

С. К. РОСОВЕЦКИЙ

Повесть о царе Иване и старце как памятник демократической «смеховой культуры» XVII в.

1. Постановка задачи

В 1876 г. А. Н. Веселовский опубликовал по списку с рукописи XVIII в. текст, названный им «Сказкой о Грозном и старце».¹ Для методики А. Н. Веселовского разграничение литературного произведения, использующего сказочный сюжет, и старой записи устной сказки не имело принципиального значения; так, сказку о Шибарше в той же статье «Сказки об Иване Грозном» он называет то сказкой, то повестью (с. 317, 320). В наше время Н. В. Новиков, перепечатывая «Сказку о Грозном и старце» в антологии ранних записей и изданий русских сказок, определяет ее жанр следующим образом: «Относится к циклу сказок „Умный юноша или девушка“ («Указатель», 920—929);² задача царя старцу: прибыть к столу „ни конем, ни пешу, ни в платье и ни нагу“ и способы выполнения ее см. „Указатель“, 875 («Семилетка»)).³ Между тем использование одного сказочного мотива, отмеченное еще А. Н. Веселовским (с. 321), представляется явно недостаточным для того, чтобы отнести к жанру новеллистической сказки произведение, весьма сложное, как увидим, по своей сюжетной структуре и основанное, конечно же, на устном предании.⁴

Цель настоящей статьи — показать литературный, беллетристический характер «Сказки о Грозном и старце», раскрыть ее отношение к исторической действительности, установить ее текст как древнерусского литературного памятника — Повести о царе Иване и старце⁵ (далее: Повесть), определить черты идейно-эстетического своеобразия этого произведения и его место в литературном процессе Древней Руси.

¹ Веселовский А. Н. Сказки об Иване Грозном // Древняя и новая Россия. СПб., 1876. Кн. 4. С. 322—323. — В дальнейшем страницы этой работы указываем в тексте.

² Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне. Л., 1929 (далее: Андреев. Указатель).

³ Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI—XVIII века) / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. Н. В. Новикова. Л., 1971. С. 267. См. также: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979. С. 220. — Здесь наш текст начинает перечень русских версий сказки типа Андреев. Указатель, 875 («Семилетка. (Мудрая девушка)»), правда, в качестве варианта, который «приблизительно или частично соответствует тому сюжетному типу, к которому он отнесен» (с. 23).

⁴ См.: Росовецкий С. К. Устная проза XVI—XVII вв. об Иване Грозном-правителе // Русский фольклор. Т. 20. Фольклор и историческая действительность. Л., 1981. С. 77—79.

⁵ Обоснование этого заглавия см. в комментариях к нашему изданию Повести в Приложении к настоящей статье. Повесть цитируется в дальнейшем по этому изданию.

2. Сюжетная структура памятника и объекты пародирования в некоторых ее элементах

Возникающее у современного читателя представление о Повести как о непритязательной, торопливо-небрежной записи устного рассказа обманчиво и — как это ни парадоксально — свидетельствует о высокой эстетической ценности произведения, в котором глубинные слои идейно-художественной структуры (пародийный и философский, мировоззренческий) органически связаны с находящимися на поверхности эпизодами шутовского состязания царя и старца. В свою очередь, внешняя сумбурность этого состязания скрывает сконструированный с прямо-таки архитектурной четкостью строгий сюжетный каркас, легко поддающийся компактному схематическому описанию (см. таблицу).

