya jñ ām vī tanvate*. V, 13, 4; ... *ya jñ ām tanvānā...* VII, 10, 2; ... *ya jñ ām atnata*. VIII, 13, 18; 92, 21; *tanvānā ya jñ ām...* IX, 102, 7; ... *ya jñ ām tanvānā...* X, 90, 15); *śāvas* (ср. *śū-*, *śvāya-*) & *ya jñ a-* (ср. VII, 57, 1) и т. п. Наконец, в ряде случаев именно славянские параллели к германским формам позволяют с очень большой долей вероятности отнести эти последние к продолжениям и.-евр. \**k'uen-to*-. Два примера этого рода. Гот. *hunsī* с предполагаемым суффиксом *-tlo-* (и.-евр.) при обычном допущении происхождения корневой части из и.-евр. \**k'uen-* : \**k'ūn-* оказывается довольно надежно поддержанным славянским типом \**svetīdlo* (ср. ц.-сл., др.-рус. *свѣтидо* & *ιστήριον*, 'sanctuarium': *Въ сѣило да не внидець*. Лев. XII. 4 по сп. XIV в.; *святилище* и т. п.). Еще точнее параллель с др.-англ. *hūsl* 'алтарь'. В обоих случаях речь идет о месте, где совершается жертвоприношение, причем это место понимается как своего рода средство, орудие (ср. семантику<sup>1</sup> и.-евр. \**-tlo-*, \**-dhlo-*), благодаря которому нечто становится жертвой, приносится в жертву [ср., напр., слав. \**čistīdlo* (: \**čistiti*) 'чистилище; средство для чистки, орудие чистки, очистительное'; см. ЭССЯ 4, 1977, с. 119, при \**svetīdlo* : \**svetiti*]. Второй пример: очевидное структурное и этимологическое сходство гот. *hunsīlasta* *þs* *þvīslas-*

<sup>32</sup> Следовательно, при наличии подобной формулы она выступала бы как своего рода *figura etymologica* — и.-евр. \**k'uen-* (Nom.) & \**k'uen-/k'uei-* (Vb.) 'жертва возрастает (набухает)', герм. \**hunsī* & \**hun-* (то же).



τήριον 'жертвенное место, алтарь'<sup>33</sup>, при выглядящем как калька чеш. *svatostánek* 'дарохранительница'. Обе части этих слов оказываются соответственно связанными друг с другом и предполагают общую модель в виде и.-евр. *\*k'uen(t)- & \*stā-*, которая в ходе истории этих языков постоянно репродуцировалась и актуализировалась (вплоть до нем. *heilige Stätte, Heilstätte* и т. п.).

Лишь утвердившись в мнении о связи анализируемых германских слов с и.-евр. *\*k'uen-to-* и, следовательно, о причастности их к проблеме обозначения идеи 'святости', можно говорить о германском вкладе в историю развития и.-евр. *\*k'uen-to-* и связанных с ним идей. И здесь обращают на себя внимание два круга фактов: в о - п е р в ы х, избрание германскими языками других путей в обозначении святости (гот. *weihs*, *\*airkns*, др.-в.-нем. *heilag*, др.-сакс. *hêlag*, др.-англ. *hāleg, hālig*, др.-исл. *heilagr*; нем. *heilig*, англ. *holy* и др.; см. Ласу, 1979, с. 287—296 и др.), нежели обращение к рефлексам и.-евр. *\*k'uen-to-*, и, во - в т о р ы х, терминологическая спецификация этих рефлексов в значении 'ж е р т в ы' в готском. Ср.: *armahairtiþa wiljau jah ni hunsl Mth. IV, 13* 'милости хочу, а не жертвы' ('...καὶ οὐ θυσίαν'); *jah ei gebeina fram imma hunsl. Luc. II, 24* 'καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν'; ... *jah atgaf sik silban faur uns hunsl... Ephes. V, 2* '...καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν... θυσίαν...'<sup>34</sup>; ... *jah harjatoh hunsl salta saltada. Mk. IX, 49; niu þai matjandans hunsla gamainjandans hunslastada sind? I Korinth. X, 18; ... þuggekeiþ hunsla saljan guda. 10. XVI, 2* (только в этом последнем случае *hunsla* передает греч. λατρείαν 'богослужение'); ср. *hunsljan 'spēndein* (*aþþan ik ju hunsljada... Timoth. 2, IV, 6* 'Ибо я уже становлюсь жертвою...'). Обоснованность такого обозначения жертвы в готском следует и из общих представлений о германском языческом ритуале, подчеркивающих сакральную отмеченность жертвы (ср. Hoops, 1911—1919, s. v.; Höfler, 1952, с. 259 и др. Vries, 1956; Beck, 1967; Düwel, 1970, с. 219—239 и др.), и из параллелей типологического характера; из последних достаточно ограничиться лишь наиболее известными — ср. лат. *sacrificium* 'жертва, жертвоприношение' (*sacrum & facio, sacrifico, sacrificus, -ulus, sacricola* и т. п.), *sacrum* 'жертва, жертвоприношение', но и 'священнодействие, богослужение, таинство, священный предмет' и т. п. (ср. понятие *святой жертвы: Богови приноситься отъ иереи святыя же ртвы*. Кир. Туровск Сл. п. Пасх. 24 и др.)<sup>35</sup>; др.-греч. ἱερά 'жертва, жертвоприноше.

<sup>33</sup> Ср.: *jabai nu bairais aibr þein du hunslastada... Mth. V, 23; afleþ jainar þo giba þeina in andwairþja hunslastadis... Mth. V, 24* 'Оставь там дар твой пред жертвенником'...; ... *standans af taihswon hunslastadis þwmiamins. Luc. I, 11; ... niu þai matjandans hunsla gamainjandans hunslastada sind? I Korinth. X, 18.*

<sup>34</sup> Ср. сходно: ... *gasaljands sik faur uns hunsl* (Skeireins I, 5).

<sup>35</sup> К мотиву жертвы (жертвоприношения) как святого дела ср. лат. *operāri* 'работать, трудиться' (ср. *opus, opera*), но и 'священнодействовать, совершать жертвоприношения' (*deo. Tibull.*), ср. *operārī sacrīs* 'со-

ние, жертвенные дары' (*ἱερὰ ῥέζειν, ἔρδειν*), *ἱερεῖον* 'жертвенное животное', *ἱερεῖω* 'приносить в жертву, совершать жертвенное заклание' (ср. у Гомера этот глагол в контексте *βοῶν Ζηνί, ταύρου θεῷ*) и т. п. при *ἱερός* 'святой, священный, божественный' (но и 'мощный, чудесный' и т. д.); ср. также: Bock, 1949, с. 1467—1469 и др. В этом кругу естественно проявляются две тенденции, связанные со словом, обозначающим жертву: с одной стороны, в контексте ритуальных операций над жертвой (совершение жертвы, принесение ее, заклание) легко осуществляются семантические сдвиги типа «жертва» → 'жертвоприношение' → 'ритуал' → 'божественная служба', 'богослужение', а с другой стороны, жертва постоянно соотносится с жертвенником, алтарем, и обратно; алтарь как центр мира, отмечаемый с помощью *axis mundi* и обладающий максимумом сакральности, делает и жертву священной, передавая ей свои свойства. Метонимическое отношение жертвы и алтаря, жертвенника, на котором она находится, осуществляя свое назначение «быть жертвой», конкретно объясняет условия, в которых становится возможной передача обоих понятий одним и тем же языковым элементом. Поэтому различия в значениях между гот. *hunsli* 'жертва' [ср. швед.-руннич. *hosli* 'то же'; см. Höfler, 1952, с. 259 (надпись на камне, Rök)] и др.-англ. *hūsl* 'алтарь, причастие', 'Abendmahl' (в основе — обозначение языческого ритуала вкушения во время святой трапезы), ср. *hūslīan* 'das Abendmahl reichen', *hūslung* (др.-исл. *hūsl* — из др.-англ. слова; см. Vries, 1962, с. 268 и др.) не могут быть признаны существенными, и уж во всяком случае они не усложняют понимание исходной ситуации (ср. русск. *жѣртва* : *жѣртвенник* и т. п.). Основной вклад германских данных в связи с проблемой славянской идеи «святости» состоит в четком выдвигании на первый план идеи жертвы в словах, продолжающих и.евр. \**k'uen-to-*.

Балтийские продолжения и.евр. \**k'uen-to-* в связи с проблематикой святости у славян имеют особое значение, и подробнее о них предполагается говорить в другом месте. Здесь же достаточно ограничиться указанием на некоторые основные схождения со славянскими данными и особенно на архаичные факты, бросающие свет на предысторию слав. \**svēt-*. Наиболее яркая черта балтийских и славянских продолжений и.евр. \**k'uen-to-*, выявляющаяся при их сравнительном рассмотрении, состоит в том, что эти данные не только очень близки друг другу (степень их близости не идет ни в какое сравнение с другими данными), но и представляют собой столь несомненное единство, которое предполагает общий исходный пункт развития. Этот вывод тем более интересен, что как раз многие «культурные» слова балтийских и славянских языков демонстрируют то, как о б щ е е н а с л е д и е н о - р а з н о м у используется и приспосабливается к но-

вершать священные обряды' у Горация, не говоря о заимствованиях из латинского — нем. *Opfer*, шведск., датск. *offer*, англ. *offering* и т. д. (как обозначение жертвы).

вым условиям в расходящихся со временем культурно-религиозных и социально-политических реалиях. Из этого, в частности, можно сделать заключение о глубокой древности ситуации б.-сл. \*šventā- (лит. \*švent-, слав. svęt-), еще удерживаемой в значительной степени балтийскими и славянскими языками, а также о характере (специфике) балтийских данных в их, так сказать, «докультурном» состоянии. Правда, сразу же следует сказать, что значительная часть общего фонда вторична и относится к сравнительно поздней эпохе принятия христианства, когда, во-первых, языковая близость балтийской и славянской традиции делала возможным конструирование большого количества параллельных образований и, во-вторых, славянские языковые и культурно-религиозные модели (славяне приняли христианство раньше, чем балты, которые в значительной степени приобщились к нему через славян) оказали очень существенное влияние на формирование словаря христианских понятий и фразеологию соответствующего типа у балтов.

Исходными понятиями и соответственно формами в этой семье слов являются прус. *swints*, лит. *šventas* и лтш. *svēts* 'святой', при этом лтш. слово заимствовано из рус. *свят(ой)* (из балт. \*švent- в латышском ожидалось бы \*sviet-). Самая простая ситуация в прус., где *swints*<sup>36</sup> регулярно передает нем. *heilig* в текстах катехизиса (ср. Stas Swints Cristiāniskas Druwis... K III, 29, 18 'Это святая христианская вера...', *Swints Nosēilis*. K III, 33, 7 'Святой Дух' и т. п.), то же относится и к *swintiskan* 'Heiligung', *swintickens* 'Heilige', *swintint* 'heiligen'. Собственно говоря, сходное положение наблюдается в религиозных текстах литовского и латышского языков с той разницей, что число примеров и их разнообразие значительно больше, чем в прусском. С точки зрения предьстории слав. \*svęt- и — шире — эволюции рефлексов и.-евр. \*k'nen-to- большой интерес вызывают факты дохристианской эпохи в истории балт. \*švent- или те факты христианской эпохи, которые позволяют предполагать наличие соответствующих явлений и до введения христианства и приспособления их к новым задачам. В этом отношении особое значение имеют разные типы лексем с элементом \*švent-. Сразу следует сказать, что они довольно многочисленны и в значительной части аналогичны славянским образованиям; ср. лишь несколько примеров: лит. *šventas*, прус. *swints*, лтш. *svēts* (: слав. \*svęť); лит. *šventybė*, лтш. *svētība*<sup>37</sup> (: слав. \*svęťba, ц.-сл., др.-рус. *свѣтъба*); лит. *šventyklà* (: слав. \*svęťidlo, ц.-сл., др.-рус. *свѣтило*, польск. *święci-dlnia* 'sacrificium'); лит. *šventikas* (: слав. \*svęťьсь, ц.-сл. др.-русск. *свѣтъць*); лит. *šventen(jbė)*, лтш. *svetenis* (?) (: слав. *svę-*

<sup>36</sup> Высказывавшееся иногда мнение о заимствовании этого слова из славянского скорее всего ошибочно.

<sup>37</sup> Среди значений этого латышского слова ('благословение, благодать, блаженство, святость') есть и 'процветание'; ср.: *svētibīņa, gausibīņa, nāc pa laugu istabā!* BW 1416 'процветанье, питательность, иди через окно в комнату!'

*t-en-*, ст.-сл. *сѣмѣн-*); лит. *švėntinis* (: слав. \**sręten-*); лит. *švėntinti*, лтш. *svėtinti* (: слав. \**srętiti*, ст.-сл. *сѣмѣнѣти*) и др.<sup>38</sup> Еще показательнее то обстоятельство, что в восточнобалтийских языках, наряду с отыменными (от *švent-*, *sręt-*) глаголами, известны и первообразные исходные глаголы, отсутствующие в славянском. Речь идет о лит. *švęsti* (*švėnčia*, *švėntė*) 'праздновать, святить, посвящать, совершать богослужение', но и 'жертвовать' (!; ср. германские примеры) *ap-*, *at-švęsti*, *pa-švęsti* (ср. у Ширвида: *pošvięcam na kaplañstwo — paszwiñčiu kunigu*)<sup>39</sup>, а также о лтш. *svinēt* 'праздновать' (ср.: *svinēt kāzas* 'справлять свадьбу', *s. svētkus, svētdienu; Jānīt(i)s svīn svētu dienu*. BW 33053; *ne tā svīn svētu dienu, ne ar piektu vakariņu*. BW 6844 и др.)<sup>40</sup>. Латышский глагол морфологически существенно отличен от лит. *švęsti*, но он интересен отсутствием *-t-* (балт. \**švent-*) и вокализмом *-i-* (но не *e*), который может оказаться важной приметой при попытках определения более глубокого (и широкого) этимологического контекста и.-евр. \**k'uen-to*-<sup>41</sup>. Существенны балтийские материалы, относящиеся к сложным словам, в первом члене которых представлен элемент *švent-*, *svint-*, *svēt-*. Многие из таких сложных слов предполагают синтагму типа Adj. *švent-* и т. п. & Subst. (иногда и Adj.). Оставляя в стороне те composita, которые были вызваны к жизни введением христианства (или, во всяком случае, утвердились основательнее всего в связи с христианской догматикой и литургией)<sup>42</sup>, целесообразно указать те типы словосложений, которые могли существовать (если не во всей их конкретности, то, во всяком случае, именно как типы) уже в дохристианскую эпоху или даже, бесспорно, сформировались в недрах последней. Среди балтийских сложных слов с первым элементом *švent-*, *svēt-* выделяется группа сакрализированных временных обозначений, относящихся к особо отмеченным отрезкам су-

<sup>38</sup> Параллели типа лит. *šventastis* (: слав. \**svęstostь*, польск. *świętość*), лтш. *svētki* (: рус. *свѣтки*) и т. п. должны рассматриваться в ином плане, поскольку указанные балтийские слова или заимствованы из славянских языков, или построены под влиянием славянских словообразовательных моделей.

<sup>39</sup> На основе лит. *švęsti* построены другие образования; ср. *švęstinis* 'святой, освященный', *švęstinas* 'подлежащий празднованию, освящению', *švēstas* (вост. лит.-тверец. *švīstā galvā* 'освященная голова'), (*pa*)*švēstas, pašvēstuvės* 'праздник посвящения' и т. п. См.: Fraenkel, 1962, с. 1041—1042.

<sup>40</sup> Ср. *svinība* 'празднество, торжество', *svinīgs* 'торжественный', *svinīgums* и др. (Mühlenbach, Endzelin, 1923—1940, III, с. 1160). Иногда *svet* и *svin*- сочетаются в пределах одного слова, как бы актуализируя друг друга и тем самым усиливая общую идею слова; ср. лтш. *svētsvinība* 'торжественность', 'праздничность', *svētsvinīgs*.

<sup>41</sup> Соответствующие славянские глаголы имели бы вид \**svęsti* (\**svęsti*) и \**svęnēti*.

<sup>42</sup> Ср. лит. *Švėntraštis* 'Священное Писание' [(ср. лтш. *Svētie Raksti*), *šventnamis* 'святой дом, храм, скиния', *švėntvagis* 'святотатец' (ср. лтш. *svētuma [ap]gānītājs*), *-ystē* 'святотатство, конунство', *šventabandis* 'святоша, ханжа' и т. п.; лтш. *svētbilde* 'образ, икона', *svētbīlība* 'благоговение', *svētmiesas* 'мощи' (ср. *svētas relikvijas*), *svētmīelastis* 'святое причастие' и т. п.

ток или дням недели. Ср. лит. *šventādienis* 'праздник, праздничный день' (ср. *švėntė*), *švėntrakis* 'канун праздника', лтш. *svētdiena* 'праздник, воскресенье', *svētrīts* 'утро праздничного дня' (ср.: *es piedzimu svētrītā, laudīm darbu neka'ēju*. BW 1183; *lai nāk meitas svētrītā*. BW 13250, 36; *krustību svētrītu sabrauca kūmas*. BW I, 178), *svētrakars* 'вечер перед праздником, праздничный вечер' (ср.: *ik svētdienas baznīcā, svētvakarū kruodziņā*. BW 14554), 'суббота', *svētnakts* 'ночь перед праздником', ср. *svētki, svētku diena* 'праздник' и т. п. Другая группа слов подобной структуры наиболее показательна с точки зрения ее архаичности, хотя нельзя, конечно, отрицать, что и эти сложные слова, сформировавшиеся в дохристианскую эпоху и обозначающие реалии языческого мифопоэтического мира, позже в той или иной мере подключались к собственно христианской топики. Характерной чертой этих *composita* является сочетание *\*švent-*, *\*svēt-* с обозначениями природных объектов — вод, деревьев, гор, камней и т. п. Ср. лит. *švent(a) vietė* 'святое место', *šventūpė* 'святая река', *šventezėris* 'святое озеро' и т. п.; лтш. *svētūdens* 'святая вода' (*garēnu piektdienās vajaguot svētūdeni pirms saules rai pēc saules butelēs smelt un tuo visu gadu nuoglabāt; ja acis sāpīot, tad ar šuo ūdeni vajaguot nuomazgāt acis*. Etn. II, 37. Mühlenbach-Endzelin, 1923—1940, III, 1157), *svētaruots* 'святой источник', *svētbirze* 'святая роща', *svētūžuols* 'святой дуб' и т. п. Особая категория случаев внутри этой группы — *composita* с элементом *švent-*, *svēt-*, обозначающие некоторые «отмеченные» растения, типа *švėntagaršvė* 'дягиль, дудник' (*Angelica silvestris, Archangelica officinalis*), *švėntadagis* 'бенедикт' (ср. *dagys* 'чертополох') и др., ср. лтш. *svētluoķi* 'Knoblauch' (Für. I), т. е. *svēt- & l(u)ķi* 'святой лук (перья)', а также *svētenis, svēteni, svētiņi* 'чеснок' (*Allium sativum*), *svētins* и др.<sup>43</sup> Не касаясь здесь ряда

<sup>43</sup> Элемент со значением 'святой' в названии дягиля — лит. *švėntagaršvė* (ср. *garšvė* 'сныть', *Aegopodium podagraria* / *garšvė, garšvas* /; 'голень' и т. п.) — мотивируется разными свойствами этого растения. По крайней мере, можно думать об особой роли многолистности дягиля, о его дважды-триждыперистых листьях со вздутыми (набухшими, см. выше о семантике и.-евр. *\*k'uen-to-*), мешковидными влагалищами (эти раздутые влагалища, охватывающие в виде мешка основание находящегося над ним междоузлия, во время дождя наполняются влагой), о мягкопушистых лучах зонтика и цветоножках, о белых цветках, дудкообразном сильном стебле (см.: Нейштадт, 1963, 419), наконец, о токсизирующих свойствах дягиля, используемых в медицине, особенно широко — в народной. Во всяком случае, и русское название этого растения связывается с *дѣгль* 'здоровый, сильный, крепкий' и т. п., *дѣгнуть* 'поправляться, улучшаться' (ср. /арх/ангелический компонент в латинских названиях дягиля — к лит. *švent-*). Сходные семантические мотивировки отмечаются при обозначении ряда других растений этого типа — тысячелистника (*Achillea millefolium*, он же *деревей*, ср. и.-евр. *\*der-u-/\*dor-u-* 'крепость, сила' и т. п.), спорыша (*Polygonum aviculare*) и др. Спорыш своим названием связан с корнем *\*spor-* 'обильный, плодovitый', в известной степени синонимичным элементу *\*svēt-*. Наконец, стоит обратить внимание и на то, что в белорусских колядках отмечается персонифицированный образ растительного плодородия *Спарыш* (Спорыш), который в одних

других сложных слов с элементом *švent-*, *svēt-* ввиду несколько неясного их статуса и рассматривая их как резерв, в котором могут сохраняться некоторые важные факты (ср. лтш. *svētcēl-niēks*, *svētcēlūbūtājs* 'паломник' ⊃ \**svēt-* & *cēļš* 'святой путь', ср. лит. *švėntas kėliās*, лтш. *svētpuņš* 'ангел' как святая птица (ср. мифопоэтические мотивировки святости, божественности этой птицы), *svētmėita* 'фея', букв. 'святая дева', отчасти — *svētlaimė* 'блаженство', *svētlaimėgs* и др.), целесообразно обратиться к топонимастическим данным.