Начальная и заключительная фразы Повести представляют собою лаконичное обрамление состязания. Первая («Царь Иван Васильевич

Некоторые элементы сюжетной структуры Повести

№ «блока»	№ эпизода	Содержание эпизода	Состязательный аспект действия				Членение художественного времени		Зоны художественного пространства		
			смеховая инициатива		«Победа»		этапами церковной службы	бытовыми, светскими временными ориентирами	Монастырская		Светская
			старца	царя	старца	царя			церковная	бытовая	
I	1.	Шутовские ответы старца на вопросы царя	+		+		+		+		
	2.	Отказ старца «зааминить» молитву царя и объяснение им своего поступка	+		+		+		+		
	3.	Шутовская «похвала» старца пеню царя	+		+		+		+		
	4.	Царь приказывает перевернуть на аналое «Пролог», который предстоит читать старцу		+		+	+		+	+	
II	5.	Подпоив старца, царь неожиданно велит звонить к заутрени. Старец оказывается на месте и достойно отвечает на вопрос царя		+	+		+		+	+	
	6.	Драка клирошан у разбитого кувшина с пивом, покаянная молитва их и «прощение» свыше	+		+			+		+	
III	7.	«Неисполнимые задания» царя и выполнение их старцем		+	+			+			+
	8.	Провокационное угощение «после многого кушанья» царским пирогом и оправдание старца		+	+			+			+
	9.	Вопрос царя к старцу, чем его пожаловать. Иносказательный ответ старца и истолкование его царем	+		-	-		+			+

пришел в Сергиев монастырь к бдению. . .») вводит царя в монастырскую зону художественного пространства Повести и сталкивает его со старцем, вторая разводит персонажей по «их» зонам и фиксирует характерную для поэтики волшебной сказки финальную остановку действия: «И опять пошли крылошени в монастырь, а государь царь Иван Васильевич остался во Александровской слободе». Само состязание состоит из трех повествовательных блоков (по три эпизода в каждом) и подытоживающего поединок рассказа о награждении царем старца, в котором соперники оказываются достойными друг друга, а смеховой конфликт между ними благополучно разрешается.

Действие первых трех эпизодов Повести происходит в церкви монастыря; чернец, начав дурачиться, не упускает пока смеховой инициативы и легко берет верх над противником. В следующей серии эпизодов царь переходит сам в наступление, сакральное монастырское пространство здесь чередуется уже с бытовым (келии, двор монастыря), торжество царя-шутника подчеркнуто повторением ремарки: «И царь о том был светел»; «И царь был светел». Последний повествовательный блок переносит действие в Александровскую слободу. На своей территории царь удерживает инициативу, однако старец с честью выходит из всех испытаний, что опять-таки подчеркивается повторением трафаретного оборота: «И дивился царь старцу разуму. . .»; «. . . и царь дивился разуму его».

Не желая разрывать контакт персонажей, автор оставляет их на пути из Троице-Сергиева монастыря в Александровскую слободу, чтобы сразу же вернуться к ним, застав старца уже «близь слободы». Эта по-сказочному мгновенная смена зон художественного пространства делит время произведения на два как бы готовых соединиться друг с другом отрезка: в течение суток происходит действие двух монастырских серий эпизодов, в течение одного дня — «слободского блока» и финального награждения старца. Такая концентрированность художественного времени типична для сюжетных произведений демократической сатиры XVII в. и должна быть объяснена отмеченным Д. С. Лихачевым стремлением их авторов к непрерывности «смеховой работы».⁶ Оригинально в нашей Повести иное, а именно — последовательно проведенное сочетание временных и пространственных средств, совместно акцентирующих ритм смены эпизодов. Если в первой серии эпизоды маркируются указаниями на этапы церковной службы, то во второй бытовому монастырскому пространству соответствует бытовой же временной ориентир: царь наблюдает за дерущимися монахами «после стола»; «к столу» приглашает он старца и в слободской серии.

Присмотримся теперь поближе к смеховому соревнованию героев Повести. Начинают его шутовские ответы старца на вопросы заинтересовавшегося им царя. А. Н. Веселовский указывает, что их «соль состоит в сознательном *qui pro quo*», и находит весьма близкие параллели в баснословном Житии Эзопа (с. 321—322). Нас интересуют индивидуальные особенности использования автором Повести этого «бродячего» фольклорного мотива.