Здесь прежде всего бросается в глаза чрезвычайно существенная диспропорция между обилием гидронимических (и топонимических) данных и исключительной скудостью примеров использования элемента *Svent-/Svēt-* в личных именах собственных (единичные примеры, как правило, вторичны по происхождению, а иногда вообще сомнительны). Эта дефектность в использовании упомянутого элемента в личных именах находится в резком противоречии с положением в славянской ономастической традиции,

и тех же контекстах чередуется с *Богом* и *Раем*, нередко определяемыми эпитетом *святой* (отсюда возможная реконструкция \**svēt-/jъ/ & Sporyšъ*, где оба члена подчеркивают, по сути дела, одну и ту же семантическую идею). В этом контексте привлекает к себе внимание еще одно ботаническое название — лит. *švėndras*, *švėndrė*, (*švėndrai*, *švėndrės*), обозначающие род камыша, тростник, широкостылый розог. Эти слова, испытывающие притяжение к другому обозначению тростника, *nėndrė*, восходят к и.-евр. \**k'gen-dh-ro-*, связываемому с названиями соответствующих растений (Pokorny, 1959, с. 634), ср. лат. *combrētum* 'juncus maximus', прл. *cuinneog* 'Angelica silvestris', т. е. тот же дягиль (см.: Lidén, 1892, с. 94—96; Marstrander, 1910, с. 359), др.-ирл. *contrán*, 'то же'. К и.-евр. \**k'gon-dh-na* восходят др.-исл. *hvonn* 'Angelica silvestris', 'Engelwurz' (< прасев. \**hwannō*), ср.-ирл. *hvōnn*, фарер. *hvonn*, *kvonn*, норв. *kvann*, швед. *kvann* (-а, -е), ср. лалл. *fadno* (из герм.-сканд.); также аллем.-швейц. *Wannebobbet* 'arum maculatum' (Vries, 1977, с. 274); полнее отражен источник в дат. и фарер. *quander* 'дягиль'. Эти названия ценны в двух отношениях: с одной стороны, они отсылают к идее «святости» растения (ср. лит. *švėnta garsvė*) и содержат мотивировки этой «святости»; с другой — они фиксируют и.-евр. корень, несомненно связанный с \**k'gen-to*, но имеющих отличающиеся признаки (-dh-, -ro-, -na, вокализм -o-). Тем самым и.-евр. \**k'gen-* обретает важные черты своей истории, а его семантика, лежащая в основу идеи святости, становится более разработанной и глубокой. О лит. *švėndras* и под. см.: Fraenkel, 1962, с. 1041. Уместно поставить вопрос о возможной связи с лит. *švėndras* и другими словами, восходящими к и.-евр. \**k'gen-dh-ro-*, некоторых иранских ботанических обозначений типа вахан. *spandr* 'гармала' (*Peganum harmala*). Это растение принадлежит, несомненно, к числу сакрально отмеченных: его бросают в огонь в обряде, направленном против дивов, джиннов, пари, оно используется как благовоние и целебное средство в Средней Азии и Афганистане; из внешних особенностей сипанда (иногда его называют «дикой рутой») характерны ее корни, напоминающие круглые хлебцы (ср. идею набухания, роста в и.-евр. \**k'gen-to-*); см.: Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976, с. 248, 250, 451. Ср. также тадж. *sipánd*, язгул. *spāndán*, название дикорастущих горных низких «подушек» с круглыми красноватыми плодами-коробочками; семена используются в народной медицине (Эдельман, 1971, с. 245). Впрочем, можно думать, видимо, и о связи этих названий с иранскими глаголами в значении 'наполнять' (из \**us-parn-* > *span-*), ср. язгул. *s(ə)pant-*, ваханск. *spyn-*: *spat-* (также *spond*), сарык. *spōn* : *spond* и др.

где имена с элементом \**Svpt-*, хотя и не очень многочисленные, относились к числу наиболее престижных. Можно думать, что причина этого различия — в строгом запрете на использование соответствующего элемента у балтов в христианскую эпоху (отношение его к сфере божественного, а не человеческого). В этом случае появление *Svent-/Svpt-* в именах людей трактовалось бы не только как своего рода кощунство в ономатетической сфере, посягающее на вторжение в сферу божественного, но и как рецидив язычества. В этом отношении характерно, что имя легендарного литовского основателя новой ритуальной традиции трупосожжения в определенном месте и с соблюдением определенных условий Швинторога (\**Svent-* & \**rag-*), засвидетельствованное в западнорусских и польских источниках (Топоров, 1980, с. 16—40), содержит именно указанный элемент, который и подчеркивает идею особой сакральной отмеченности этого князя-жреца и его имени<sup>44</sup>. Тем самым Швинторог выступает в мифопоэтической исторической традиции как тот, кто о с в я т и л место, с которым связано начало новой религиозно-ритуальной практики (позже здесь было основано с в я т и л и щ е, где, в частности, приносили жертвы Перкунасу) и пред- история будущей Вильны. Во всяком случае, этот ономастический «гапакс» чрезвычайно показателен (ср., впрочем, прусск. *Swenticke*, 1301; *Swantike*, 1422. Trautmann, 1925, с. 102). Зато примеры с *Svent-*, *Svpt-*, *Svent-/Svint-* в балтийской гидронимии и топонимии очень многочисленны, разнообразны и поучительны в целом ряде отношений. Они включают как простые, так и сложные названия. Среди п е р в ы х ср. прус. *Swent*, река (XV в.); *Swentyn*, озеро (1297); *Swyntheynen*, озеро (1340 и далее)<sup>45</sup>; лит. *Šventas*, *Šventėlis*, *Šventė*, *Šventėlė*, *Šventėlis*, *Šventišius*, *Šventoji*, *Šventainė*, *Šventiniškų (ėžeras)*, *Švenčius*, *Švenčius*, *Švenčiūkas*; *Švenčionys*, *Švenčionėliai*, *Švenčiūliškiai*, *Sventà*, *Šventai*, *Šventiniškai*, *Šventoniškis* и др.<sup>46</sup>; ср. *Sret-* в латышской ономастике; а также курш. *Schwente* (III, 1502 *Siep Schwente genant*. Kiparsky, 1939, S. 172). Среди вторых ср. прусск. *Schwentegarben*, 1351; *Swentgriff*, озеро, 1447; *Swynteseyte*, ок. 1340; лит. *Šventupė*, *Šventupis*, *Šventūpis*, *Šventupys*, *Švenčupalis*, *Švenčūpis* (названий этого типа на территории Литвы свыше двадцати); *Švenčėžeris*, *Šventėžerio ėžeras*, *Šventiniškų ėžeras*; *Švenčrandenis*, *Švent(a)randenis*, *Švenčravis*, *Sventaduonis*, *Švenč(a)jonis*,

<sup>44</sup> В данном случае не имеет особого значения даже предположение о фантомности этого имени, которое могло возникнуть вторично на основе названия урочища, расположенного в Вильне, в месте впадения Вильни в Вилию (ср. топонимы *Sventrāgis*, Марьямп. р-н, *Sventragiai*, Кельмск. р-н; и др.).

<sup>45</sup> Ср. *fluvium Suentam*, 1276 в Гданьском Повислинье (*Swente*, *Swienta* и т. п.); см.: Górniewicz, 1980, с. 267—268; Brocki, 1978, с. 132, и др.

<sup>46</sup> В более широком контексте см.: *Svėndra*, *Svėndrėlis*, *Svėndrinė*, *Svėndris*, *-ys*, *Svėndriūkas* (ср. и *Svėndežeris*).

*Šventjonravis, Šveñto Jōno lītakas, Šveñto Jōno ūpė, Šveñto Jōno upėlė, Šveñto Jōno upėlis, Šveñto Mořkaus upėlis; Šventākālnis, Šventjbrastis, Šventragiā, Šventrāgis, Šveñtupiai, Šventvakāriai, Šveñtvalkis* (см.: Gerullis, 1922, с. 178—180; LUEV, 1963, с. 169—170; LATSŽ, 1976, II, с. 311; Vanagas, 1970, с. 50, 62, 68, 69, 73, 89, 114, 116, 117, 172, 178, 194, 247, 249—252, 256, 265, 270; 1981, 337—338; Būga, 1958, I, с. 487; Топоров, 1966, с. 108 и др.). Эти гидро- и топонимические composita с достаточной надежностью позволяют восстановить архаичные балтийские сочетания типа \*švent & \*up- (\*ap-); \*švent- & \*ežer-; \*švent- & \*vand- / \*und- / \*uden-; \*švent- & \*rav-; \*švent- & \*grīv-; \*švent- & \*brast-; \*švent & \*rag-; \*švent- & \*grab-; \*švent- & \*kaln-; \*švent- & \*valk- и др. Уже из этого набора видно, что эпитет *švent-* особенно часто применялся к водным объектам, и прежде всего к рекам и озерам (статистические данные фиксируют еще большую выделенность водных названий как «святых»); несравненно реже *švent-* связывается с возвышенными местами (*kaln-, garb-*), где, действительно, нередко устраивались святилища. Совсем редко, в виде исключений, *švent-* определяет лес и рощу в целом; зато отдельные ритуально отмеченные деревья могут носить определение *švent-*. Такое разительное предпочтение в употреблении *švent-* по отношению к водным объектам (причем нередко слишком большим или притяженным по длине, чтобы трактовка их как «святых» была бесспорной или по крайней мере корректной) снова возвращает нас к семантическим проблемам. Уже отмечалось ранее (в частности, совсем недавно — см. Brocki, 1978, с. 132 и др.), что в физиографическом употреблении балт. *švent-* обозначает блестящую, сияющую водную поверхность. Это соображение подтверждается бесспорной связью «святости» с «блеском», «сиянием», в их предельном проявлении — с золотым и пурпурным цветом. Более того, эти последние свойства и есть форма выражения «святости» в оптически-визуальной сфере (коде). Поэтому так многочисленны примеры, когда сама «святость» познается по этим признакам (см. далее). Вместе с тем «родственная близость» понятий святости и сияния подкрепляется и на уровне языка. В достаточно глубокой ретроспективе (однако позволяющей делать вполне надежные заключения) и.-евр. \**k'yei-to-* и и.-евр. \**k'yei-* (\**k'yei-to-*, \**k'yei-s-*), несомненно, связаны друг с другом. Ср. лит. *šviēsti* (*šviēcia, šviētė*) 'светить', *švytėti* 'светить(ся)', 'блестеть', 'сиять', *švisti* (*šviñta, švilo*) 'светать', *švitras* 'наждак', *šviesà* 'свет'; ст.-слав. свѣтити, свѣтити сѧ, свѣтъ, ц.-сл., др.-рус. свѣнути, свѣнути и т. п.; др.-инд. *śvētā-* 'белый', авест. *spaēta-, spiti-* и т. п. (Pokorny I, с. 628—629)<sup>47</sup>. Формы типа *švisti, šviñta* и ц.-сл. *свѣнути, свѣ-*

<sup>47</sup> Ср. и.-евр. \**k'yei-d-*: др.-инд. *śvindatē* 'сияет', 'блестит' (Dhātup.), др.-греч. Πύδος, название горы ('сияющая'), гот. *hvelts*, др.-исл. *hvítr*, др.-в.-нем. (*h*)*wiz* 'белый', нем. *weiß* и др. Вероятно, балтийские и славянские языки сохранили и такие формы этого элемента, которые избежали «сатемиза-



*nyumi* (\**svit-n-*, \**svoit-n-*) в известной степени указывают на более раннюю ситуацию, которая могла быть общим «родимым» местом обоих указанных и.-евр. корней. Другой тесно связующий их фрагмент — уже отмеченное выше соотношение др.-инд. (ведийск.) *śrāntā- : śrāyati*. Наконец, существует и ряд других примеров, заполняющих некоторые из промежуточных звеньев в истории этих двух корней. Вместе с тем в конкретных текстах отдельных традиций постоянно отмечается образность, построенная на игре слов (вплоть до *figura etymologica*), обозначающих эти два близких круга понятий — «святость» и «свет-сияние». Ср. в русской традиции *сияние святости*, *святость просияла*, *свет святости* и т. п. Подобная ситуация в своей основе достаточно ясна. Элемент \**k'uen-to-* (: \**k'uei-to-* и т. п.) обозначал не только возрастание (набухание) физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой. Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу интенсификации, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с неким высшим началом, [сверхчеловеческими, космическими] энергиями («святостью»), с точки зрения физической оптики связаны с увеличением (ср. выше мотив роста, увеличения объема) значения единицы  $\lambda$ , обозначающей длину световых волн. Показательно, что нижний полюс значений  $\lambda$  связан с фиолетовым цветом (460 нм.; ср. «фиолетовые миры», связанные с демоническим началом, в поэзии Блока); верхний полюс значений  $\lambda$  связан с пурпурным цветом (700 нм.), универсальной формой проявления святого, божественного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета «верхней» половины значения  $\lambda$ , т. е. красный (640 нм.), оранжевый (600 нм.), желтый (580 нм.), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций цветами святости (ср. ниже об их использовании в иконописи, а также в самом святилище — одежда, утварь и т. п.)<sup>48</sup>.

Эти рассуждения о возможности цветового и светового понимания некоторых продолжений и.-евр. \**k'uen-to-* : \**k'uei-to-* и под. имеют целью не столько ограничить идею «святости» применительно к отдельным конкретным примерам, сколько ввести ее в более разнообразный контекст семантических мотивировок и

---

ция» (ср. лтш. *kvitēt* 'блестеть', 'мерцать сиянием', слав. \**kvisti*, \**kvьtq*: ст.-чеш. *kvisti*, *ktvu*, *květ*, ст.-слав. процвисти, -цвѣтъж, рус. *цвете*сти, *цвет* и т. п.). Разумеется, и они должны быть учтены в более широкой картине. Между прочим, ср. связь мотивов цветения и святости в старых текстах (*святость процвела*) и т. п.

<sup>48</sup> В этом контексте цветов спектра показательно место зеленого цвета ( $\lambda$  — 520 нм). — непосредственно перед цветами, передающими идею святости («предсвятость» как потенция роста, молодости, жизненной силы); см. ниже о зеленом цвете.

форм проявления этой идеи. Тем не менее идея «святости» в этих случаях все-таки отчасти ограничивается, и в этом ограничении следует видеть шаг вперед на пути к более строгому определению святости, позволяющему хотя бы частично преодолеть эмпирический механизм, проявляющийся в целом ряде «узкоэтимологических» подходов. «Святость» вод (и ряда других физиографических природных объектов) отличается от святости святой воды в христианском ритуале и тем более от святости святого человека, святого храма, святого слова. «Святость» вод, по крайней мере в исходном локусе, предполагает наличие таких внешних черт у этих вод, которые поражают наблюдателя (зрителя) некоей положительной предельностью (напр., в эстетической сфере), сверхъестественной гармонией, создающими преимущественные условия для прорыва от феноменального (и через феноменальное) к ноуменальному. Такие «святые» воды могут быть осмыслены как подлинно святые и стать объектом культа, но могут и не вовлечься в сферу религиозно-сакрального, оставаясь на уровне «святой» красоты. Святость же святого человека, храма или литургии покоится на иных основаниях и принципиально вне сферы феноменального, хотя, конечно, приметы святости — как бы вторичные и вспомогательные — могут выступать и на уровне явлений. В этой связи, видимо, можно сделать и более сильное допущение: только в последнем случае (святой человек в отличие от «святых» вод) феноменальное является непосредственным и органическим знаком ноуменального, подлинным и безошибочным его свидетелем. При этом допущении цветовые и световые знаки святости приобретают особое значение (см. ниже) <sup>49</sup>.

Славянские продолжения и.-евр. \**k'uen-to-* представлены широко разветвленной семьей словообразовательных типов (ср. \**svet-*, \**svet'-ьсь*, \**svet-ik-*, \**svet-idl-*, \**svet-in-*, \**svet-yn'a*, \**svet'-ьk-*, \**svet'-ьje*, \**svet-bba*, \**svet'-ьstvo*, \**svet-ilj-*, \**svet-itel'-*, \**svet-ostb*, \**svet-oš-*, \**svet-očьn-*, \**svet'-jen-*, \**svet-iti*, \**svet'-jati* и многие другие образования, связанные прежде всего с прибавлением к перечисленным основам других суффиксов), которые реализуют самые разнообразные значения словообразовательных типов —

<sup>49</sup> Важность визуально-оптического кода святости объясняется не самим фактом наличия этого кода и возможностью строить с его помощью новые сообщения, но онтологичностью цвета как формы и сути святости. Характерный пример противоположного типа — наличие у того же и.-евр. корня \**k'uei-* «акустических» употреблений при отсутствии всякой связи с идеей святости; ср., напр., германские примеры, в основном подчеркивающие идею энергичного, бурного, нарастающего (во всяком случае, не-нейтрального) звукоиспускания — 'громко, бурно кричать', 'хотать', 'ржать', 'вопить', 'гудеть', 'свистать' (ср. и слав. \**svistati*, лит. *švįkšti*), 'жужжать', 'шипеть' и т. д. — вплоть до 'шептать'; ср. исл. *hvíla*, швед. диал. *hviija*, ср.-в.-нем. *wihe-n-*, *wihe-ren*, др.-в.-нем. (*h*)*waijōn*, нем. *weihen*, др.-исл. *hvína*, *hvínr*, др.-англ. *hwīnan*, *hwīnsian*, др.-в.-нем. *winisōn*, нем. *winsehn*, др.-исл. *hvískra*, *hvísla*, др.-англ. *hwiscettan*, *hwistlian*, др.-в.-нем. (*h*)*wispalōn* и др. (Pokorny, 1959, с. 628).

конкретность и абстрактность, субстанция и свойство, деятель и деятельность (действие), лицо, орудие, место, время и т. п., увеличительность и уменьшительность, уважительность и уничижительность (пейоративность) и т. п. Элемент *\*svet-* входит в состав слов, принадлежащих к разным грамматическим классам (Subst., Adj., Adv., Vb., Interj.), и в состав исключительно богатого инвентаря сложных слов, большая часть которых, однако, представляет собой кальки с греческого или новообразования в духе этих калек (естественно, что эти сложные слова являются преимущественным достоянием восточнославянских и большей части южнославянских языков с их текстами, отражающими «православную» традицию). В результате оказывается, что в пределах всего славянского словаря выделяется обширный и относительно самодовлеющий «подсловарь» (условно — *\*svet-*-словарь), значение которого возрастает в силу того, что он передает наиболее важные (и концептуально, и оценочно, и догматически, и ритуально) и глубокие смыслы данной языковой, культурно-исторической и религиозной традиции, т. е. то, что является с в я т ы н е й («что кому свято, чему поклоняемся, что чтим нерушимо». Даль, 4<sup>3</sup>, 96), с чем связываются наши духовные ценности<sup>50</sup>. Более того, в определенных условиях, во время литургии, праздника, когда как бы восстанавливается органически и живо переживаемая связь с первособытием, мотивирующим с в я т о е в данной традиции, более того, освящающим все причастное ему и из него вытекающее, *\*svet-*-словарь обнаруживает тенденцию к универсальному захвату всей переживаемой реальности — все появившееся в это поле святости становится святым, освященным, по сути дела, и на языковом уровне<sup>51</sup>; *\*svet-* как эпитет начинает определять все, что входит в данную ситуацию; *\*svet-* как обозначение действия (глагол) распространяется на все объекты, причастные глубинному смыслу ситуации; отблеск *\*svet-* ложится на всех участников происходящего, смысл которого короче и полнее всего передается формулой утверждения *hic et nunc* присутствующей, с о в е р ш а ю щ е й с я святости — *свят, свят, свят!* Этот *\*svet-*-словарь самодостаточен и независим как ядро, но н е о т д е л е н от широкой сферы сакрального или сакрализуемого в языке, представляющего бесценный материал для реконструкции языковых мотивировок ключевых понятий, через них — языковой «психологии», и еще глубже — существеннейших черт модели мира, без знания которых невозможно скольконибудь достоверно и надежно говорить о мировоззрении людей соответствующей эпохи.

<sup>50</sup> Однако элемент *svet-* входит и в довольно обширный словарь «негативных» терминов, обозначающих нарушение (преступление) святости, — *святохульство, святокупство, святотатство, святоборство, святоотступничество, святоненавистничество, святогонство* и т. п.

<sup>51</sup> Характерный пример — рус. (западн.) *святый-мел*, «освящаемый, по стар. обычаю в крещенский сочельник; крестьяне ставят им кресты на дверях, а остаток берегают как лекарство» (Даль, 4<sup>3</sup>, 96) и т. п.

Несколько примеров языковой мотивировки, вскрывающей не только внутреннюю форму соответствующих слов, но и значение-сигнификат важнейших понятий архаичной модели мира, возможно, прояснят, хотя бы отчасти, суть дела. Идея роста, присутствующая — для определенного периода — в слав. *\*svęti* и других рефlekсах и.-евр. *\*k'ṣen-to-* (см. выше о мотивах увеличения в размерах, набухания и т. п.), воспроизводится и в ряде других слов-понятий ключевого характера; ср. *род* (*родовой*, *родной*, *родимый*, *родственный*, *родич* и т. п. с идеей кровной связи, общих корней, особой интимности и любви-ласки) при *ростѣ* (*растѣ*) из *\*rod-tei*; *нарѣд* при *родѣться* (см. *род*), ср. также *люди*, *люди* в конечном счете с той же идеей 'роста', 'вырастания', «порождения» (ср. др.-инд. *ródhati* 'растет' или гот. *liudan* 'расти'); не менее интересно в этом плане слово *человѣкъ* (*\*čelověkъ*), первый компонент которого в конечном счете восходит к и.-евр. *\*kel-* 'расти', 'возвышаться', 'подниматься', а второй — *věkъ* — к обозначению жизненной силы или ее носителей (ср. лит. *vaiķas* 'дитя')<sup>52</sup>. Старая мотивировка слова *бог* (*\*bogъ*) как доли, позже персонифицированной и освященной, отражена в оппозиции двух крайних значений, которые может иметь доля, — *богатый* и *убогий*, связывающих социальную сферу с религиозной. Та же самая связь, но более рельефно и универсально проявляется в уникальной (во всяком случае, по масштабам) соотносительности народа и его высшего религиозного символа: *крестъяне*, *християне* — *крест*, *Христос* — *воскресать*. Уже этот последний пример наглядно показывает объем и характер сакрализации профанической (по своей сути) сферы. Кстати, уместно подчеркнуть, что древнерусская языковая и религиозная традиция, как и во многих других случаях, здесь идет дальше, чем другие родственные традиции. Так, только в русской традиции название недельного праздника — *воскресенье* — соотносено с восстанием из мертвых Иисуса Христа — *воскресением*. Тем самым крестные страдания (муки) и их конец (перерыв), знаменующий начало новой жизни, не могут не соотноситься с крестьянской страдой, прерываемой праздником, также трактуемым как своего рода обновление жизни. В том же контексте должно по-

<sup>52</sup> Кстати, нет серьезных оснований, во-первых, отделять лежащий в основе этого компонента корень *\*uok-* (: *\*ueik-*) от и.-евр. *\*ueik-* II (см.: Pokorny, 1959, с. 1128–1129): лит. *veikti* 'делать', 'работать', *veikus* 'скорый', гот. *weihan* 'побеждать', лат. *vinco* (*victum*), др.-нрл. *fichid* и т. п., а во-вторых, и.-евр. *\*ueik-* II от *\*ueik-* I 'aussondern' (по определению Покорного), поскольку *\*ueik-* I предполагает обособление, выделение именно как результат возрастания, вы- и перерастания, сильного и энергичного движения по преодолению средненейтрального уровня. Если это верно, то в общ. и.-евр. корень *\*ueik-* (I, II) естественно включаются не только др.-инд. *vinákti*, *vivekti*, авест. *ava-vaek-* и т. п., но и обозначения жертвы и освящения, точнее — жертвы как объекта, который становится освященным по условию; ср. лат. *victima* 'жертва', 'жертвенное животное' и гот. *weihs* 'святой', др.-сакс. *wih-*, др.-в.-нем. *wih(i)*, нем. *weih(en)*; ср. также др.-исл. *vē-* 'святилище', 'храм', др.-англ. *wēoh*, *wīg* 'божественное изображение' и т. п.

ниматься и слово расставания *прощай!* Оно не напутствие другому, а просьба к нему о себе, просьба о прощении за грехи — вольные и невольные, явные и тайные, действительные и мыслимые. Это формульное *прощай!* характеризует самосознание человека относительно его места на шкале нравственных ценностей. Исходный тезис — признание себя хуже, ниже, в иновнее того, к кому обращаешься с просьбой о прощении. Итоговый тезис — живая нужда в прощении и бесконечная надежда на нравственное, духовное воскресение (возрождение) даже для того, кто находится в бездне греха<sup>53</sup>. Эти два тезиса позволяют понять, почему прощение оказывается более важным, чем приветствие при встрече (здорование): оно духовно напряженнее, драматичнее и потенциально выступает как последнее слово человека: *п р о щ а н и е* — *п р о щ е н и е*. Приветствие же при встрече обращено именно к другому; оно не просьба (в иных случаях — заклинание), а пожелание, и сам этот модус, строго говоря, вне контроля реальности и вне связи с праведностью или грешностью того, кто произносит приветствие при встрече<sup>54</sup>. В известной степени сходными причинами можно объяснить, почему в русской православной традиции смерть и воскресение Христа (Пасха) переживаются острее и напряженнее, чем его рождение (Рождество)<sup>55</sup>.

Сказанное до сих пор и то, что предстоит сказать далее, может быть объединено и объяснено при уяснении (пусть в самом общем виде) того, в чем состоит сакральность для носителя архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христи-

<sup>53</sup> «Русский привет расставания „прощай!“ удивительно хорошо по смыслу. Прежде всего не о чем-нибудь другом, а о прощении; и притом не теперь однократно прости, но прощай непрестанно во все время разлуки; каждый раз, как вспомнишь обо мне, — прости, чем я тебя обидел. Уж, наверное, чем-нибудь, да обидел: ведь я только человек. . . Но и это прекрасное слово уже умерло. Оно высохло и затвердело». См.: Гершензон М. О. Солнце над мглою (афоризмы). — Записки мечтателей, 1922, № 5, 21.

<sup>54</sup> Тем не менее и в этом акте прослеживаются важные с точки зрения избранной здесь темы моменты, из которых придется обозначить лишь два: \**bōdi sь-dorvь* 'будь здоров!', 'здравствуй!', отсылающее не только к идее крепости-силы, но и благого возрастания, объединяющего человека, таким образом приветствуемого, и растущее дерево (\**der-v-o* < и.-евр. \**der-υ* : \**dor-υ*); целование (при встрече и прощании) как выражение пожелания другому быть целым, цельным, здоровым (слав. \**cělъ* восходит к и.-евр. \**koil*-, с которым связаны не только обозначения здоровья, но и святости; ср. нем. *heil*, *Heil*, *heilig* и др.); ср. *христосоваться* 'целоваться' в ряду других примеров использования этого имени в апеллятивной лексике (*христовушка* 'милый', 'сердечный', 'близкий', 'дорогой мой'. Даль; *христора́дничать* и т. п.).

<sup>55</sup> Примеры подобного типа легко могут быть умножены (их анализу предпологается посвятить особую работу). Здесь стоит назвать два комплекса, каждый из которых по-своему соотносится с идеями святости: 1) *мир* как 'земля', 'космос' и как 'покой', 'тишина', 'благодатное состояние любви и дружбы', с одной стороны, и *мир* как 'космос' (макромир) и как 'община' (микромир) — с другой; 2) *пра́вый* — *пра́во* — *пра́ва* — *справедли́вость* как термины ориентации (от пространственной до нравственной сферы).

анства. Говоря в общем, с а к р а л ь н о с т ь (или даже гиперсакральность) древнерусской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) все в принципе должно быть сакрализовано, освящено и тем самым вырвано из-под власти злого начала (ср. древнеиранские дуалистические учения и более поздние учения манихейского толка <sup>56</sup>) и — примириться с меньшим нельзя — возвращено к исходному состоянию целостности и нетронутости; 2) существует единая и универсальная цель («сверхцель»), самое заветное желание и самая глубокая мечта и надежда — с в я т о е ц а р с т в о (святость, святое состояние, святая жизнь) на земле и для человека <sup>57</sup>; 3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено (или даже само открыться, наступить) в пространстве и времени к *hic et nunc* (литургия уже есть образ этого состояния; отсюда стремление расширить литургическое время и известное невнимание к сфере профанического) <sup>58</sup>. При исследовании идеи святости на Руси необходимо все время иметь в виду этот общий контекст, с одной стороны, и то понимание термина *свят-* (\**svęt-*), которое было унаследовано из предыдущей (языческой) эпохи, с другой стороны. На основании рассмотренных выше данных о продолжениях и.-евр. \**k'uen-to-* в разных языках и отчасти в самих славянских относительно надежно восстанавливается это исходное состояние. Для праслав. \**svęt-*, видимо, можно реконструировать то же значение, о котором уже говорилось ранее, 'увеличиваться', 'набухать'. Судя по соответствующим кон-

<sup>56</sup> Ср. слав. \**věra* (как обозначение религии), в конечном счете соотносимое с идеей правильного (благого) в ы б о р а между добром и злом; ср. др.-инд. *vr-*, *vrñāti* 'выбирает', *vāra-* 'сокровище', 'собственность', 'благо', но и 'выбор'.

<sup>57</sup> Не всегда обращают внимание на то, что эта «пансакральность» («всесвятость»), по сути дела, ограничивает (или даже снимает) оппозиции Неба и Земли, божественного и человеческого, святого и профанического. Небо как бы сходит на землю, и человек становится уже не просто образом, подобием и творением Бога, но как бы его воплощением, носителем божественных энергий (хотя бы в потенции, в идеале); ср. известные соблазны этого рода в истории христианства на Руси («человекобожие»).

<sup>58</sup> Все, что не свято или что сакрализуется с трудом и без уверенности в успехе, кажется не заслуживающим внимания. В оппозиции сакральное — профаническое узревается (преимущественно) лишь первое, только оно и ценится, а профаническое игнорируется или находится в небрежении, борьба за него ради его освящения не ведется или ведется недостаточно (иное дело — активные силы зла, роль которых по старой, идущей из древнеиранской традиции привычке нередко гипертрофируется). Отсюда — крайности духовного максимализма, невнимание к прозе жизни, к злобе дня, недостаток подлинного духовного трезвения. И еще одно следствие гипертрофизации — понимание жизни (во всяком случае, в отдельные ее моменты) как воспроизведения, повторения священной истории, как *imitatio Christi*. В этой связи можно указать на известные описания ритуалов с участием царя и патриарха в Москве на Красной площади у Лобного места в последнюю неделю перед Пасхой (XVII в.), а также сослаться на практику такой сакрализации жизни и рамок, в которых она протекает, в подвижническом опыте ряда русских святых (напр., Серафима Саровского).

текстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о том благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибутку. Эта «святость» (\*svęt-) как образ предельного изобилия, скорее всего, и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие «духовной» святости, некоего «сверхчеловеческого» благодатного состояния, когда происходит творчество «в духе». В известной степени это подтверждается (хотя бы в виде намека) и теми сочетаниями \*svęt- с именами существительными, которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, уже обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное) возрастание. Следует сразу же и решительно подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях никак не умаляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает и остранинная форма идеи физической святости — святость как таковая, в глубине своей уже независимая от материального возрастания, как элемент оценки, ориентирующейся уже на иную шкалу. Жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей. Тем не менее сам анализ подобных праславянских сочетаний исключительно показателен с точки зрения определения исходного локуса, в котором складывалась и развивалась идея святости.

Помимо отмеченного выше сочетания \*svętъ & \*ognь, имеющего точные региональные индоевропейские параллели (не говоря уж о частичных сходжениях, распространенных еще шире) и обладающего особой ценностью в силу того, что это сочетание обозначает важнейший элемент архаичного ритуала (нередко возрастающий до стадии персонификации и включения его в пантеон; ср. ведийск. *śvāntá* & *agní-*), ср. сочетания элемента \*svęt- как эпитета со словами, обозначающими символы вегетативного плодородия [\**dervo*, \**raǰь* (ср. словен. *sveti raj* 'небо' при возможной связи слав. \**raǰь* с обозначением мирового дерева, а также многочисленные названия растений типа польск. *świętolina*, *świętotłzan* и т. п.), \**kolsъ*, \**žito*, \**korvaǰь* и т. п.], животного плодородия (\**byčela*, \**skotъ*, \**korva*<sup>59</sup>, ср. также \**rodъ* и \**narodъ* и т. п.). В этом же контексте получают свое объяснение сочетания \*svęt- со словами, обозначающими землю — \**zem(l)ja* или ее отмеченные точки — гора (\**gora*)<sup>60</sup>, поле (\**polje*), место (\**mě-*

<sup>59</sup> Имя божества *Suentebueck* в не вполне ясном месте из Эбсдорфской легенды (XIV в.) — . . .fidem Christi reliquentes idola sua projecta Hammon scilicet *Suentebueck*, *Vitelubbe*, *Radegast* cum ceteris erexerunt. . . — нередко толкуют как \**Svento-bykъ* (Niederle, 1916, с. 157; и др.).

<sup>60</sup> Ср. многочисленные *Святые горы* в топонимии (реальной и мифопоэтической). Об отношении к ним былинного имени *Святогор* см.: Топоров, 1983, с. 89—125.

sto), камень (\*kamy: \*kamen-), река (\*rěka)<sup>61</sup>, озеро (jezero, \*ozero), вода (\*voda) — и т. п. — и небо, как и мать и отца. Это соотнесение Земли и Неба соответственно с Матерью и Отцом отвечает известному мифологическому мотиву божественной пары супругов-творцов (ср. Мать-Земля, Отец-Небо). Поэтому не исключено, что за образами с языковой формой \*svetъ(jb) & \*otъсь, \*sveta(ja) & \*matъ, \*sveta(ja) & sěmъja, отсылающими к христианской традиции, на более ранних этапах стояли представления о воплощении на человеческом уровне персонажей с в я т о й супружеской пары в их творческой функции (ср. любую свадьбу как повторение, отражение святой небесной свадьбы /\*sveta(ja) & \*svatъbъ/, иерогамии). То же отношение существовало между реальными Святой землей (Иерусалим) и Святой рекой (Иордан) и эквивалентами этих образов в языческую эпоху (ср. обозначение кладбища как священной земли или родительской, а также божественной). Во временном плане прорыв к «святому», связанный с прекращением профанической череды будней, достигается в п р а з д н и к е<sup>62</sup>, само название которого часто кодируется элементом \*svetъ- (ср. рус. *свято*, *святки*, *святые дни* и т. п. и инославянские параллели типа польск. *święto*). Наряду с этим \*svetъ- сочетается с обозначением дня, вечера, ночи, недели (ср. \*svetъ/jb/ & \*dъnъ, \*svetъ(jb) & \*večerъ, \*sveta/ja/ & nokъ, \*sveta/ja/ & \*nedělja)<sup>63</sup>, и эти сочетания обозначают сакрально отмеченные («праздничные») точки временного ряда, с которым также связывается особое творческое (духовно) благодатное состояние. Эти «святые» дни определяют и контролируют сакральность годового цикла в целом. На тых столах всё с в я т к ъ, | Всё с в я т к ъ, всё праздничи: | Перво с в я т о — Велик Христов день. . . | Другое с в я т о — Юрий—Егорий. . . | Третье с в я т о — святой Микола. . . | Четвертое с в я т о — свято Вознесенье. . . | Пятое с в я т о — святой Пётар. . . | Шестое с в я т о — Илья-пророк. . . — поется в волоческой песне (Поэзия крестьянских праздников, 1970, с. 327—328, № 472), и далее как бы раскрывается этимология названия праздника через введение мотивов роста, расширения, сгущения, наливания силой (ярь наливат. . . | Шире и выше на поле копы. . . | Часты и густы на небе звезды, | Чащей, гуще на поле бабки — | Всё Иваны, всё Михеичи. . .), ср. святое жито (Там же, 458, № 635). Но и самих праздников много («праздничная густота»), они толпятся и спорят, кому идти первым: Перед Богом стояць уси с в я т о ч к и | И шикующа и рахующа, | Которому с в я т у наперёд пойци. | С в я т ы е сороки наперёд пошли (из белорусской волоческой песни). Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных

<sup>61</sup> Ср. название рек типа рус. *Святая* (или озера — *Святое*), *Святая река* и т. п.

<sup>62</sup> «Порожнестъ» праздника и есть обозначение этого выхода (освобождения) из профанического времени (la durée profane).

<sup>63</sup> Наряду с синтаксическими сочетаниями этого типа отмечены и примеры соответствующих сложных слов (ср. рус. *свядень*, *святвечер* и т. п.).



точках, как бы обручем скрепляют святой, или Божий, мир, нередко соотносимый со святой (Божьей) красотой, и населяющий его святой народ, ведущий святую жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым (\*svęť/jb/ & \*čelověkъ). Все формы реализации человеческой деятельности ориентированы на святость — свою (потенциально) и исходящую свыше. Отсюда — святое слово (\*svęto/je/ & \*slovo), святое дело (\*svęto/je/ & \*dělo), святая мысль (\*svęta/ja/ & \*myslь, ср. польск. *świętomyślny* и под.). И то, чем человек сливается среди других, что остается после него, в высших своих проявлениях оказывается святым (ср. \*svęta/ja/ & \*slava). Свято и высшее назначение человека, его жизненный путь, путь к святости (\*svęť/jb/ & \*pęť), его вера (\*svęta/ja/ & věra), его идеал (\*svęta/ja/ & \*pravda / \*jystina/<sup>64</sup>; \*svęta/ja/ & žizнь (životъ); \*svęť/jb/ & \*Bogъ). В этом пансакральном контексте представляется вероятным, что и характерно христианские употребления элемента \*svęť-, точно переводящие соответственные понятия греческого или латинского текста (ср. *Святой Дух* — 'Αγιον Πνεύμα), могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции; ср. *святимище* при *святom храме*, *святой церкви*; *святой крест* при несомненной роли креста в дохристианских ритуалах и, видимо, бесспорной сакральности этого символа.

Важные данные о значении элемента \*svęť- извлекаются из материала личных имен двучленного типа. Их ценность тем больше, что в этом отношении славянская ономастическая традиция сильно выделяется среди других индоевропейских. В ней имена с элементом \*svęť- довольно многочисленны и разнообразны, престижны в социальном плане и применимы как к божественным персонажам, так и к людям (с очевидностью можно говорить о таких носителях соответствующих имен, которые занимали высокое общественное положение). Среди божественных имен реконструируются \*Svęto- & \*vitъ (ср. *Zwantewit/h/*, *Svantavit*, *Szuentevit* и др. у Гельмольда, Саксона Грамматика и др.)<sup>65</sup> и, может быть, \*Svęto- & \*bogъ (на основании формы *Suentebueck*, трактуемой обычно иначе; см. выше)<sup>66</sup>. Элемент \*vitъ доставляет исследователям много сложностей, и обычно его определяют как 'господин', 'хозяин', ссылаясь на ц.-сл. *домовитъ* οἰκοδεσπότης, 'pater familias'. Это решение кажется, однако, излишне приблизительным. Можно высказать предположение уточняющего характера о возможности видеть в слав. \*vitъ более раннее \*viktъ < и.-евр. \*veik-t- или \*vik-t-<sup>67</sup>, от и.-евр. \*veik- 'жизненная сила', 'энергичное проявление силы', но и 'жертва', 'посвящение' и т. п.

<sup>64</sup> Ср. оксюморный образ *святой лжи* как парадокс непрямого пути к высокой правде.

<sup>65</sup> Ср. также *sanctus Vitus*. О смещении со св. Витом см.: Nah-tigal, 1956, с. 1—9.

<sup>66</sup> Ср. Nom. propr. *Zwetbochus*, 1130 (*Monumenta Germaniae historica* III, 28) = слав. *Svętobog* < праслав. *Svętobogъ* (Schlimpert, 1964, с. 47); чеш. *Světboh* (Miklosich, 1927, с. 95).

<sup>67</sup> К фонетике *kt* > *t* ср. слав. \*potъ (< \*pok-t-): \*pek-ti.