Прежде всего, старец предельно лаконичен, и без жестов, дополняющих его слова, ответы были бы просто непонятны: «И старец поднял шапочку и указал, — рек: „В то пострижен“, — на главу». Боярин-посредник вынужден находить словесные эквиваленты жестам старца — и при этом, явно не одобряя поведения его, подчеркивает неприличие, незтикетность ответов: «И старец отвечал: „Аз-де отвсюды старец“, — и на себя оком окинул. И пришел боярин, говорит: „Государь, я не смею говорить тебе. Старец говорит: Я-де отвсюды чернец, и спереди и созади“». С одной стороны, автор Повести демонстрирует таким образом свою неприязнь к боярам, с другой — повторение этого ответа, да еще с измене-

⁶ Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 35—36.

ниями, усиливающими его смеховой характер, призвано подчеркнуть значение первых реплик старца в общем замысле произведения. Они выполняют здесь две функции: одну — внутри сюжета, завещанного преданием и интерпретированного в творческом сознании книжника, другую — в системе «произведение — читатель».

Внутри сюжета шутовские ответы старца представляют его царю в качестве шута или юродивого.⁷ Без этой авторекомендации последующие выходки старца могли бы в реальной действительности стоить ему головы: чернец дважды отказывается «зааминить» молитву царя, а затем, послушав его пение, наносит царственному певцу прямое оскорбление, заявляя: «Только-су умеешь!». Иными словами, он намекает на неспособность государя исполнять свои прямые обязанности. Грозный царь, однако, уже предупрежден о том, с кем имеет дело, и избирает соответствующую позицию, подвергая старца не реальному, а смеховому наказанию: велит архимандриту перевернуть «Пролог», по которому старцу предстоит читать в ходе службы, и получает полную сатисфакцию. Отметим попутно, что вся эта шутовская возня нарушала благолепие торжественной службы основателю монастыря, придавала ей если не скандальную, то карнавальную окраску. И все-таки даже в этом контексте дерзкие выходки старца существенно отличаются от его первых реплик: они попросту не кажутся нам смешными. Нам, современным читателям Повести, и при «закрытом» ее прочтении.

Авторекомендация старца в начале Повести была обращена, однако, не только к партнеру по сюжету, но и к читателю — современнику автора. Если для Грозного — героя Повести это смеховой партнер его внутрисюжетного бытия, то для древнерусского читателя «смехотворных повстей» — знак, сигнализирующий о том, что перед ним текст, от автора коего следует ожидать повествования, которое Д. С. Лихачев характеризует как «непрекращающееся опрокидывание в смеховой мир всего сущего, как непрерывное смеховое дублирование происходящего, описываемого, рассказываемого».⁸

Для читателя XVII в. не составляло труда распознать объект пародийного «воздурения» в рассматриваемом эпизоде Повести. Это — одна из ключевых сцен Жития митрополита Филиппа. Смелая оппозиция Филиппа опричнине и его мученическая кончина привлекли в середине XVII в. внимание участников известного спора «о священстве и царстве», к осмыслению его духовного наследия обращались, с одной стороны, патриарх Никон, Алексей Михайлович, Симеон Полоцкий, с другой — соловецкие бунтовщики и протопоп Аввакум. По сведениям А. Олеария, в середине века по поводу переноса мощей митрополита Филиппа «было много толков в народе».⁹ В интересующем нас эпизоде Жития царь внезапно приезжает из Александровской слободы в Москву и вместе с опричниками («все единолично в черном платии, и ина неудобь писанию предати») входит в Успенский собор, где митрополит вступает с ним в спор об опричнине. Через несколько дней, в воскресенье, митрополит служит в соборе, «прииде же и царь ко соборному пению в черны ризы оболчен», так же одеты и окружающие его опричники. Митрополит, продолжая совершать молебен, стоит на уготованном ему месте. «Царь же трикраты к месту пришедше, благословение хотяше прияти. Святитель же ничто же рече. Боляре же реша: „Владыко святыи! Царь Иоанн Васильевич прииде к твоей святости,

⁷ Ср. авторекомендацию Михаила Клопского в начале его жития: Дмитриев Л. А. Повести о житии Михаила Клопского. М.; Л., 1958. С. 89—90.

⁸ Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 36.