В этом случае *\*vitъ* (< *\*vik-tu-*) сопоставимо с лат. *victima*, описывающимся на *\*vik-ti-* или *\*vik-tu-*. Этот круг значений удачно объяснял бы ряд других имен с этим элементом — Яровит (*Gero-vitus*, *Herovith*), Руевит (*Rugieuithus*), Поревит (*Poreuithus*), которые Р. О. Якобсон трактовал как обозначения разных степеней и фаз жизненной силы (ср. также *Siemowit*, *Uniewit*)<sup>68</sup>. Среди личных имен людей для дохристианской поры реконструируются сочетания *\*svet-* с элементами *\*slav-*, *\*pъlk*, *\*mir-*, *\*gor-*, *\*bor-* и, может быть, некоторые другие. При этом первый член *\*svet-* первоначально подчеркивал не столько сакральный аспект в чистом виде, сколько идею возрастания, процветания, изобилия (*\*Svetoslavъ* — не тот, чья слава «сакральна», но тот, у кого она возрастает, ширится и т. п.). Особенно широкое распространение получило имя *\*Sveto-slavъ*, представленное рус. *Святослав* [имя очень распространенное в русских княжеских династиях; первым известным его носителем был князь Святослав, сын Игоря и Ольги, упомянутый впервые еще Константином Порфирородным в 944 г., — *Σφειδοσλάβος* (De adm. imp.); ср. *Святославль*, город в Киевской земле, 1096], польск. *Świętosław* [см. *Spentozlaus* (!), 1173—1176; *Zuantozlaus*, 1198; *Suutozlauo*, *Swantozlao*, 1212; *Zantozlaus*, 1216; *Suentoslaus*, 1238 и др. (ср. *Świętosława* : *Swentoslaua*, 1271 и др.), см. Taszycki, 1958, 126—127; 1980, s. vv.]; чеш. *Svatoslav* [*Zwathozlaus*, 1173, ср. *Svatoslav*, назв. деревни: *Suatozla*, 1292 (Profous, Svoboda, 1957, IV, 244)]; с.-хорв. *Светослав* (ср. *Светослав Цуроба*, король хорватский, 997—1000 гг.) и др. (Malec, 1971, 118, 176). Имена типа *\*Sveto-slavъ* выступают как надежные историко-культурные индексы: они относятся к определенному культурному кругу и определенной, иерархически высшей группе коллектива; как правило, речь идет о князе-воине, предводителе дружины, для которого слава является высшей наградой, наиболее престижным отличием; существенно, что слава идеальна, а не материальна, она знакова по преимуществу, символизируя высшие качества ее носителя. Из других реконструируемых для дохристианской эпохи имен с элементом *\*svet-* ср. *\*Sveto-pъlkъ*: рус. *Святополк*, княжеское имя (ср. город в Киевской земле *Святополчъ*, 1095); польск. *Świętopelk* (*Svatopelco*, 1232; *Zuato-pelkum*, 1234; *Swenthopelcus*, 1236; *Swentopelkus*, 1237 и др.), *Świętopelk* (*Zuetopolk*, 1122); *Suutopolk*, *Swantopolcus*, 1209, 1215 и др., см. Taszycki, 1958, с. 126; Taszycki, 1980, s. vv.); чеш. *Svato-pluk*; слав. диал. на терр. Германии *Sventopolk* (1127—1129: *Zuentepolch filius nomine Zuinike*. Helmold, 95); *Svqtoplk* (1243: *Swantopolc*) и др. (см. Schlimpert, 1964, с. 47; Trautmann, 1948, I, с. 27; Лоренц, 1906, с. 91 и др.) и т. п.<sup>69</sup>; — *\*Sveto-mirъ*: рус.

<sup>68</sup> Ср. антропоним *\*L'ude-vitъ* с идеей растущей жизненной силы при *\*Sveto-vitъ* с весьма близкой семантикой. Показательно сгущение имен на *-vitъ* на северо-западной периферии славянства, в непосредственном соседстве с германцами.

<sup>69</sup> *\*Sveto-pъlkъ* также принадлежит преимущественно к княжеским именам (ср. моравскую, польскую, русскую традиции и упоминание разных ран-

\**Святомир* (ср. *Святомирский*, *Святомиров*); польск. *Świętomir* (*Swantomyr*, 1294; *Suentomiro*, 1294; *Swanthomiro*, 1298; *Suantemir*, 1260; см. Taszycki, 1958, с. 126; 1980, s. vv.); чеш. *Svatomír* (*Zwatomirus*, 1220; ср. также *Svatomírov*, деревня, *Swathmírs-lag*, 1379 и т. п.; см. Profous, Svoboda, 1957, IV, 243); серб. *Светомир* и др.; — \**Světlo-gorъ*: рус. *Святогор* [*Святогорович*, 1633; *Светогоров*, 1698 (Тупиков, 1903, 742), ср. *Святогорский*; имя былинного персонажа *Святогор* в своих истоках могло иметь и другие связи], ср. ц.-слав. *сѣдѣогорьскѣ*, *сѣдѣогорьцѣ*, с.-хорв. *светогорац* и т. п.; — \**Světlo-borъ*: помор. *Świętobór* [*Suatobor*, имя помор. князя (рубеж XI—XII вв.), родственника Болеслава, упоминаемое Галлом Анонимом II, 29]; чеш. *Svatobor* [1078: *Zwatorbor*, 1226: *Zwatorbor*, ср. топонимы *Svatobor* : *Zwatorbor*, ок. 1264, *Swetbor*, 1341 и т. п. (Profous, Svoboda, 1957, IV, 242—243)]; ст.-сл. *Сваторборъ*, рус. *святоборец* и др. Эти и подобные им имена, как бы ни осмыслились они позже и как бы ни настаивало большинство специалистов на трактовке \**Svět-* как 'святой', в своих истоках, судить о которых мы можем с достаточными основаниями, сохраняют еще в доступной для восприятия степени архаичное значение элемента \**svět-*, выступающего в контексте обозначений жизненной силы, роста, плодородия. Разумеется, это не означает, что в каждом конкретном случае перед исследователем возникает сложная и не всегда удовлетворительно разрешимая проблема отделения друг от друга архаичного и инновационного, «языческого» и «христианского». Трудность, а в иных случаях и невозможность отделения одного от другого как раз и свидетельствуют об исключительной слиянности этих двух компонентов, об органичности перехода первого во второе и о вероятной эпохе синтеза старых и новых смыслов в элементе \**svět-*.

\* \* \*

Анализ понятия святости в текстах первых 100—150 лет после введения христианства на Руси позволяет наметить основные линии трансформации (или, точнее, адаптации) старой идеи. Говоря в общем, суть изменений состоит в тройкой переориентации локуса святости — с природы на человека (и сверхчеловеческое), с материально-физического на идеально-духовное, с конкретного и зримого на абстрактное и незримое. В результате этого понятие святости начинает актуализировать и такие смыслы, как «чистота», «непорочность», «праведность» и т. п.<sup>70</sup>, а образом проявления этих свойств становится не материально-предметное,

---

них носителей этого имени у Галла Анонима, Гельмольда, Козьмы Пражского и других старых авторов). Хронологически первыми известными носителями этого имени были великоморавский князь (830—894) и его сын (конец IX в.); ср. также вассала маркграфа Каринтии Луитпольда, жившего в конце IX—начале X в. и носившего то же имя.

<sup>70</sup> Близкая аналогия наблюдается в употреблении понятия «святой» в Ветхом и Новом заветах. В первом из них число сочетаний этого типа достаточно велико (земля, небо, область, место, гора, вода, путь, храм, престол, жи-

а «энергетическое» возрастание, своего рода «светолучение», харизматический ореол (ср. связь святости с образами сияния, блеска, солнечных лучей, золотого цвета и т. п.)<sup>71</sup>. Тем не менее несомненно христианское по своему заданию понятие святости в целом ряде памятников древнерусской литературы отражает в себе дохристианский субстрат той идеи, которая обозначалась корнем \*svet-. И тексты о первых русских святых — Борисе и Глебе<sup>72</sup> в этом отношении особенно показат-

лице, собрание, сонм; имя, слава, радость, благо, дух; день; муж, семя и т. п.) и распределение разных типов характеризуется значительной равномерностью. Хотя в Новом завете некоторые из сочетаний сохраняются, в целом их немного; зато решительное преобладание получает сочетание Святой Дух (ср. Псѣвѣа 'Αγιον ἐπελβόεται ἐπὶ σέ, Luc. I, 35 или τὸ ἅγιον 'Αγιον Псѣвѣа διδάξει ὑμᾶς. Ibid. XII, 12; и др.); ср. также сочетание этого прилагательного со словами Отец, Сын, ангелы, пророки, апостолы; заповеди, закон и т. п.

<sup>71</sup> Ср. в «Сказании о Борисе и Глебе» (16а—16в): *А о святѣмъ Глѣбѣ не вси създѣаху, яко Смолиньскѣ убиенъ естъ. И тогда съказаша ему, яже слышаша от приходящихъ отъуду, како видѣша свѣтъ и свѣщѣ въ пустѣ мѣстѣ. . . Нъ яко же рече господь: Не можетъ градъ укрытися врѣху горы стоя, ни свѣщѣ въжъгъше спудѣмъ покрывають, нъ на свѣтилѣ поставляють, да свѣтити тѣмъныя. Тако и сия святая постави свѣтити и въ мирѣ премногими чудеса сия ти въ Русьскѣи сторонѣ величѣи. . .* — О мотиве сияния святости, ее славы см.: Флоренский, 1981, с. 76—77 (в связи с греч. μαρτυρ. 'свидетель', 'мученик': к \*tag- 'сиять', согласно автору); 1914, с. 555 и след.; Meyer, 1982, с. 377—388; и др.

<sup>72</sup> Традиционно считается, что Борис и Глеб были причислены к лику святых в 1020 г., когда Ярослав перенес их тела в церковь св. Василия в Вышгороде (см.: Васильев, 1893; Голубинский, 1904, с. 27 и след.; Серебрянский, 1915; Каргер, 1952; и др.; ср. также: Левицкий, 1890; Соболевский, 1890; и др.). В настоящее время нельзя не считаться с остроумными соображениями М. Х. Алешковского. Он высказал предположение, что перенесение мощей Бориса и Глеба в 1072 г., видимо, и было следствием тогда же совершившейся канонизации. В самом деле, очень характерно, что в «Повести временных лет» под 1020 г. и ч е г о не говорится об уникальном на Руси событии — первой канонизации; что о ней нет сведений и в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона [содержание и пафос этого сочинения делают невероятным игнорирование упоминаний о первых русских святых, особенно в контексте аргументации в пользу причисления к лику святых князей Владимира, совершившего равноапостольский подвиг; упоминание Бориса и Глеба как святых в «Похвале и памяти Владимира» мошаха Иакова (середина XI в.) представляет собой, по мнению А. А. Шахматова, позднейшую вставку]; что имена убитых (и, как считается, канонизированных) князей в течение нескольких десятилетий не давались детям в княжеском роду (в отличие от имени «окаянного» Святополка; кстати, после 1072 г. имя Святополка навсегда выходит из княжеского именослова); см.: Алешковский, 1971, с. 83—87. Как бы ни обстояло дело в действительности, традиция прочно и окончательно усвоила Бориса и Глеба как п е р в ы х русских святых (показательно, что они действительно были первыми святыми, официально признанными Византией; к их культу была благосклонна и римско-католическая церковь) и сделала из этого ряд важных заключений (понимание их как заступников русской земли, введение дня их памяти 24 июля в число великих годовых праздников русской церкви, особенности культа, роль этих образов в иконописи и т. д.). Именно это усвоение с необходимостью должно быть учтено при выявлении того, ч т о вкладывалось в понятие святости на Руси. Противно-

тельны, хотя на этот их аспект до сих пор не обращалось практически никакого внимания.

Русская религиозно-литературная и культовая традиция сохранила многочисленные тексты о св. Борисе и Глебе («Сказание», «Чтение» Нестора, летописная повесть об убийении св. Бориса и Глеба, проложные сказания, паримийные чтения, похвальные слова, церковные службы и др.)<sup>73</sup>, но в дальнейшем из соображений краткости сослаться придется, как правило, только на «Сказание»<sup>74</sup>. Хотя по поводу относительной хронологии «Сказания» и «Чтения» существуют разные точки зрения (ср.: Шахматов, 1908, с. 29—97; Шахматов, 1916, с. LXVII—LXXVII; Абрамович, 1916, с. I—XIV; Бугославский, 1914, с. 135—143; 1928; 1928а; 1940; 1941, с. 317—328; Серебрянский, 1915, с. 86 и след.; Гудзий, 1945, с. 101; Лесючевский, 1946, с. 240; Черепнин, 1948, с. 311; Каргер, 1952, с. 77—86; Müller, 1952—1956; Воронин, 1957, с. 11 и след.; 1958 и др.), преимущественное значение «Сказания» в связи с преследуемыми в этой статье целями не подлежит сомнению. «Сказание» пользовалось несравненно большей популярностью, чем «Чтение» [известно более 170 списков «Сказания», причем ранний из них (из Успенского сб.) существенно старше раннего списка «Чтения» (из Сильвестровского сб.)]; оно полнее «Чтения» (при том что касается главным образом только мученической смерти братьев), выше в художественном отношении (драматичнее и эмоциональнее; см. ниже), непосредственнее (ср. исключительную роль в «Сказании» прямой речи Бориса

---

речие (если только оно подтвердится) между реальным положением дел и той картиной, которая постулируется традицией, в этом случае с особой силой подчеркнуло бы важность мотивов, приведших к «преобразованию» действительности в указанном направлении. Восстановление подлинной картины событий, связанных с убийством Бориса и Глеба, бесспорно важная задача исторического исследования. При этом, однако, следует учитывать два обстоятельства: «подлинная» картина может оказаться не более чем еще одной версией (Алешковский, 1971, с. 83—93 и особенно 129—131 намекает на возможность более точного отражения событий в Эймутовой саге, рассказывающей о дружиннике Ярислейфа (=Ярослава), сражающемся с Бурислейфом (=Борисом) и убивающем его; ср.: Belaiew, 1936, с. 93—100), и для решения основного вопроса данной статьи существенно не то, как это было на самом деле, а как это было воспринято, понято и претворено в мифопоэтических по своему характеру текстах. Текст Эймутовой саги см.: Rafn, 1850—1852; ср. также о ней: Лященко, 1926, с. 1061—1086; Мельникова, 1978, с. 289—295 и др.; Cross, 1929, с. 127 и след. (ср.: Cross, 1931, с. 133 и след.) и др.

<sup>73</sup> Из публикаций текстов о св. Борисе и Глебе наиболее важны: Абрамович, 1916; Бугославский, 1928; Успен. сб., 1971; ср. также: Голубовский, 1900; Лопарев, 1894; Серебрянский, 1915, с. 86—107; и др., не говоря о более ранних изданиях (особо следует отметить — Срезневский, 1860). Об источниках текстов о св. Борисе и Глебе (в частности, и не агиографических) см.: Müller, 1954, с. 196—217; Ильин, 1957; и др.

<sup>74</sup> «Сказание» цитируется по изданию — Успен. сб., 1971, листы 86—186, но в упрощенном графическом виде (см.: Памятники, 1978, с. 278—302). Отсылка к текстам «Чтения» (Чтен.) и летописи (Лет.) делается изредка, лишь в особо важных случаях.

и Глеба; значительно меньшую, чем в «Чтении», назидательность, большую конкретность описания и т. п.)<sup>75</sup>.

Преимущество «Сказания» перед другими текстами в художественном отношении таит в себе значительные опасности при решении исторических по своей сути вопросов. Но в случае мифопоэтического текста, смысл которого предстоит понять, «художественность», действительно, оказывается преимуществом, поскольку она «работает» в том же направлении, что и мифопоэтичность. Оставляя разбор поэтики «Сказания» для особой работы, все-таки необходимо подчеркнуть, что этот текст представляет собой одну из вершин древнерусской литературы именно с художественной точки зрения. Лишь несколько примеров на выбор. В обильных взволнованных монологах Борис и Глеб следуют некоему жанрово-стилистическому образцу — плачу, заклинию, молитве, медитации, причем монологи нередко обладают высокой степенью упорядоченности, приближаясь к своего рода «молитвословному» стиху. Узнав о том, что Святополк утаил смерть отца, Борис *въ сѣрдци си начатъ сицевая вѣщати*:

*Увы мнѣ, свѣте очию моею,  
сияние и заре лица моего,  
бѣздо уности моеѣ,  
наказание недоразумѣния моего!  
Увы мнѣ, отче и господине мой!  
Къ кому прибѣгну, къ кому вѣзрю!  
... Увы мнѣ, увы мнѣ!...*

(ср. формы притяж. местоим. 1-го лица, регулярно появляющиеся в конце периодов; трижды вводимое начало периода *Увы мнѣ*; почти регулярное распределение ударений в некоторых строках и т. п.). Сходные ритмические цепи обнаруживаются в отрывке жанра «Ubi sunt»: *Ка к ѣ ли убо обрящюся тѣгда? | К ѣ ли будетъ отвѣтъ? | К ѣ де ли съкрыю множество грѣха моего? | Ч ѣ то бо приобрѣтоша прежде братия отъца моего или отъць мои? | К ѣ де бо их жития и слава мира сего | и багряница и брячины, сребро и золото, | вина и медове, брашна чѣстѣная и быстрыи кони, | и долове красньи и велиции, и имѣния многа, | и дани, и чѣсти бещислѣны, | и гърдѣния, аже о боярѣхъ своихъ? —* или в отрывке 12а—12б, представляющем собою своего рода «Славу»: *С л а в а т и, яко съподобилъ мя еси убѣжати отъ прелѣсти жития сего лѣстѣнааго! | С л а в а т и, прещедрый живодавецъ... | С л а в а т и, владыко человеколюбче... | С л а в а т и, Христе... Особенно изысканно и виртуозно построен плач Глеба: О увы мнѣ, господине мой, отъ двою плачу плачюся и стеню, дѣвою сѣтованию сетую и ту жю*<sup>76</sup>. *Увы мнѣ, увы*

<sup>75</sup> Автор настроен по-деловому: неизжитость глубокого потрясения от гибели Бориса и Глеба и желание не упустить время заставляют его не раз перебивать изложение событий оговорками типа: *Прочая же его добродѣтели инде съкажемъ, нынѣ же нѣсть время* (8в); *Нѣ се остаану много глаголати, да не многописании въ забыть влѣземъ, нѣ о немъ же начатъ, си съкажемъ убо сице* (8г); *Яко же и бысть, еже послѣди съкажемъ. Нынѣ же нѣсть время, нѣ на предлежащее вѣзвратимъся...* (13а) и др.

<sup>76</sup> В отмеченных местах текста появляются и иначе построенные «магические» повторения. Ср. в самом начале «Сказания»: *Господи, б л а г о-*

мнѣ! Плачу зѣло по отъци, паче же плачюся и отъчаюсь по тебе, брате и господине Борисе. Како прободенъ еси, како без милости прочее съмрѣти предася, како не отъ врага, нѣ отъ своего брата пагубу въсприялъ еси? Увы мнѣ! Уне бы съ тобою умрѣти ми, неже уединену и усирену отъ тебе въ семь ж и т и и п о ж и т и. Азъ мнѣхъ въбръзѣ узръѣти лице твое ангельское, ти се селика туга състиже мя и унылъ быхъ съ тобою умрѣти, господине мой! Драгоценнымъ образомъ закланія-прощанія и призыва к свидетелямъ неизбежной гибели являются предсмертные слова Глеба. Условия произнесения этого монолога определяются сознанием, что он все равно не будетъ услышан (Онъ же видѣвъ, яко не вънемлютъ словесъ его. . .), и сочетаниемъ отказа просить о своемъ спасеніи с просьбой о спасеніи близкихъ и даже брата-врага Святополка: *С п а с и с я, милый мой отче и господине Василие, | с п а с и с я, мати и госпоже моя, | с п а с и с я и ты, брате Борисе, старѣишину уности моя, | с п а с и с е и ты, брате и враже Святѣоплче, | с п а с е т е с я я вы, братие и дружино, | вси с п а с е т е с я!* | Уже не имамъ васъ видѣти въ житии семь, | зане разлучаемъ есмь отъ васъ съ нужею. . . | Василие, Василие, отче мой и господине! | Приклони ухо твое и услыши гласъ мой | и призри и виждь приключышася чадѣ твоему, | како безъ вины закалаемъ есмь. | Увы мнѣ, увы мнѣ! | Слыши небо и вънуши земле. | И ты, Борисе брате, услыши гласъ моего. | Отца моего Василия призвашъ и не послуша мене, | то ни ты не хочещи мене послушати? | Виждь сѣрдца моего и язву души моя, | виждь течение слезъ моихъ, яко рѣку! | И никто же не вънемлетъ ми, | нѣ ты убо помани мя о мнѣ къ владыцѣ, | яко имѣя дѣрзновение и престою у престола его [заклинаніе о «сверхъестественныхъ» свидетеляхъ, свидетеляхъ во что бы то ни стало, одни изъ которыхъ уже умерли, а другіе никакъ не могутъ быть очевидцами убійства (ср. также «языческий» мотив Неба и Земли какъ свидетелей), имело откликъ въ видѣ «сверхъестественныхъ свидетельствъ» — ч у д е с на могилахъ погибшихъ братьевъ, понимавшихся какъ свидетельство Б о г а и основаніе для канонизаціи (кстати, е д и н с т в е н н о допустимое въ случаѣ Бориса и Глеба, которые не принадлежали къ классу, предполагавшему, такъ сказать, автоматическую святость; ср. иерарховъ, святителей, мучениковъ за веру); см.: Голубинскій, 1894, 7 и след.]. Поразительно искусство автора въ передаче сгущающейся напряженности, возрастающей опасности. Ср. отрывокъ отъ вловъ: *И яко услыша шпѣтъ зѣлъ окръсть шатѣра и трѣпѣтънъ бывъ и начатъ слезы испущати отъ очю своею, и глаголаше* (с обиліемъ шопотныхъ — шипящихъ и редуцированныхъ) — до словъ заключительной сцены: *И абие узръѣ текущихъ къ шатѣру, б л и с т а н и е о р у ж и я и м е ч ѣ н о е о ц ѣ щ е н и е*, данной съ головокружительной лаконичностью, черезъ

---

с л о в и, отче. «Родѣ правыхъ благословитъ ся, — рече пророкъ, — и сѣмъ ихъ въ благословеніи будетъ» (монтажъ «чужихъ» текстовъ используется нечасто, но обычно съ большимъ эффектомъ; ср. пѣніе Борисомъ Псалтыри въ ночь убійства: *Обидоша мя пси мнози и уныци тучни одѣржаша мя. . .*) — или послѣдніе слова уже смертельно раненнаго Бориса: *Господи боже мой много милостивъ и милостивъ и премилостивъ!* Ср. еще: *Кѣто не почюдиться великууму съмеренію, кѣто ли не съмѣритъ ся, оногѣ съ мѣ р е н и я видя и слыша?* и др.

ключевые детали и — даже точнее — их признаки. Сугубая «зрительность» драматических сцен создает у читателя иллюзию, что и он сопричастен описываемому как с в и д е т е л ь страстотерпческого подвига.

\* \* \*

Вообще «Сказание» более индивидуально и менее «регулярно», чем «Чтение», если угодно — менее едино; в нем более заметны пивы, приращения, та естественная правка, которая принадлежит не «минутному» автору, а самому времени (ср. следы хронологической стратификации «Сказания»). Оно анонимно и, так сказать, безлично, открыто для разного рода коррективов и их аккумуляции в тексте. В этом смысле «Сказание» более свободно от тех жестких требований, которые предъявляются к канонизированному жанру жития, каковым является «Чтение», и, следовательно, лучше приспособлено для того, чтобы стать голосом живой и развивающейся традиции (в частности, оно более документальное чем «Чтение»). Эти черты «Сказания» объясняют, почему лучшие, иконописные образы св. Бориса и Глеба по своему духу в большей степени ориентируются на «Сказание», чем на «Чтение» (даже в тех случаях, когда св. Борис и Глеб изображаются с житием). А показания иконописи в подобных ситуациях должны быть признаны весьма авторитетными, потому что, по словам исследователя, «самое крепкое в русской церковной культуре есть русская икона» (Флоровский, 1981, с. 509), поскольку «в иконописи эллинистический опыт был русскими мастерами духовно пережит и претворен в подлинной творческой интимности» (уместно в этой связи напомнить о последней молитве Бориса: *И коньчавъшию ему утрьнюю, начатъ молитися зря къ и ко н ѣ господьни. . .*). И поэтому данные иконописи о св. Борисе и Глебе <sup>77</sup> на определенном уровне имеют самостоятельное значение: они могут не только дублировать данные литературных источников, но и высветлять их своим собственным светом, вскрывая новые и более глубокие смыслы. Вместе с тем это «умозрение в красках», способное к наиболее точному захвату сферы идеального и наиболее глубокому проникновению в тайны религиозного сознания, в иных случаях с удивительной полнотой сохраняет те а р х а и ч н ы е черты, с преодоления (преобразования) которых и начинается углубляющееся движение религиозной мысли.

Дохристианский субстрат понятия святости как раз и просвечивает в иконописных изображениях святых страстотерпцев Бориса и Глеба <sup>78</sup> (как, впрочем, и в текстах, особенно в «Сказа-

<sup>77</sup> Ср.: Гусев, 1898; Лихачев, 1907; Айналов, 1910, с. 1—128; Леопардов, 1894; Лесючевский, 1946; Смирнова, 1958; Воронин, 1957, с. 277; Антонова, Мнева, 1963, I, с. 42, 84—85, 94, 131, 153—157, 162—163; II, с. 17—20 (также № 33, 67, 143, 180, 209, 213, 410) и др.

<sup>78</sup> В «Сказании» Борис четырежды назван святым: *И яко услыша с в я т ы и Борис. . . ; всю надежду свою на господа положилъ есть с в я т ы и Борисъ. . . ; иде же бѣ убиенъ с в я т ы и Борисъ; И о с в я т ѣ м ѣ Борисѣ повѣдаша*. Упоминается «святое сердце» и «святая голова» Бориса (*скрушение сръдъца его с в я т а г о ; с в я т у ю главу свою*). Четырежды



нии»). Его отражения, по нашему мнению, усматриваются в двух известных мифопоэтических идеях парности и плодородия, в конечном счете связанных друг с другом. Разумеется, парность Бориса и Глеба можно объяснять естественным образом — природно-биологически (они два последних сына князя Владимира от его жены — болгарки, брак с которой рассматривался как истинно благодатный и освященный церковью; других детей от этого брака не было <sup>79</sup>) и исторически (именно Борис и Глеб стали жертвой их сводного брата — убийцы Святополка). Но вместе с тем пристальный взгляд раскрывает неполную естественность этой парности (и вообще не столько парности, сколько простой двоичности как явления более случайного и во всяком случае — на эмпирическом уровне отсылающего с необходимостью к идее единства двух братьев). «Парность» Бориса и Глеба обнаруживает следы известной «подготовленности», подстроенности и последующей обыгранности этой идеи. «Парность» возрастает благодаря особым принципам отбора. «Сказание» игнорирует факт, который мог бы разрушить парность: оно не сообщает, что в то же время и по тем же причинам тем же самым Святополком был убит и третий его брат — Святослав (ср.: *Сѣополкъ же съ оканьныи и злыми оуби Сѣослава*. . . Лавр. лет., 139, под 1015 г.),

назван святым и Глеб: *С в я т ы и же поиде въ кораблицу. . . И яко узрѣхъ с в я т ы и, въздрадовася душою. . . ; И сему убо с в я т у ю лежашю дълго время. . . ; А о с в я т ѣ м ѣ Глѣбѣ не вси съвѣдаху. . .* Несколько раз слово *святый* определяет обоих братьев: *о т ѣ л ь с ѣ хъ с в я т о ю; ту лежащую с в я т о ю страсотѣрпѣщую телесу; Тако и си с в я т а я постави свѣтити въ мирѣ; въ немъ же положенъ быста рацѣ вая с в я т ѣ и*. Кроме этого *святый* трижды выступает при слове *крещение*. Кроме того, братья часто определяются как *блаженные* и *богоблаженные* (только Борис). На этом фоне поразительно распределение эпитета *святый* в «Чтении», где, кроме одного случая отнесения его к паре (*а с в я т у сею Бориса и Глѣба у себя держащую. . .*), этим словом постоянно определяется только Глеб. Особенно показательны контрастные примеры типа: *. . . а с в я т а го Глѣба у себя остави. . . Б л а ж е н н ы и же Борис. . . ; На б л а ж е н н а го Бориса мысляше, како, еликымъ образомъ погубити. Увѣдѣвъ же, с в я т ы и Глѣбѣ востохѣ отбѣжати. . . ; . . . и ту положиша тѣло б л а ж е н а го Бориса. . . И о томъ увѣдѣвъ оканьныи той, яко на полуочныи страны бѣжалъ есть с в я т ы и Глѣбъ. . .* Разумеется, что такое противопоставление не может быть случайным. О возможном его истолковании см. далее. Наиболее «официальный» контекст, удостоверяющий святость братьев, дан в «Слове похвальном на пренесение мощей Свв. Бориса и Глеба» (Лопарев, 1894, с. 28): *А с и а с т ѣ а Борисъ и Глѣбъ со архиагглы оу прѣсла, и херувимы и серафимы, со айлы и мѣнки и стлы наслажающесѣ свѣта бж'твеннаго, бес прѣстани поюще пѣснь аггльскую. . .*

<sup>79</sup> Борис и Глеб и по своим именам (простым, а не сложным; коротким, а не длинным; лишенным «значения», а не семантически прозрачным) резко отличаются от своих сводных братьев — Вышеслава, Изяслава, Святополка (от гречанки), Изяслава, Мстислава и Всеволода (от Рогнеды), Святослава и Мстислава («отъ иноя»), — чьи имена актуализировали идею славы, власти, святости, силы. Эта ономатетическая изолированность, выделенность для конца X — начала XI в. не могла быть случайной: в ней ощущается сознательность замысла и некая предназначенность.

что могло быть поводом для образования триады мучеников, но чего не произошло. Вместе с тем и при подходе изнутри обнаруживается ряд обстоятельств, в той или иной мере препятствующих признанию Бориса и Глеба строго канонической парой. В самом деле, Борис и Глеб княжили в разных городах (в Ростове и Муроме), были убиты порознь (в разных местах, в разное время, при разных обстоятельствах) и, главное, в сюжете «Сказания» они не выступают вместе ни в одном эпизоде, оставаясь до самой своей смерти раздельными (строго говоря, нет никаких данных и об их опосредствованной связи). Иначе говоря, Борис и Глеб образуют пару лишь в некоей идеальной и вторичной по происхождению парадигме, которая никак не поддержана структурой синагмы. Но зато «парность» Бориса и Глеба конструируется в связи с главной осью — противопоставлением этой «пары» святых и блаженных окаянному Святополку. Благодатная парность Бориса и Глеба, достигнутая как итог их подлинно христианской кончины, противопоставляется греховной «двойственности» Святополка, их будущего убийцы, вызванной к существованию целой цепью предыдущих грехов. Действительно, грехам Святополка предшествует грех его настоящего отца Ярополка, который расстриг монахино-гречанку *красоты дѣля лица ея... и зача отъ нея сего Святоплѣка оканьнааго*, грех его названного (официального) отца — князя Владимира, который *поганѣи еще, убивъ Яроплѣка и поятъ жену его непраздну суцю*, и грех его матери (*Обаче и матере моея грѣхъ да не оуѣститься...*). От «насильственной» жены двух мужей и родися сии оканьнии *Святоплѣкъ, и бысть отъ дѣвою отъцю и брату суцю*. Тем самым и Святополк, подобно Эдипу, оказывается персонажем, реализующим двойную парадигму: он выступает одновременно как сын и племянник князя Владимира, своего отца и дяди. «Двойственность» Святополка по происхождению и определяемому им актуальному статусу становится неотъемлемой характеристикой его нравственного облика: Святополк, конечно, злодей, но само злодейство находит себе путь вовне (реализуется) через его роковую раздвоенность («двойственность») между мыслью и словом, словом и делом. Отсюда особая роль лицемерия, обмана, двойной тактики, двойной морали в поведении Святополка, резко отличающая его от первого братоубийцы Каина (можно думать, что эти черты Святополка в сильной степени определили устойчивость и эмоциональность отрицательной оценки этого князя, который был не только братоубийцей, но и «первообманщиком»). В этой «двойственности» сам Святополк, пожалуй, не был виновен<sup>80</sup>,

<sup>80</sup> Характерны в этом смысле сомнения Святополка (ср. нем. *Zweifel*, с о м н е н и е как раздвоенность, от *zwei* 'два'): *Глаголааше бо въ души своей оканьнѣ: Что сътворю? Аще бо до сѣде оставлю дѣло убийства моего, то дѣвоего имать чаяти: яко аще услышатъ мя братия моя, си же варивъше въздадять им и горьша сихъ. Аще ли и не сиче, то да ижденуть мя и буду чужъ престола отъца моего, и жалость землѣ моя съѣсть мя, и*

но она оказалась тем и з ѣ я н о м, который предопределил его грех и преступление. Иное дело — благодатная парность Бориса и Глеба, увенчивающая розный жизненный путь каждого из братьев. Самое существенное здесь в том, что п о д л и н н о й парой Борис и Глеб становятся только в своей единой страсто-терпческой смерти, как п а р н а я ж е р т в а, т. е. парадоксально удвоенная жертва (двуединая жертва в одной ситуации, по одному поводу), своего рода «сверхжертва», объединяющая величайший грех (зло) жреца-Святополка, величайшую праведность — святость жертвы (Борис и Глеб) и величайшую искупительную силу, ставшую в будущем опорой для всех «новых людей христианских», для всей Руси (*ибо вы не о единомъ бо градѣ, ни о дѣву, ни о вѣси попечение и молитву вѣздаете, нѣ о в с е и з е м л и Р у с ѣ с к ѣ й!*)<sup>81</sup>. Окончательное оформление пары и введение ее в парадигму происходит уже после гибели братьев, спустя годы, когда их нетленные тела воссоединились в церкви св. Василия в Вышгороде (*и пришедѣше положиша ѿ [Глеба] Вышегородѣ, иде же лежитъ и тѣло прѣблагенааго Бориса и раскопавѣше землю, и тако же положиша. . .*), а сами братья были причислены к лику святых именно как пара. «Освятенность» места, где покоились св. Борис и Глеб (*О б л а ж е н а я убо гроба приимѣши телеси ваю честнѣи аки съкровище мѣногоуцѣнно! Б л а ж е н а я цѣркви, въ неи же положенѣ быста рацѣ ваю святѣи, имуци блаженѣи телеси ваю, о Христова угодики! Блаженъ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ Русьскыхъ и вышши градъ, имѣи въ себе таковое скровище. Ему же не тѣчнѣ ни вѣсь мир. Поистинѣ Вышегородъ наречеся — вышши и превышши городъ всѣхъ. . .*), и связанные с этим чудеса, творимые мощами св. Бориса и Глеба, должны пониматься как апофеоз святости, выражающийся в том удвоенном прибытке («сверхприбытке»), который обусловлен парной жертвой («сверхжертвой»).

Идея парности выразительно развернута на языковом уровне «Сказания» и «Чтения». По мере приближения к финалу формы двойственного числа (они должны трактоваться здесь, строго говоря, не как Dualis, но как Paralis) вводятся crescendo. Они

---

поношения поносящихъ нападутъ на мя, и кѣняжение мое приметъ инъ и въ дворѣхъ моихъ не будетъ живущааго. Оба варианта не оставляют Святополку выхода к благу. Запертый в безысходную ситуацию, он в ы - н у ж д е н идти далее по пути зла не по собственному желанию, но почти автоматически, подчиняясь логике развертывающегося зла. И мнимо самостоятельное решение Святополка (*приложю къ безаконию убо безаконие* — опять удвоение) принимается, возможно, не без сожаления, в силу необходимости, поскольку все равно все уже пропало — *Обаче и матере моя грѣхъ да не оуѣстится и съ правдыными не напишюся, нѣ да потребюся отъ книгъ живущихъ*. В этом драматизм судьбы Святополка с ее, по сути дела, киреговоровскими коллизиями виновности и преступности, самосознания и деяния.

<sup>81</sup> Ср.: *вы убо небесная чловѣка еста, земльная ангела, стѣла и утвърженіе землѣ наша. Тѣмъ же и борета по своемъ отъчествѣ*.

охватывают разные классы слов (существительные, прилагательные, местоимения, глаголы), вводятся большими массами, становятся чем-то почти принудительным, своего рода заклинанием, магическим средством вызывания изобилия, двойного блага, и чем далее, тем более эта грамматическая «парность» увязывается с мотивом благого возрастания, почти неотделимого от святости и блаженства. Надязыковые уровни текста подхватывают эту гипертрофированную грамматическую «парность» и используют ее как основу для построения достаточно изощренных конфигураций, обладающих уже эстетической отмеченностью.

Сначала тема удвоенности дается лексически. Узнав о смерти отца и убийстве брата, Глеб оплакивает их: *О увы мнѣ, господине мои отъ двою плачу плачюся и стену, дъвою сѣтованию сѣтую и тужю. Увы мнѣ, увы мнѣ!* И тут же вводится мотив тоски одиночества, ущербной единственности — единичности и жажды восполняющей парности: *Увы мнѣ! Уне бы с тобою умрети ми* (парность в смерти), *неже уединену и усирену отъ тебе въ семь житии пожити* (отсутствие парности в жизни). Отсюда и призыв Глеба к уже мертвому брату: *Увы мнѣ, увы мнѣ! Слыши небо и вънуши земле. И ты, Борисе брате, услыши гласа моего. . . ни ты не хочещи мене послушати. . . И никто же не вънемлетъ ми, нѣ ты убо помани мя о мнѣ къ общему владыцѣ. . .* Грамматическая парность (двойств. ч.) вводится в текст в связи с Ярославом, который, собственно говоря, впервые и постулирует пару в своем обращении-заклинании, произнесенном в отмеченном месте: *изиде противу ему [Святополку] на Лѣто и станамъ сѣстѣ, и де же бѣ убиенъ святыи Борисъ. И въздѣвъ руцѣ на небо и рече: Се кровь брата моего въпиетъ къ тебе, владыко, яко же и Авелева прежде. И ты мсти его. . . Еи молю тя, господи, да въсприимуть противу тому. Аще и тѣлѣмъ ошѣла еста, нѣ благодатию жива еста и господеви прѣдѣстоита и молитвою помозѣта ми!* В последовавшей за этим битве Святополк потерпел поражение и бежал: *и приять възмъдиде отъ господа. . . И тако обою жи во ту лизованъ бысть: и съде не тѣкъмо княжения, нѣ и живота гонезе, и тамо не тѣкъмо царствия небеснаго и еже съ ангелы жития погрѣши, нѣ и муцѣ и огню предасться* (ср. тему «двойного» урона). Но полное доминирование грамматических форм двойств. ч., как бы окончательно оформляющих идею благой, святой парности, начинается после рассказа о том, что *крамолѣ преста въ Русьскѣ земли, а Ярославъ прѣя всю волость Русьскую*. Именно тогда он *начатъ въпрашати о тльсьхъ святою, како и кде положена еста*. Парность (геср. двойств. ч.) не может долго оставаться неявленной, хотя и не *вѣдяху мнози ту лежащую святою страстотърпѣцую телесу*. Ее свет вырывается наружу и освещает тьму: *Тако и си святая постави сѣтити въ мирѣ. . .*, а святая пара и *не ту единде, нѣ и по всѣмъ сторонамъ и по всѣмъ землямъ преходяща, болѣзни вся и недуги отъгонита, сущиихъ въ тѣмницахъ въ узакъ пошшающихъ а. И на мѣстѣхъ иде же мученьскыи вънѣмъ уязостоя, създаиъ быста църкви въ имя ею. Да и ту тако же многа чудеса посѣшающа съдѣваета*. В следующей далее похвале св. Борису и Глебу и тем более в молитве, обращенной к ним, главную роль в развитии идеи парности начинают играть местоимения и

существительные в двойств. ч. как прямое обозначение святой пары (впрочем, и формы глагола в двойств. ч. по-прежнему нередки). Для общего представления достаточно пунктирно обозначить подобные формы: *Тѣмъ же ваю как похвалити не съвѣмъ. . . А нгела ли ва нареку, имъ же въскорѣ о б р ѣ т а е т а с я* близъ скърбящихъ, нъ плѣтскы на земли *п о л о ж и л а е с т а* въ чловѣчствѣ. *Ч л о в ѣ к а* ли ва именую, то паче всего чловѣчска ума *п р е х о д и т а* множѣствѣмъ чудесь. . . *Ц е с а р я* ли князя ли ва проглаголю, нъ паче чловѣка убо проста и смѣрена бо *с ѣ т я ж а л а е с т а*, имъ же и высокая мѣста и жилища въ сел и с т а с я. По истинѣ вы *ц е с а р я* цесаремъ и *к н я з я* княземъ, ибо ваю пособиемъ. . . побѣждаютъ, и ваю помощью хвалятся. Вы бо. . . м е ч а обоюду о с т р а , и м а же дързость поганьскую низлагаемъ. . . вы убо небесъная чловѣка е с т а , з е м л ѣ н а я а н г е л а , с т ѣ л п а и утврѣжение землѣ нашаея. Тѣмъ же и б о р е т а . . . и п о с о б и т а . . . вы молитву въздае т а . . . О б л а ж е н а я убо гроба приимъши т е л е с и ваю ч ѣ с т ѣ н ѣ и . . . Блаженная църкы, в неи же п о л о ж е н ѣ бы с т а р а ц ѣ ваю святѣи, имущи б л а ж е н ѣ и т е л е с и ваю, о Х р и с т о в а у г о д ѣ н и к а ! . . Н ѣ о б л а ж е н а с т р а с т о т ѣ р п ѣ ц а Х р и с т о в а , н е з а б ѣ в а и т а отъчества, иде же п о ж и л а е с т а въ тели, его же всегда поспѣтъмъ н о с т а в л я е т а . . . в с е г д а м о л и т а с я о н а с ѣ . . . и р а н е д а н е п р и с т у п и т ь к ѣ т е л е с и р а б ѣ ваю. В а м а б о д а н а б ы т ь б л а г о д а т ь , д а м о л и т а з а н ы , в а м а б о д а л ь е с т ь б о г ѣ о н а с ѣ м о л я щ а с я и х о д а т а я к ѣ б о г у з а н ы . Т ѣ м ѣ ж е п р и б ѣ ж а е м ѣ к ѣ в а м а . . . о з ѣ д о б л е н и е о т ѣ н а с ѣ д а л е ч е о т ѣ ж е н ѣ т а . . . и з б а в и т а н а с ѣ . . . с ѣ т в о р и т а . . . з а с т у п и т а н а с ѣ , у п о в а ю щ и х ѣ к ѣ в а м а . . . м о л и т в у н а ш ю у с ѣ р д ѣ н ѣ п р и н е с ѣ т а . . . Н ѣ в а ю м о л и т в ы н а д ѣ ю щ е с я . . . Парность—двойственность как ведущая грамматическая и содержательная черта этого фрагмента еще более оттеняется контрастом с завершающим отрывком (молитва, обращенная к Богу), где определяющей является тема единства-единичности.