⁹ Олеарий А. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах. М., 1870. С. 115.

требует благословен быти от тебе!“». Митрополит в ответ произносит обличительную речь.¹⁰

Если троекратному отказу митрополита Филиппа благословить царя соответствует в Повести двукратный отказ старца «зааминить» молитву самодержца, то обвинительной речи митрополита, требующего отмены опричнины, — шутовская реплика старца «Только-су умеешь!», которая оценивает пение царя, но которую можно понять и как намек на то, что царь только что и умеет — петь. Однако объяснение старца своего «аминя с проволокою» не находим аналогии в Житии митрополита Филиппа. Источником этой детали оказывается. . . былина о Дюке Степановиче.

В одном из ее вариантов появившийся в киевской церкви во время воскресной службы Дюк так отвечает на вопрос князя Владимира об его имени и отчестве:

Отойди-тко се, Владимёр-князь стольно-киеськой!
Они не то тут поют, не тебя слушают. . .¹¹

В печорских вариантах подобную отповедь (ср. в Повести: «Здесь-де одного подобает слушати») получает Чурила Пленкович:

— Не то нынче поют, да не то слушают,
Поют и слушают обедню воскресенскую.¹²

Итак, автор Повести заставляет своих персонажей разыграть шутовскую травестию трагического конфликта царя и митрополита, высмеивая тем самым попытки вмешательства церкви в политику государя. Комический эффект усиливается, когда веселый клирошанин, пародирующий поведение сурового митрополита, начинает одновременно подражать красавцу и щеголю — богатырю Дюку.

Обратимся теперь к эпизоду, в котором царь Иван приглашает старца «к столу в Александрову слободу: а быть ему ни конем, ни пешу, ни в платье и ни нагу». Старец берет с собою клирошан и уже у самой слободы велит: «. . . ся оболочи всем старцем мережами», «и друг друга несли за кукурки, перемеаясь». На параллель к этому эпизоду в сказке «о мудрой деве» указал еще А. Н. Веселовский (с. 321—322). Тот же вариант «неисполнимых заданий» и их выполнения находим, однако, и в сказке о детстве царя Соломона (А н д р е е в. Указатель, 920, «Сын царя (Соломон) и сын кузнеца (пастуха)). Вопрос о том, сюжетная деталь какой сказки послужила здесь образцом для троицкого монаха, соотносшего ее с образом героя монастырского предания (или для автора Повести), как будто решается благодаря использованию в Повести еще одного мотива «неисполнимых заданий», который встречается только в украинских и белорусских записях сказки о детстве Соломона, при этом в ряде вариантов — в сочетании с мотивом «обусловленного прихода»: ¹³ утощая клирошан, царь

¹⁰ Цитируем по летописной компиляции середины XVII в.: ЦГАДА, ф. 181, 13/14. Летописец великия России, 1736 г., л. 83. — Ошибку исправляем по списку ЦГАДА, ф. 181, № 94 (123/124), конец XVIII в.

¹¹ М а р к о в А. Беломорские былины. М., 1901. № 113. С. 557. — В другом варианте Дюк «скоро» поет и читает на клиросе (№ 15. С. 104).

¹² О н ч у к о в Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904. № 24. С. 125—126. Ср.: А с т а х о в а А. М. Былины Севера. М.; Л., 1938. Т. 1. № 71. С. 418.

¹³ См. сочетание обоих мотивов в украинской записи: Г р и н ч е н к о Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1896. Вып. 2. № 186. С. 264, 266—267. То же в белорусской записи: Р о м а н о в Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 6. Сказки. Могилев, 1901. С. 459—461. Мотив вручения гостям ложек с длинными черенками не в сочетании с мотивом «обусловленного прихода» см.: Я в о р с к и й Ю. А. Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1. № 3. С. 5; Г н а т ю к В. Галицко-русскі народні легенди // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12—13. № 44. С. 40; № 46. С. 43; № 61. С. 58; П. И. Из области малорусских народных легенд. Ч. 6. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда // Этно-

велел «