\* \* \*

Иконописные изображения св. Бориса и Глеба еще определеннее представляют их как п а р у (собственно говоря, непарных икон не существует; порознь эти святые изображаются лишь в клеймах). Они всегда соотносены друг с другом по размеру, по облику, одежде, предметным атрибутам. Различия, всегда значимые и канонически обусловленные, не меняют сути дела — принадлежности обоих персонажей к о д н о м у классу и исчезанию этого класса именно этими д в у м я святыми; иначе говоря, главное в соответствующих иконах — изображения п а р ы . Само изобразительное пространство иконы в этом случае оказывается двойным (с симметричными половинами), тяготеющим к диптиху. Заполняющие эти половины образы строятся в такой абсолютной взаимной ориентации, что складывается впечатление почти автоматической зависимости между половинами (правой и левой) иконы и персонажами пары, воплощающими соответствующие места. Тем самым п а р н о с т ь как бы углубляется, усили-

вается, становится своего рода двоичной матрицей. В свою очередь, парность как главный (и во всяком случае, наиболее броский) аспект своей структуры определяет п о д о б и е (формальное и семантическое) частей пары, являющееся результатом соотносительности и взаимсоориентации этих частей, доведенных до высшей степени. Это подобие проявляется в симметричности фигур святых, в их «пригнанности» по размерам, росту <sup>82</sup>, позам, одежде, оружию, другим атрибутам; по цвету, общему колориту; по эмоциональной тональности и т. п. Но у парности есть и другой аспект — р а з л и ч и е, и он становится диагностически ведущим, как только аспект подобия оказался усвоенным. Следовательно, в иконных изображениях св. Бориса и Глеба существенны те различия, которые локализуются в пределах о б щ е г о и е д и н о г о, отсылают к о д и н а к о в о м у целому и структурируют пару как таковую, отличая ее как от случайных двоично-одинаковых образов (избыточное удвоение), так и от двух нескординированных, по существу, изображений (дефектные двойцы). Введенные в жесткое русло общего тождества, различия в изображении св. Бориса и Глеба могут проявляться в разных элементах — в одежде и отдельных ее частях, в положении рук, соответственно крестов и мечей, в цвете и распределении орнамента на тканях одежды, в конях и т. п., но на фоне «подобного» они почти всегда носят характер факультативности, произвольности (показательны в этом случае многочисленные примеры в з а и м о д о п о л н и т е л ь н о г о распределения элементов в пределах общего<sup>83</sup>. Но есть одно различие, которое является обязательным и безусловным: Борис изображается всегда с усами (хотя и небольшими; ср. в описании внешности Бориса — и *устъ младъ*) и относительно слабо выраженной бородкой (ср., напр., икону XIV в. ГРМ. Древние русские иконы, 1958, табл. XVII), Глеб всегда безус и безбород. Почти всегда это различие дублируется другим, но из той же сферы: у Бориса волосы короче (во всяком случае, не достигают плеч), у Глеба — длиннее (до плеч и иногда даже до груди; в отдельных случаях — в виде косиц) <sup>84</sup>. За этими

<sup>82</sup> Ср. два полярных примера — равенство фигур в случае необычайно удлиненных и укороченных пропорций; см. соответственно: Антонова, Мнева, 1963, I, с. 221—222 (илл. 180: икона Рост.-Сузд. школы, середина XV в.) и с. 185 (илл. 94: Псков, школа, XIV в.). В некоторых случаях подобие фигур (но не ликов) и атрибутов является практически полным (как в только что указанной иконе Псковской школы, илл. 94).

<sup>83</sup> Лишь один пример такого распределения — сочетание красного и синего цвета на трехчастном верхе шапок (икона «Борис и Глеб на конях». Моск. школа, 1340-е годы); см.: Антонова, Мнева, 1963, I: илл. 163, или красного и зеленого (коричневатого) цвета (икона «Борис и Глеб», XIV в. Русск. музей; у Бориса зеленая средняя треть шапки, при красных двух крайних третях, у Глеба — наоборот: средняя — красная, обе крайние — зеленые). Еще чаще наблюдается такая взаимозависимость в распределении цвета одежд Бориса и Глеба.

<sup>84</sup> Есть и исключения: длина волос и форма прически одинаковы в изображениях Бориса и Глеба на ряде икон; см.: Антонова, Мнева, 1963, I:

различиями кроется центральное противопоставление, конституирующее пару и вскрывающее основной смысл как пары в целом, так и составляющих ее персонажей: зрелость (мужество) — молодость (юность)<sup>85</sup>, противопоставление, весьма существенное для древнерусской традиции и по другим данным (производным от указанного является противопоставление старший — младший)<sup>86</sup>. Подчеркнутость в иконописных изображениях Бориса и Глеба именно этих аспектов проясняет связь семантики этой пары христианских святых с соответствующими мифопоэтическими представлениями языческой пары и дает дополнительные основания трактовать их как своего рода двойчатку, близнецов, различающихся, как это ни парадоксально, по старшинству. Из всей массы аналогий здесь достаточно указать два типа: 1) конные близнецы (двойни, братья, друзья) круга ведийских Ашвинов или древнегреческих Диоскуров (ср. их изображения в связи с конским мотивом, а также роль Кастора как укротителя коней), с одной стороны, и конные пары мучеников, которые несомненно влияли на трактовку пары Бориса и Глеба, в частности и в иконописи типа Флора и Лавра или Сергия и Вакха<sup>87</sup>, с другой стороны, при особой популярности иконопис-

илл. 42, 84—85, 131; ср. также II: илл. 17 (где и у Бориса волосы до плеч).

<sup>85</sup> Молодость Глеба подчеркивается и в письменных текстах. Ср.: *Помяните уности моеѣ... Не порѣжете лозы не до коньца въ здрасѣша... Аз, братие, и зѣлобимъ и възрастѣмъ е ще млада нѣствую* (в этом отношении Глеб как бы повторяет прошлое Бориса: *всѣячески украшенъ акы цвѣтъ цвѣтми въ уности своеи*). Ср. еще: *Бѣ же Глѣбѣ велми дѣтескъ, а блаженни Борисъ въ разумѣ сѣ... «Чтен.»; а сѣятаго Глѣба у себе остави, одиначе бо бѣ у нѣ теломъ. «Чтен.»* (ср. также сопоставление Глеба, христианское имя которого было Давид, с пророком Давидом, свидетельствовавшим о себе: *мнии бѣ въ братѣи моеи и унии въ дому отца моего*).

<sup>86</sup> Юность и мужество, в свою очередь, включаются в более полный (трех- или четырехчленный) цикл возрастных фаз, соотносимый с подобной же градацией плодородно-сексуальной силы. Характерно, что имя старшего брата Бориса и Глеба Ярослава содержит элемент *яр-* (< \**jar-*), который кодирует обозначение этой силы. В этой же связи очень показательна тройная икона из ГТГ (Моск. школа, 1-я четверть XVI в.; см.: Антонова, Мнева, 1963, II, с. 60—61, илл. 17), на которой между Борисом и Глебом изображен их отец — князь Владимир в виде старца с большой бородой и с городчатым венцом. Такое представление трех фаз мужской силы имеет многочисленные аналогии. Одна из самых убедительных — прусская триада богов, описанная Симоном Грунау в его «Хронике» (те же три портретных типа).

<sup>87</sup> Иконографический тип иконы «Борис и Глеб на конях» восходит к изображению Сергия и Вакха XIII в., хранящемуся на Синае (Sotiriou G. et M., 1956, № 185), о чем см.: Антонова, Мнева, 1963, I, с. 250. Иное дело — конский мотив в связи с Флором и Лавром, который засвидетельствован только на Руси (Гусев, 1911, с. 85). Византийская иконопись (как и южно-итальянская и южнославянская иконография Флора и Лавра) не знала, кажется, конных изображений этих святых; в текстах молитв, заговоров, апокрифов, созданных в Византии, конская тема также не связывается с ними (см.: Алмазов, 1901). Вместе с тем несомненна связь конных изображений Бориса и Глеба с аналогичными изображениями Флора и Лавра

ного образа Бориса и Глеба на конях на Руси; 2) растительные двойчатки вплоть до спаренного варианта древа жизни или типа вост.-слав. Спорыша, или латышского Юмиса, являющихся символами плодородия<sup>88</sup>, при четкой «вегетативной» топике в связи с Борисом и Глебом. Последнее нуждается в пояснении. «Растительная» подоснова пары Бориса и Глеба просвечивает и в иконописи (зеленый цвет одежды, иногда в контрасте с красным, особые шапки, напоминающие початки плодов, растительный орнамент на тканях одежды, преимущественно связанный с Глебом, и т. п.<sup>89</sup>), и в письменных источниках. Поразительно автоописание Глеба и его заклинание о милости, где дается развернутая растительная метафора: *Помилуйте уности моеѣ. . . Не по жь не те мене*

---

(ср.: Антонова, Мнева, 1963, I, с. 158—159, илл. 89: Новгор. школа, конец XV в.). Показательно, что Флор и Лавр (как и Борис и Глеб) по-смертно выступали как целители (ср. «вегетативную» символику их имен).

<sup>88</sup> В связи с мотивом убийства Бориса и Глеба уместно напомнить, что и Юмиса гонят, преследуют, бьют, рвут на части, топят и т. д. [характерное совпадение: глагол *dzit*, употребляемый для обозначения преследования Юмиса, генетически связан (\**ginti*) с соответствующим глаголом, обозначающим погоню за Святополком, который сам раньше преследовал Бориса и Глеба: *Побѣгнѣте*, — говорит он, — *осе же и у тѣ по насѣ!*]. Венки из двойных колосьев Юмиса напоминают венцы (их два) на головках Бориса и Глеба; иногда как венцы трактуются изображения храма в руках этих святых на энколпионах (см.: Леопардов, 1894, III—IV, табл. I, рис. 9 и др.; Алешковский, 1971, с. 92) или кресты, изображение которых нередко выглядит как стилизация растительных мотивов. Интересна в этой связи геральдически четкая икона XIV в., изображающая конную пару Бориса и Глеба (Новгор. истор.-архит. музей; см.: Лазарев, 1969, с. 19, № 21): из верхнего правого угла протягивается рука Христа с благословляющим жестом. Эта икона в известном отношении перекликается с миниатюрой из Сильвестровского списка (Айналов, 1910, с. 28, рис. 3), на которой Христос подает венцы Борису и Глебу; ср. в «Сказаниях»: *и въсприѣста въ нѣ ѹа небесныя его же и въжельѣста. . .* (14г).

<sup>89</sup> В иконах Бориса и Глеба особо значимо соотношение красного и зеленого цвета (об их символике в иконописи см.: Флоренский, 1914, 555 и след.). Красный доминирует, но тем интимнее (иногда до пронзительности) развивает свою идею зеленый цвет. Ср., напр., его роль в одной из лучших икон Бориса и Глеба (XIV в., ГРМ), где, как предполагают, отражены их подлинные портретные черты (Древние русские иконы, 1958, табл. XVII): зеленые трети шапок Бориса и Глеба (две трети), охваченные или разведенные красными третями; зеленые поручи, пояс и оторочка одежды; зеленоватость в карнации (ср. зеленую санкирную подоснову). Эта периферийность или «оттенненность» зеленого оттенка компенсируется орнаментальными растительными мотивами, покрывающими плащи-корзно и туники (особенно густо у Бориса) и данными в золотом и серебряном цвете. В других случаях (икона XIV в., ГТГ; см.: Лазарев, 1969, № 20, или миниатюра; см.: Айналов, 1910, рис. 3) присутствует зеленый (светло-зеленый) позем. Очень показательна поздняя икона XVII в. (воспроизведенная в связи с миниатюрами из Лицевого жития Бориса и Глеба; см.: Лихачев, 1907, с. 39, рис. 10): справа, слева, сверху братьев — густая композиция растительных мотивов (зеленый цвет распределен по бокам и в середине); создается впечатление, что они находятся в саду. Не случайно Борис и Глеб рассматриваются и как покровители земледельцев (ср.: Потехина, 1865, с. 8—11; отчасти: Гиппиус, 1929, с. 3—51; и др.).



от жития не съзрѣла, не пожьнѣте класса. не у же съзрѣвъша... Не порѣжете лозы не до конца възрастѣша, а плодъ имуща!<sup>90</sup> Срезание, уничтожение не созревшего еще растения означает лишение для него того состояния возрастания, набухания, зрелости, которое и обозначалось корнем *\*svet-* (во всяком случае, до принятия христианства). Убийство Глеба, отрицающее у него святость в языческом смысле, имеет своим следствием возникновение нового вида святости, на этот раз христианской, которая посмертно увенчивает юного страстотерпца. Тем не менее старая подоснова, возможно, дает о себе знать и в более широких масштабах, хотя бы как указание на определенный класс схем<sup>91</sup>. И как минимум приходится считаться с отражением в образах Бориса и Глеба двуединой идеи парности — плодородия, связывавшейся с элементом *свят-* (< *\*svet-*), который в христианской традиции

<sup>90</sup> Ср. и другие растительные метафоры в «Сказании»: *украшень аки цвѣтъ цвѣтъи... и благодать божия цвѣтъ аше на немъ; Родѣ правыхъ благословиться... и съмя ихъ въ благословении будетъ; ... красота тѣла твоего у вѣдае тѣ и др.* Трагизм судьбы, осознаваемый Глебом, усугубляется именно преждевременностью его смерти (до зрелости); отсюда особый щемящий характер его мольбы о помиловании. О том же молит и известная девочка из стихотворения А. де Ренье («Puella»): *Plains-moi, car je n'eus rien à donner à l'Amour, | Ni fleurs de mon Été, ni fruits de mon Automne, | Et la terre où naquit mon destin sans couronne | N'a pas porté pour moi la rose ou l'épi lourd.* Известны и иные сходжения. Не раз отечалась связь вегетативных образов с темой смерти; ср. у Пастернака: «Царство растений так легко себе представить ближайшим соседом царства смерти. Здесь, в зелени земли, между деревьями кладбищ, среди вышедших из гряд цветочных всходов, сосредоточены, может быть, тайны превращения и загадки жизни, над которыми мы бьемся. Вышедшего из гроба Иисуса Мария не узнала в первую минуту и приняла за идущего по погосту садовника (она же, мянущи, яко вертоградарь естъ... )».

<sup>91</sup> Одна из них — так называемый «основной» миф, в частности два его мотива: убийство Громовержцем младшего сына (или близнецов; ср. мотив «похорон» Кузьмы и Демьяна) и его возрождение в виде удвоенного (умноженного) урожая, растения, колоса, плода. В этом контексте характерно, что в некоторых местах день св. Бориса и Глеба называется *грозным праздником* (с отсылкой к Громовержцу) или *паликоп(н)а* (со сходными ассоциациями); последним словом обозначается и день св. Пантелеймона-целителя, обладателя той же функции, что и Борис и Глеб; в свою очередь, целителем нередко оказывается именно тот, кто был наказан, поражен, отсюда — известные связи образов Громовержца и целителя; ср. лит. *Perkūnas šauna* (от *šauti*) 'Перкунас поражает (бьет)' при прус. *Aušauts*, имени бога-исцелителя, «отстреливающего» (в отличие от стреляющего Перкунаса) болезни. Отмеченность младшего сына (или брата) находит аналогию в подобной отнесенности Глеба (именно он святой по преимуществу; см. выше); см.: Алешковский, 1971, с. 87—93 (любопытна роль младших сыновей: вопреки идее старшинства как раз они — Всеволодовичи, Юрьевичи, Даниловичи — были основателями династий, обеспечивших целокупность Руси в виде единой державы; см.: Федотов, 1959, с. 23). Предполагается что исконный порядок в паре — *Глеб и Борис* (что, кстати, соответствует старому принципу помещения более короткого слова в первом члене сложного слова типа *dvandva*).

на Руси впервые, судя по всему, был применен к паре Бориса и Глеба<sup>92</sup>.

Некоторые черты подобного преемства прослеживаются и в том типе святости, который впервые был явлен Борисом и Глебом в их страстотерпческой смерти, точнее, в особом типе поведения перед лицом смерти, расцenenном современниками и потомками как высочайший подвиг. Разумеется, Борис и Глеб вели праведную жизнь и до тех трагических событий, которые так неожиданно настигли их. «Сказание», правда, предпочитает скорее подведение итогов (*так бо бѣ блаженны тѣ правдивѣ и щедрѣ, тихи и кроткѣ, смѣренѣ, всѣх милуя и всѣх набѣда* — о Борисе), чем рассказ о конкретных богоугодных поступках<sup>93</sup>, но не приходится сомневаться в том, что эти поступки были и, более того, реализовали некий принцип поведения. Ясно также, что Борис и Глеб исповедуют иные нравственные идеи и преданы иной духовности, нежели их родители, о грехах которых не раз говорится в тексте. Внутренний монолог Бориса перед принятием им решения показывает, что он понимает, в чем была причина грехов родителей (привязанность к материальному миру) и почему эта привязанность ошибочна (преходящесть мира сего). Борис также сознает, что и он греховен; но еще важнее то, что в отличие от родителей он знает, как бороться с грехом, и вступает на этот путь (тем самым порывая с тем поведением, которое было присуще его родителям)<sup>94</sup>. Он отказывается поступать так, как поступал его отец до святого крещения *славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходитъ и хуже паучины. То камо имамъ приити по ошѣствию моему отсюду? Какъ ли убо обрѣцуся тѣгда? Къи ли ми будетъ отвѣтъ? Кѣде ли съкрою мѣножьство грѣха моего? Чѣто бо приобрѣтоша прежде братия отъца моего или отъць мои? Кѣде бо ихъ жития и слава мира сего, и багрянница и брячины, сребро и золото, вина и медове, брашна чѣстная и быстрии кони, и долове красньи и величии, и имѣния многа, и дани, и чѣсти беицислѣчы, и гърдѣния, аже о боярѣхъ своихъ?*

<sup>92</sup> Признание Бориса и Глеба святыми не могло не актуализировать противопоставления новой и истинной святости и «окаянности» Святополка, «святого» по имени. Ср. различие *благой воли и злаго смрада*, с одной стороны: *И принесесе жертва чиста господеви и благовоиша; . . . тѣло свято . . . свѣтло и красно и цѣло и благо волю имущю* (ср.: *открыша рауѣ святою . . . церкви же исполнися бл а г о в о и н и*. «Чтен.»), а с другой — *И есть могила его [Святополка] и до сего дѣне, и исходить от неѣ с м р а д ѣ з ѣ л ы и на показание чловекомъ*. Об афонской практике выкапывать через три-четыре года после смерти кости, чтобы удостовериться, не испускают ли они благоухания, которое истолковывают как желание Бога прославить нового святого, см.: Голубинский, 1894, с. 31; и др.

<sup>93</sup> «Чтение» в этом отношении построено иначе и подробнее излагает добродетели братьев (ср.: *Блаженный же Борисъ много показа милосердие во области своея, не точю же къ убогимъ, нѣ и къ всемъ людемъ. . . и т. п.*).

<sup>94</sup> Существенно, что свой выбор Борис ориентирует не столько на логику мира сего, сколько ставит в зависимость от того, что может быть в ином мире.

Уже все имъ, аки не было николи же: вся съ нимъ шизоша, и нѣсть помощи ни отъ кого же силъ — ни отъ имѣнія, ни отъ множествѣ рабъ, ни отъ славы мира сего<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> И Борис, конечно, не избыл всех своих привязанностей к земной жизни и к самому себе — вплоть до своего тела. Потому и плачет он в ожидании неминуемой смерти: *Иды же путьмъ, помышляше о красотѣ и добротѣ телеса своего, и слъзми разливаашеся въсь. И хотя удружати и не можааше* (и далее в словах отрока, прикрывшего собою тело блаженного: . . . *да иде же красота тѣла твоего увядаетъ, ту и азъ съподобленъ буду съкончати животъ свой!* 11 г). Ср. далее о его скорби смѣртной. Но еще точнее состояние Бориса характеризуется в тот момент, когда смерть выбрана им: *Въ тузѣ и печали удручѣньмъ сѣрдьцѣмъ и вѣлѣзъ въ шатѣръ свои, плакашеся съкрушенѣмъ сѣрдьцѣмъ, а душою радостною, жалостно гласъ испущааше. . .* (сокрушенное сердце при радостной душе); мотивы «сердца» и «слез» играют очень важную роль в «Сказании». Сердце упоминается в части 86—18а (т. е. до чудес) около 25 раз (ум, разум, смысл — восемь раз). Ср. некоторые показательные контексты: *Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велитъ воля сѣрдьца твоего; Въ сѣрдьци си начатъ сицевая вѣщати; И та въся полагаю въ сѣрдьци си: Воля твоя да будетъ, господи мои; И си на умѣ си помышляя. . . глаголаше въ сѣрдьци своемъ. . . ; . . . скрушение сѣрдьца его святаго. . . ; Помышлять же въ сѣрдьци своемъ. . . ; Таче, забывъ скорбь смѣртную, тѣшааше сѣрдьце свое о словеси божии; И поиде радостнѣмъ сѣрдьцѣмъ. . . ; вижъ болѣзнь сѣрдьца моего; и си слышавъ, възнесся сѣрдьцѣмъ и др.* Но есть сердца, открытые злу, ср. о Святополке: *И яко видѣся желание сѣрдьца своего уже улучишъ. . . и нималы понѣ на покаяние преклонися. Нѣ ту абие вѣниде въ сѣрдьце его сотона и начаты и пострѣкати вѣщяша и горьша сѣдѣяти. . .* Ср. также клишированный мотив завершения убийства. < . . . > *И прободоста и мечѣмъ въ сѣрдьце; . . . прободенъ бысть копиемъ въ сѣрдьце въдруженъ; . . . напругоша лукъ свои заклаши правыя сѣрдьцѣмъ и орудие ихъ вѣнидѣтъ въ сѣрдьца. . .* (в цитате из псалмов Давида). Особенно показательны места, где сочетаются мотивы «сердца и слез», «плача», «стенания». Ср.: . . . *и слъзамъ и разливаашеся въсь. . . И вси зряще его, тако плакаашеся. . . И къждо въ души своей стонаше горестию сѣрдьчною. . . ; Въ тузѣ и печали удручѣньмъ сѣрдьцѣмъ. . . плакашеся съкрушенѣмъ сѣрдьцѣмъ. . . Слъзъ моихъ не презри, владыко. . . ; . . . възвѣни плачѣмъ горькимъ и печалию сѣрдьчною. . . ; и слъзамъ и лице си умывая, съкрушенѣмъ сѣрдьцѣмъ. . . въсь слъзамъ и разливаяся. . . ; Вижъ скорбь сѣрдьца моего. . . вижъ течение слъзъ моихъ. . .* Эта подчеркнутость роли сердца, его антиномичность (восприятие Божества /ср. паскалевский Dieu sensible au сое и г/, сердце как орган любви, но и эгоистическая самость, место, куда прежде всего проникает грех, и т. п.; см. *сердѣчный*, но *сердѣтый*), его путеводная функция, определяющая поведение в кризисных ситуациях, вполне отвечает представлениям о значении сердца в религии и мистике (см., напр.: Юшкевич, 1860; Флоренский, 1914, с. 267—273, 535—539; Вышеславцев, 1925, с. 79—98 и др.). Мотив слез также оказывается весьма актуальным в текстах о Борисе и Глебе: . . . *и лице его въсь слъзъ испльняшъ, и слъзамъ и разливаяся и не могши глаголати; . . . начатъ молитву творити. . . съ слъзамъ и горькими и частыми въздыханиемъ, и стонаниемъ многымъ; . . . и трѣпѣтъ быдѣ и начатъ слъзы испущати отъ очию своего. . . ; И възвѣтъ на небо съ слъзамъ. . . начатъ молитися. . . ; и въсь слъзамъ и обливаясь рече. . . ; . . . не можааху ни словесе рещи, отъ страха же. . . и многы слъзъ, нѣ съ въздыханиемъ горькимъ жалостно глаголааху и плакаахуся и къждо въ души своей стонааше; И сице ему стению и плачущюся и слъзамъ и землю омачающю съ въздыхани частыми бога призывающю; . . . и съ слъзамъ и припадающе, молимъся. . . и т. п.*

И однако не это благочестие и ранняя духовная умудренность относительно преходящести сего мира сделали Бориса святым. Смысл подвига святости состоял, конечно, в том, как вел себя Борис перед смертью и почему он не уклонился от нее, хотя близкие люди предлагали ему этот выход и реальные возможности для этого существовали<sup>96</sup>. В поведении перед смертью (*Sein zum Tode*) и в его мотивировках усматривается ведущая роль некоей духовной стратагемы, выработанной новым религиозным сознанием. И именно здесь, на этой глубине, в наибольшей степени проявляет себя та духовная сила, которую трактуют как святость. Но вый тип святости в данном случае разворачивается в цепи сделанных выборов, каждый из которых на первый взгляд может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего Борис выбрал смерть, и этот выбор был **волевым**. Смерть была принята им не как неизбежное зло, а как **жертва**<sup>97</sup>, т. е. как такая смерть, которая несет в себе залог воздаяния. Наконец, жертва была избрана не вовне (как это

<sup>96</sup> Ср.: *И рѣша къ нему дружина: «Поиди, сяди Кыевъ на столѣ отъни, се бо вси вои въ руку твою суть». Онъ же имъ отвѣщавааше: «Не буди ми възъяти руки на брата своего и еще же и на старѣиша мене, его же быхъ имѣлъ, аки отъца»* — и позже, уже непосредственно перед убийством: *... а҃си бо, господи мои, яко не противлюся ни въпрекъ глаголю, а имъ въ руку вся воя отъца моего и вся любимыи отъцемъ моимъ, и ничто же умыслихъ противу брату моему*. Ситуация Глеба выглядит несколько иной: у него, строго говоря, не было возможности избежать роковой встречи с убийцами; поэтому свою невинность он утверждает перед ними и милости просит у них: *Не бѣдите мене, ни ничто же вы зѣла сътворившѣ! Не брезѣте, братие и господе, не брезѣте! Кую обиду сътворить... Аще ли кая обидѣ, ведѣте мя къ князю вашему... Чѣто зѣло сътворишъ съвѣдѣтельствуйте ми, и не жалю си. Аще ли крове моеѣ насытитися хочете, уже въ руку вы есмь...*

<sup>97</sup> И Борис и Глеб ясно свидетельствуют о своем понимании предстоящей гибели как жертвоприношения (а не убийства), а себя как **жертвы** в терминологическом смысле слова: *Въмѣниша мя, яко овна на сънѣдъ*, — говорит Борис, и ему вторит Глеб: *Се нѣсть убиство, нъ съпорѣзание!* Ср. также: *Поваръ же глѣбовъ, именъмъ Търчинъ, изъмъ ножъ и обѣ блаженнаго и закла и яко агня непорочно и безлобиво... И принесесе жертва чиста господеву и благовоныа, и възиде въ небесныя обители къ господу*. В этом контексте Борис и Глеб могут быть поняты как «обратная» заместительная жертва, предполагающая парадоксальную «подмену» жертвенного животного (агня, овна) человеком. И автор этой «подмены» — Святополк, с которым данный мотив связан с самого рождения («подмена» отца). Связь жертвы со святостью, подтверждаемая в «Сказаниях» и других текстах о Борисе и Глебе и подтверждаемая первыми тремя веками истории русской церкви [из 22 святых, канонизированных русской церковью до 1364 г., половина (11) приняла мученическую смерть: Борис и Глеб, Игорь Олегович (князь Черниговский), Андрей Боголюбский, Авраамий (мученик болгарский), Михаил Черниговский, Роман Олегович (князь Рязанский), Михаил Ярославич (князь Тверской), Антоний, Иоанн и Евстафий (виленские мученики)], снова отсылает к той семантической доминанте в продолжениях п.-евр. \**k'nen-to-* (особенно показательные проанализированные выше германские примеры), которая связана с мотивом жертвы как пути к святости и своеобразной формы ее; о связи жертвы и святости см.: Girard, 1972; 1982; п др.

принято), не среди других, а слита с самим собой (жертва как самопожертвование). Духовный устроитель жертвы, ее конструктор и, следовательно, жрец совместил себя с жертвой в одно нераздельное целое. И это тоже было сделано по своей воле. Последовательность этих выборов отражает этапы противостояния злу в духе, урок насилию и неволе<sup>98</sup>. Силы добра в этом духовном борении кажутся слишком слабыми, и тем не менее вольная жертва, отдавание себя смерти есть путь к преодолению неволи, к выходу из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу<sup>99</sup>. Воля оборачивается смертью, но

<sup>98</sup> Феномен насилия, все более привлекающий к себе внимание исследователей (Storr, 1968; Lorenz, 1968; Girard, 1972 и др.), самым непосредственным образом связан с жертвой и с категорией святости (Girard, 1972). Мотив святости жертвы хорошо известен (ср.: Hubert, Mauss, 1899; 1968; и др.), но жертва связана и с тем, что решительно противоположно святости, с преступлением: «Il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée. . . mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas» (Girard, 1972, с. 9); ср. анализ жертвоприношения как violence criminelle и соотношение насилия и святости («C'est la violence qui constitue le coeur véritable et l'âme secrète du sacré». Girard, 1972, с. 51). Среди идей, высказывавшихся в связи с этим кругом проблем, две имеют особое отношение к истории Бориса и Глеба. Первая — жертва тяготеет к максимуму «внеприспособленности» к тому, чтобы быть жертвой: она отличается особой невинностью, чистотой, нежностью к человеку; сама идея принесения кровавой жертвы, когда ее объектом выступает носитель таких качеств, кажется абсурдной (ср.: Maistre, 1890; и др.). Вторая — насилие, сигнализирующее, в частности, la crise sacrificielle (другие говорят о тесной связи между социальным конфликтом и ритуалом; см.: Тэрнер, 1983, с. 112 и др.), вызывает возрастание насилия, соревнование в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и единственный в этой ситуации способ выйти из цепи эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, певинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей духовной силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бориса и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в подобных случаях тема «подражания», соотнесения себя с высшим образцом, с первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к святости.

<sup>99</sup> В минуту слабости соблазн обмена свободы на жизнь возникает перед Глебом (*помилуйте, господь мои! Вы ми будёте господие мои, азъ вамъ рабъ*), но он преодолевает его. Борис идет на смерть не как раб обстоятельств сего мира (ср. *Сльзъ моихъ не презрьте, владыко, да яко же уповаю на тя, тако да съ твоими рабы приму часть и жребии съ всьми святыми и твоими*; быть же рабом Господа для Бориса означает возрастание в святости и, следовательно, обретение высшей духовной свободы), по сути дела лишенный выбора, а свободно, потому что он познал истину (*И познаете истину, и истина сделает вас свободными*. Ио. VIII, 32), принял к Духу Господню (*а где Дух Господень, там свобода*. 2 Коринф. III, 17) (ср. также: Римл. VIII, 20—21) и следует высокому образу (*. . . Я отдаю жизнь Мою, чтобы принять ее; Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее*. Ио. X, 17—18). Ничто не может быть более противоположным, чем свобода и смерть. И парадоксальность поведения Бориса как раз в том, что, выбирая смерть, он обретает вступую свободу. Если верно гегелевское определение свободы как *bei-sich-selbst-Sein*, т. е. «бытия-у-себя-самого», то Борис, безусловно, свободен в силу этого выбора вольной смерти.

она же и жизнь вечная<sup>100</sup>. Само же отношение, в которое воля ставится перед лицом жизни и смерти, снова напоминает ведущую схему, обнаруживаемую в «основном» мифе, а будучи переведено на языковой уровень, вскрывает со всей очевидностью неслучайность тождества всех трех понятий (ср. воля как свобода, воля как жизненная сила, власть, имущество-обладание и воля как смерть, ее царство и ее обитатели и т. п.; ср. об и.-евр. \**uel-/\**uol-* в других исследованиях). Не менее показательно, что в русской (и славянской) традиции соответствующие связи присущи Волосу - Велесу, одному из двух главных персонажей «основного» мифа, противнику Громовержца, а сам Волос понимается как покровитель Руси (недаром Русь клянется Волосом, а дружина — Перуном), более того, как некий персонифицированный образ Руси в ее материальном благополучии (ср. Бориса и Глеба как покровителей Русской земли). Нельзя исключать, что подоснову схемы, определившей поведение Бориса, могли, сознательно или бессознательно, соотносить (в том числе и сами братья страстотерпцы) с тем фрагментом «основного» мифа, где «старший» Громовержец поражает Волоса, возвращающегося посмертно как изобилие, благополучие и защита Руси<sup>101</sup>.*

Включая себя через вольный выбор смерти в царство свободы, первые русские святые осуществляли подлинный духовный прорыв к Богу и вечной жизни, и смерть ради этого они ставили выше, чем все блага брэнной жизни, чем жизнь в разьединении с Богом, жизнь не по Богу.

Если этот выбор Бориса и Глеба был расценен как проявление святости, то перед нами поразительное свидетельство того, как много успели потрудиться работники одиннадцатого часа на ниве христианства, как быстро шло духовное возрастание и как творчески понималась новая жизнь во Христе<sup>102</sup>. Преодоление христианских схем (в частности, и в связи с пониманием святости) шло разными путями, и здесь достаточно только обозначить некоторые кардинальные направления. Принятие христианства означало включение себя в священную историю. Отсюда в текстах о св. Борисе и Глебе постоянное стремление истолковать разные ситуации и разных персонажей в этих ситуациях как повторение неких канонизированных прецедентов, вплоть до пер-

<sup>100</sup> Мотив воли очень важен в «Сказании». Ср. (оба раза в связи с Борисом): *Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велитъ воля сръдца твоего* [т. е. отца Бориса, князя Владимира]; *Се да иду къ брату моему* [т. е. к Святополку] *и реку: Ты ми буди отецъ — ты ми братъ и старъи. Чьто ми велиши, господи мои? <...> Воля твоя да будетъ, господи мои.* ... и др. Воля Бориса, проявившаяся в его выборе, соотносилась им с волей Христа в подобной же ситуации: *Господи, Иисусъ Христе! Иже симъ образъмъ на земли изволивъ волю призводиши на крсть и приимъ страсть грѣхъ ради нашихъ, съподоби и мя прияти страсть!* (11 в, ср. по соседству: *ничто же себе изволихъ по апостолу*).

<sup>101</sup> См. соображения о связи с Волосом другого покровителя Руси, св. Николая (Успенский, 1982, с. 31—117).

<sup>102</sup> О других свидетельствах этого рода см.: Топоров, 1987.

вопреки: Борис и Святополк как «повторения» Авеля и Каина; Борис и другие мученики — Никита, Вячеслав, Варвара; Борис и Глеб в связи с Иосифом и Вениамином; Борис и Глеб в Вышгороде — Дмитрий в Солуни, и, конечно, постоянное подчеркивание *п о д о б и я* Христу<sup>103</sup>, утверждение жизни как жизни во Христе, стремление к превращению жизни в божественную службу, универсальную литургию с тем, чтобы Дух Божий веял везде и всегда. Этот духовный максимализм, несомненно, помог понять очень многое и очень глубоко, но в условиях, когда бок о бок с сакрализованной жизнью существовала и та з л о б а д н я, которая далеко не всегда становилась полем духовного просвещения, этот же максимализм, несомненно, таил в себе немало слабостей. В частности, и святость Бориса и Глеба — при всей ее неоспоримой высоте и новизне — вполне мирилась с изысканностью *мири сего* из сферы благодати, с извещенной беззаботностью о тех, кто больше других был обременен грехами и нуждался в помощи, с той мечтательностью, которая не просто нейтральна по отношению к делу, но иногда и решительно противоречит ему. Но в этой статье внимание было сосредоточено на истоках понятия святости на Руси и на путях его становления в первые десятилетия после принятия христианства. Подвиг святости Бориса и Глеба, как он вскрыт рядом исследователей (Федотов, 1959, с. 18—31; Кологривов, 1961, с. 21—27 и др.), оказался сложнее и глубже, чем его обычная трактовка. Тем самым существенно расширяются наши представления о том, что связывали в Древней Руси с понятием святости.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Абаев В. И., 1949 — Осетинский язык и фольклор. М.; Л., I.  
 Абаев В. И., 1958 — Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., т. I; А—К'.  
 Абаев В. И., 1973 — Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., т. II: L—R.  
 Абаев В. И., 1979 — Скифо-сарматские наречия. — В кн.: Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. М.  
 Абрамович Д. И., 1916 — Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг.  
 Айналов Д. В., 1910 — Очерки и заметки по истории древнерусского искусства: Миниатюры Сказания о Борисе и Глебе Сильвестровского сборника. — ИОРЯС, т. XV, кн. 3., с. 1—28.  
 Алешковский М. Х., 1971 — Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М.

<sup>103</sup> Ср. употребление глагола *съподобити* в словах Бориса (ср., напр.: *Слава ти, яко съподобилъ мя еси убъждать отъ прельсти... Слава ти... яко с п о д о б и мя труда святыхъ мученикъ. Слава ти... с ъ п о д о б и в ы и мя съкончыти хотѣние сръдъца моего!*; *ту и азъ с ъ п о д о б л е н ѣ буду съкончыти животъ свои*; ср. также слова Глеба: *...да бысть азъ с ъ п о д о б л е н ѣ ту же страсть въсприяти...*) и другие средства развешивания темы *imitatio Christi*. Весьма характерны последние слова, произнесенные братьями перед смертью: *Братие, приступивше, съкончайте службу вашу...* (Борис); *То уже сътворивше приступивше сътворите, на не же послани есте!* (Глеб); ср.: Ио. XIII, 27: *что делаешь, делай скорее*.

- Алмазов А. И., 1901 — Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: \* (К истории византийской отреченной письменности). Одесса.
- Антонова В. И., Мнева Н. Е., 1963 — Каталог древнерусской живописи. М., т. 1—2.
- Бикерман Э., 1975 — Хронология Древнего мира: Ближний Восток и античность. М.
- Бирюни А., 1975 — *Абурейхан Бирюни*. Избр. произв. Ташкент, т. 1: (Памятники минувших поколений).
- Боголюбов М. Н., 1985 — Хорезмийские календарные глоссы в «Хронологии» Бирюни. — ВЯ, 1985, № 1.
- Боголюбов М. Н., Смирнова О. И., 1963 — В кн.: Согдийские документы с горы Муг / Чтение и пер. и ком. Л. Вып. III: Хозяйственные документы.
- Бугославский С. А., 1914 — К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора. — ИОРЯС, т. XIX, кн. 1.
- Бугославский С. А., 1928 — Памятки XI—XVIII вв. про князів Бориса и Гліба. Киев.
- Бугославский С. А., 1928а — Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии / Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л.
- Бугославский С. А., 1940 — Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. Дис. (рукопись).
- Бугославский С. А., 1941 — История русской литературы. М.; Л., т. 1.
- Буслаев Ф. И., 1848 — О влиянии христианства на славянский язык. М.
- Васильев В. И., 1893 — История канонизации русских святых. — ЧОИДР, кн. 3.
- Воробьев-Десятовский В. С., 1965 — Сказание о Бхадре: (Новые листы сакской рукописи «Е»). Факсимиле текста / Транскрипция, пер., пред., вст. ст., глоссарий и прил. М.
- Воронин Н. Н., 1957 — «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор. — ТОДРЛ. М.; Л., XIII. с. 11—56.
- Воронин Н. Н., 1958 — Владимир, Боголюбиво, Суздаль, Юрьев-Польский. М.
- Вышеславцев Б. П., 1925 — Значение сердца и религии. — *Путь*, 1925, № 1.
- Гіппіус В., 1929 — Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі. — *Етнографічний вісник*. Київ, кн. 8.
- Голубинский Е. Е., 1894 — История канонизации святых в русской церкви. М.
- Голубинский Е. Е., 1904 — История русской церкви. М., т. 1, ч. 2.
- Голубовский П. В., 1900 — Служба святым мученикам Борису и Глебу в Иваницкой Минее 1547—1549 гг. — Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца, кн. XIV, вып. 3.
- Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М. 1976 — Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык / Тексты, словарь, грамматический справочник. М.
- Гудзий Н. К., 1945 — История древней русской литературы. М.
- Гусев П. Л., 1898 — Новгородская икона святых Бориса и Глеба в деяниях. — Вест. археологии и истории. СПб., т. X.
- Гусев П. Л., 1911 — Иконография св. Флора и Лавра в новгородском искусстве. — Там же, т. XXI.
- Даль В. И., 1903 — Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.: М., т. 1—4.
- Древние русские иконы, 1958 — Древние русские иконы. ЮНЕСКО.
- Дьяконов И. М., Лившиц В. А., 1966 — Новые находки документов в Старой Нисе. — Переднеазиатский сборник. М., II.
- Зарубин И. И., 1960 — Шугнанские тексты и словарь, М.; Л.
- Ильин Н. Н., 1957 — Летописная статья 6523 года и ее источник: (Опыт анализа). М.
- Каргер М. К., 1952 — К истории киевского зодчества XI в.: Храм-мавзолей Бориса и Глеба в Вышгороде. — Археология. М.; Л., т. XVI, с. 77—99.
- Кологривов Иоанн, 1961 — Очерки по истории русской святости. Брюссель.
- Лазарев В. Н., 1969 — Новгородская живопись. М.
- Левицкий Н., 1890 — Важнейшие источники для определения времени кре-



- щения Владимира и Руси и их данные. — Христианское чтение, с. 370—421.
- Леопардов Н. А., 1894 — Сборник снимков с предметов древности, находящихся в частных собраниях города Киева. Киев, вып. III—IV.
- Лесючевский В. И., 1946 — Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства. — Археология. М.; Л., т. VIII, с. 225—248.
- Лившиц В. А., 1962 — В кн.: Сгодийские документы с горы Муг / Чтение, пер. и ком. Л. Вып. II: Юридические документы и письма.
- Лившиц В. А., 1970 — Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма. — Палестинский сборник. Л., вып. 21 (84).
- Лившиц В. А., 1970а — Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма. — В кн.: История, культура, языки народов Востока. М.
- Лившиц В. А., 1975 — «Зороастрийский» календарь, см. Бикерман, 1975.
- Лихачев Н. П., 1907 — Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба по рукописи конца XV столетия. СПб.
- Лопарев Х. М., 1894 — Слово похвальное на перенесение мощей святых Бориса и Глеба. — Памятники древней письменности. СПб., XCVIII.
- Лоренц Ф., 1906 — О померельском языке до половины XV-го столетия. — ИОРЯС, СПб., т. XI.
- Ляченко А. И., 1926 — «Eymundar saga» в русские летописи. — Изв. АН, VI сер., т. XX, № 12.
- Мельникова Е. А., 1978 — «Сага об Эймунде» о службе скандинавов в дружине Ярослава Мудрого. — В кн.: Восточная Европа в древности и средневековье. М.
- Нейштадт М., 1963 — Определитель растений средней полосы Европейской части СССР. Изд. 6. М.
- Памятники, 1978 — Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы. XI—начало XII века. М., с. 279—304.
- Панченко А. М., Успенский Б. А., 1983 — Иван Грозный и Петр Великий: Концепция первого монарха. — ТОДРЛ. Л., т. XXXVII.
- Пахалина Т. Н., 1971 — Сарыкольско-русский словарь. М.
- Потебня А. А., 1865 — О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М.
- Поэзия крестьянских праздников, 1970 — Поэзия крестьянских праздников. Вступ. ст., сост., подгот. текста и прим. И. И. Земцовского. Л.
- Серебрянский Н. И., 1915 — Древнерусские княжеские жития. М. (ЧОИДР, кн. 254).
- Смирнова Э. С., 1958 — Отражение литературных произведений о Борисе и Глебе и древнерусской станковой живописи. — ТОДРЛ, М.; Л., т. XV, с. 312—330.
- Соболевский А. И., 1890 — Память и похвала св. Владимиру и Сказание о св. Борисе и Глебе: По поводу статьи г. Левицкого. — Христианское чтение, с. 791—804.
- Соколова В. С., 1959 — Рушанские и хуфские тексты и словарь. М.; Л.
- Соколова В. С., 1960 — Бартагские тексты и словарь. М.; Л.
- Соколова В. С., 1967 — Генетическое отношение язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л.
- Срезневский И. И., 1860 — Сказания о святых Борисе и Глебе: Сильвестровский список XIV в. СПб.
- Топоров В. Н., 1963 — К этимологии слова *mysl*. — Этимология. М.
- Топоров В. Н., 1966 — К вопросу о топонимических соответствиях на балтийских территориях и к западу от Вислы. — *Baltistica*. Vilnius, I (2).
- Топоров В. Н., 1975 — К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. М.
- Топоров В. Н., 1980 — *Vilnius, Wilno, Вильна*: Город и миф. — В кн.: Балтославянские языковые контакты. М.
- Топоров В. Н., 1983 — Русск. *Святогор*: Свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов). — Славянское и балканское языкознание: Проблемы языковых контактов. М.
- Топоров В. Н., 1987 — «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии. — *Russian Literature*.

- Тупиков Н. М., 1903 — Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб.
- Тэрнер В., 1983 — Символ и ритуал. М.
- Успенский Б. А., 1969 — Влияние языка на религиозное сознание. — Труды по знаковым системам. Тарту, вып. 4.
- Успенский Б. А., 1976 — *Historia sub specie semioticae*. — В кн.: Культурное наследие Древней Руси. М.
- Успенский Б. А., 1982 — Филологические разыскания в области славянских древностей. М.
- Успенский Б. А., 1982а — Царь и самозванец: Самозванчество в России как культурный феномен. — В кн.: Художественный язык Средневековья. М.
- Успенский сб., 1971 — Успенский сборник XII—XIII вв. М.
- Федотов Г. П., 1959 — Святые Древней Руси (X—XVII ст.). Н. У.
- Флоренский П. А., 1914 — Столп и утверждение истины. М.
- Флоренский П. А., 1981 — Свидетели. М.
- Флоровский Г., 1981 — Пути русского богословия. Изд. 2-е. Париж.
- Фрейман А. А., 1962 — Согдийские документы с горы Муг. Л. Вып. I: Описание, публикации и исследования документов горы Муг.
- Черепнин Л. В., 1948 — «Повесть временных лет», ее редакция и предшествующие ей летописные своды. — Исторические записки. М., 1948, № 25.
- Шахматов А. А., 1908 — Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.
- Шахматов А. А., 1916 — «Повесть временных лет». Пр., т. 1.
- Эдельман Д. И., 1971 — Язгулямско-русский словарь. М.
- ЭССЯ, 1977 — Этимологический словарь славянских языков. М., вып. 4.
- Юшкевич П. Д., 1860 — Сердце и его значение в духовной жизни человека. — Труды Киевской Духовной Академии. Год 1, кн. 1.
- Baetke W., 1942 — *Das heilige im Germanischen*. Tübingen.
- Bailey H. W., 1967 — *Prolexis to the Book of Zambasta*. — In: *Indo-Scythian Studies being Khotanese Texts*. Cambridge, vol. 6.
- Bailey H. W., 1967a — *Festschrift für Wilhelm Eilers*.
- Bailey H. W., 1968 — *Saka Documents. Text Volume. L. (=Corpus Inscriptionum Iranicarum. Pt 2)*.
- Bailey H. W. 1979 — *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge.
- Bartholomae Chr., 1904 — *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- Beck I., 1967 — Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen. München.
- Belaiew N. T., 1936 — *Eymundar Saga and Icelandic Research in Russia*. — *Saga-Book of the Viking Society*, 11.
- Benveniste E., 1973 — *Indo-European Language and Society*. L.
- Bernhardt K. H., 1961 — *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*. Leiden.
- Beumann H., 1948 — Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit. — *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung*, 66.
- Bickerman J. E., 1967 — The «Zoroastrian» Calendar. — *AOr.* 35.
- Bloch M., 1961 — *Les Rois Thaumatourges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. P.
- Boyce M., 1970 — On the Calendar of Zoroastrian Feasts. — *BSOAS*, 33.
- Brocki Z., 1978 — *Baltico-Slavica Huberto Gurnovičiaus toponimiuose darbuose*. — *Baltistica*. Vilnius, XIV (2).
- Buck C. D., 1949 — *A Dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European Languages*. Chicago; L.
- Buga K., 1958 — *Rinktiniai raštai*. Vilnius, I.
- Christensen A., 1918—1934 — Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. Uppsala, I—II.
- Colpe C., 1973 — Reflexions on the history of the Amesha Spenta conceptions. — In: *XXI Congrès International des orientalistes. Résumés des communications*. Nogent sur Marne.
- Crome W., 1935 — *Festschrift für Mogk*.

- Cross S. H., 1929 — Jaroslav the Wise in Norse Tradition. — *Speculum*, vol. 2.
- Cross S. H., 1931 — La tradition islandaise de Saint Vladimir. — *Revue des Études slaves*, t. 11.
- Czeglédý K., 1966 — Das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern. — *Numen*, XIII, fasc. 1.
- Dresden M. J., 1955 — The Jatakastava or «Praise of the Buddha's former birth» / Indo-Scythian Text. Philadelphia.
- Düwel K., 1970 — Germanische Opfer und Opferreiten im Spiegel altgermanischen Kultworte. — In: *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa* / Ed. by H. Jankuhn. Göttingen.
- Eliade M., 1959 — The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. N. Y.
- Emmerick R. E., 1968 — The Book of Zambasta. L.
- Engnell J., 1943 — Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala.
- Evans-Pritchard F., 1948 — The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge.
- Feist S., 1939 — Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden.
- Fraenkel E., 1962 — Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg.
- Frankfort H., 1958 — Kingship and the Gods. Chicago.
- Frankfort H. et alii, 1949 (1984) — Before Philosophy. Harmondsworth.
- Geiger B., 1916 — Die Ameša Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung. Wien.
- Gerullis G., 1922 — Die altpreussischen Ortsnamen. B.; Lpz.
- Girard R., 1972 — La violence et le sacré. P.
- Girard R., 1982 — Le bouc émissaire. P.
- Gonda J., 1949 — Origin and meaning of Avestan *spənta*. — *Oriens*, II, N 2.
- Górnowicz H., 1980 — Toponimia Powiśla Gdańskiego. Gdańsk.
- Grassman H., 1955 — Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Aufl. Wiesbaden.
- Güntert H., 1923 — Der arische Weltkönig und Heiland. Halle.
- Hauk K., 1954 — Herrschaftszeichen eines wotanistischen Königtums. — *Jahrbuch für frankische Landesforschung*. Bd. 14.
- Henning W. B., 1936 — Zum soghdischen Kalender. — *Orientalia*, NF 8.
- Henning W. B., 1958 — Mitteliranisch. — *Handbuch der Orientalistik*. Leiden; Köln, 1. Abt., Bd. IV: Iranistik, 1. Abschn.: Linguistik.
- Hockart A. M., 1936 (1970) — Kings and Counsellors: An essays in the comparative anatomy of human society. Cairo.
- Höfler O., 1952 — Germanisches Sakralkönigtum. Münster; Köln, I.
- Höfler O., 1952 — Germanisches Sakralkönigtum. Tübingen, I.
- Höfler O., 1954 — Der Sakralcharakter des germanischen Königtums. — In: *Das Königtum—Mainauvorträge*. Tübingen.
- Holthausen F., 1934 — Altenglisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg.
- Holthausen F., 1948 — Wörterbuch des Altwestnordischen. Göttingen.
- Hoops J., 1911—1919 — Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Strassburg, Bd. 1—4.
- Hubert H., Mauss M., 1899 (1968) — Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. — *L'Année sociologique*, N 2.
- Humbach H. 1959 — Die Gathas des Zarathustra. Heidelberg, I—II.
- James E. O., 1955 — The Nature and Function of Priesthood. L.
- Johnson A. R., 1935 — The Role of the King in the Jerusalem Cultus. — In: *Labyrinth* / Ed. by S. H. Hook. L.
- Keiser A., 1919 — The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English Poetry. Urbana (Illinois).
- KEWAi., 1956—1978 — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg. Bd. I—V.
- Kiparsky V., 1939 — Die Kurenfrage. Helsinki.
- Konov S., 1949 — Primer of Khotanese Saka. — *NTS*, 15.
- Krause W., Thomas W., 1960 — Tocharisches Elementarbuch. Heidelberg, Bd. 1: Grammatik.
- Kutsch E., 1963 — Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im alten Orient. B.
- Labat R., 1931 — Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. P.

- Lacy A. F., 1979 — Gothic *weihs, airks* and the Germanic Notion of 'Holy'. — JIEST, 7.
- LATSŽ 1976 — Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinybas. Vilnius, II.
- La Regalità Sacra, 1959 — La Regalità Sacra / The Sacral Kingship. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile, 1955). Leiden.
- Lidén E., 1892 — Festschrift S. Bugge.
- L'Orange H. P., 1953 — Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Oslo.
- Lorenz K., 1968 — L'Agression. P.
- LUEV, 1963 — Lietuvos upių ir ežerų vardynas. Vilnius
- Luria S., 1960 — Zur Etymologie des russischen Wortes ('Weise'). — Studii și cercetări lingvistice, XI, N 3.
- Maistre J. de, 1890 — Eclaircissement sur les sacrifices. — In: Soirées de Saint-Petersbourg. Lyon, II.
- Malec M., 1971 — Budowa morfologiczna staropolskich złożonych imion osobowych. W-wa.
- Marquart J., 1905 — Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Supplement. — Philologus, N 10.
- Marstrander C., 1910 — Hibernica. ZfcltPh. 7.
- Mayrhofer M., 1977 — Zum Namengut des Avesta. Wien.
- Meyer A. A., 1982 — Oeuvres philosophiques. P.
- Mezger F., 1960 — Got. *hunsł*, n. 'Opfer'. — KZ, 76.
- Miklosich S., 1927 — Die Bildung der slawischen Personen- und Ortsnamen. Heidelberg.
- Mühlenbach K., Endzelin J., 1923—1940 — Lettisch-deutsches Wörterbuch. Riga, Bd. 1—4.
- Müller L., 1952—1956 — Studien zur altrussischen Legende der heiligen Boris und Gleb. — ZfslPh., 23, Hf. 1; 25, Hf. 2.
- Müller L., 1954 — Die nicht-hagiographische Quelle der Chronik-Erzählung von der Brüder Boris und Gleb und von der Bestrafung ihres Mörders durch Jaroslav. — Festschrift für D. Čizev's'kyi. B.
- Nahtigal G., 1956 — *Svetovit*. — Slavistična revija, IX.
- Naumann H., 1938 — Die magische Seite des Altgermanischen Königtums und ihr Fortwirken in christlicher Zeit. — In: Wirtschaft und Kultur: Festschrift zum 70. Geburtstag von Alfons Dopsch. Wien.
- Niederle L., 1916 — Slovanské starožitnosti: Život starých Slovanů. Praha, Díl II, sv. 1.
- Nyberg H. S., 1934 — Texte zum mazdayanischen Kalender. — Uppsala Universitets Årsskrift. Program 2.
- Otto R., 1917 — *Otto R.* Das Heilige. München, 1917.
- Palau Marti M., 1960 — Essai sur la notion de roi chez les yoruba et les aja-fon. P.
- Pokorny J., 1959 — Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, Bd. I—II.
- Poucha P., 1955 — Institutiones Linguae Tocharicae. Praha, Pars 1: Thesaurus linguae tocharicae dialecti A.
- Profous A., Svoboda J., 1957 — Místní jména v Čechách, jejich vznik, původní význam a změny. Praha, Díl IV.
- Rafn C., 1850—1852 — Antiquités Russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves. Copenhague, t. 1—2.
- Rooth E., 1926 — Altgermanische Wortstudien. Halle.
- Sachau E., 1878 — Chronologie orientalischer Völker vom Albêrûnî. Lpz.
- Schlesinger W., 1954 — Über germanisches Heerkönigtum. — In: Das Königtum—Mainauvorträge. Tübingen.
- Schlimpert G., 1964 — Slawische Personennamen mittelalterlichen Quellen Deutschlands. B.
- Schmitt R., 1967 — Dichtung und Dichtersprache indogermanischer Zeit. Wiesbaden.

- Sotiriou G. et M., 1956 — Icones du Mont Sinaï. Athènes.
- Storr A., 1968 — Human Aggression. N. Y.
- Ström A. V., 1959 — The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion. — In: *La Regalità Sacra*. Leiden.
- Taqizadeh S. H., 1938 — Old Iranian Calendars. L.
- Taqizadeh S. H., 1952 — The Old Iranian Calendars again. — BSOAS, vol. 14.
- Taszycki W., 1958 — Rozprawy i studia polonistyczne. I: Onomastyka. Wrocław; Kraków.
- Taszycki W., 1980 — Słownik staropolskich nazw osobowych. T. V. z. 3. Wrocław; W-wa; Kraków.
- Thomas W., 1964 — Tocharisches Elementarbuch. Heidelberg, Bd. II: Texte und Glossar.
- Trautmann R., 1925 — Die altpreussischen Personennamen. Göttingen.
- Trautmann R., 1948 — Die Elb- und Ostseeslawischen Ortsnamen. B., I.
- Trier J., 1948 — PBB, 66.
- Tucci G., 1955 — The sacral Character of the Kings of Ancient Tibet. — East and West. VI, N 3.
- Vanagas A., 1970 — Lietuvos hidronimų daryba. Vilnius.
- Vanagas A., 1981 — Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius.
- Vries J. de, 1956 — Altgermanische Religionsgeschichte. B., Bd. I—II.
- Vries J. de, 1956 — Das Königtum bei den Germanen. — Saeculum. Bd. 17.
- Vries J. de, 1977 — Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden.
- Whitney W. D., 1885 — The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. 2. Aufl. Lpz.
- Widengren G., 1947 — King and Saviour. Uppsala, II.
- Windekens A. J. van, 1941 — Lexique étymologique des dialectes tokhariens. Louvain.
- Windekens A. J. van, 1976 — Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Louvain, vol. 1.
- Wolfram H., 1968 — Methodische Fragen zur Kritik am «sakralen» Königtum germanischer Stämme. — In: *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*. Wien.
- Zandee J., 1971 — Le Messie: Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien. — *Revue de l'histoire des religions*, t. CLXXX, N 1.
- БЯ — Вопросы языкознания.
- ИОРЯС — Известия отделения русского языка и словесности.
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы.
- ЧОИДР — Чтение в Обществе истории и древностей российских.
- AOA — Archiv Orientalní.
- BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- JIES — Journal of the Indo-European Studies.
- KZ — Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen (Kuhn's Zeitschrift).
- NTS — Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab.
- PBB — Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Paul-Braune Beiträge).
- ZfcltPh — Zeitschrift für celtische Philologie.
- ZfslPh — Zeitschrift für slavische Philologie.

# СОДЕРЖАНИЕ

Ю. М. Лотман.	НЕСКОЛЬКО МЫСЛЕЙ О ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУР . . . . .	3
А. Я. Гуревич.	ВЕДЬМА В ДЕРЕВНЕ И ПРЕД СУДОМ (народная и ученая традиции в понимании ма- гии) . . . . .	12
В. М. Живов, Б. А. Успенский.	ЦАРЬ И БОГ. СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ САКРАЛИЗАЦИИ МОНАРХА В РОССИИ . . .	47
С. М. Толстая.	К СООТНОШЕНИЮ ХРИСТИАНСКОГО И НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ У СЛАВЯН: СЧЕТ И ОЦЕНКА ДНЕЙ НЕДЕЛИ . . . . .	154
Н. И. Толстой.	О ПРИРОДЕ СВЯЗЕЙ БИНАРНЫХ ПРОТИВО- ПОСТАВЛЕНИЙ ТИПА <i>ПРАВЫЙ — ЛЕВЫЙ</i> , <i>МУЖСКОЙ — ЖЕНСКИЙ</i> . . . . .	169
В. Н. Топоров.	ОБ ОДНОМ АРХАИЧНОМ ИНДОЕВРОПЕЙС- КОМ ЭЛЕМЕНТЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ДУ- ХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ — *SVĚT- . . . . .	184

## ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДИМОСТИ

Утверждено к печати  
Научным советом  
по комплексной проблеме  
«История мировой культуры»

Редактор А. А. Архипов  
Редактор издательства Н. А. Алпатова  
Художник В. Г. Виноградов  
Художественный редактор Н. Н. Власик  
Технический редактор Н. П. Кузнецова  
Корректор Л. И. Левашова

ИБ № 32094

Сдано в набор 13.04.87.  
Подписано к печати 29.07.87  
А-11559. Формат 60×90/16  
Бумага типографская № 1  
Гарнитура обыкновенная  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 16. Усл. кр.-отт. 16,3  
Уч.-изд. л. 19,3  
Тираж 2450 экз. Тип. вак. 1098  
Цена 2 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва В-485  
Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ  
«НАУКА»  
ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ. НОВЫЕ ОТКРЫТИЯ.  
1988. Т. XV. 55 л.

Ежегодник «Памятники культуры. Новые открытия. 1988 г.» — это пятнадцатый выпуск данного издания. В выпуске — разнообразный состав исследуемых памятников: и новонайденные произведения древнерусской живописи, и русские, греческие и еврейские надгробия московских некрополей, и воспоминания английского путешественника о посещении им Л. Н. Толстого в Ясной Поляне, и письма и неопубликованные стихи поэтов-символистов начала века и многое другое.

Книга рассчитана как на специалистов всех областей гуманитарного знания, так и на самого широкого читателя, интересующегося памятниками отечественной культуры.

---

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ. НОВЫЕ ОТКРЫТИЯ.  
1989 г. Т. XVI. 55 л.

Ежегодник «Памятники культуры. Новые открытия. 1989 г.» — шестнадцатый выпуск данного издания, завоевавшего популярность как у нас в стране, так и за рубежом. В выпуске — три постоянных раздела: Письменность. Искусство (все его виды) и Археология. В Ежегоднике публикуются не только новые памятники, новые атрибуции и датировки уже известных памятников, но и впервые вводятся в научный оборот новые имена русских и иностранных художников, композиторов, мастеров, работавших в России на тех или иных исторических этапах.

Книга рассчитана на искусствоведов и всех, кто интересуется вопросами истории культуры.



Для получения книг почтой заказы просим направлять по одному из адресов: 117192 Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига», имеющий отдел «Книга — почтой».

- 480091 **Алма-Ата**, 91, ул. Фурманова, 91/97;
- 370005 **Баку**, 5, Коммунистическая ул., 51;
- 690088 **Владивосток**, Океанский проспект, 140;
- 320093 **Днепропетровск**, проспект Ю. Гагарина, 24;
- 734001 **Душанбе**, проспект Ленина, 95;
- 664033 **Иркутск**, ул. Лермонтова, 289;
- 252030 **Киев**, ул. Пирогова, 4;
- 277012 **Кипшинев**, проспект Ленина, 148;
- 343900 **Краматорск**, Донецкой области, ул. Марата, 1;
- 443002 **Куйбышев**, проспект Ленина, 2;
- 220012 **Минск**, Ленинский проспект, 72;
- 630090 **Новосибирск**, Академгородок, Морской проспект, 22;
- 620151 **Свердловск**, ул. Мамина-Сибиряка, 137;
- 700185 **Ташкент**, ул. Дружбы народов 6;
- 450059 **Уфа**, 59, ул. Р. Зорге, 10;
- 720000 **Фрунзе**, бульвар Дзержинского, 42;
- 310078 **Харьков**, ул. Чернышевского, 87.

2 р. 30 к.

Представленные в сборнике исследования вводят в научный обиход новые данные, относящиеся к контакту и взаимодействию культур.



ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДИМОСТИ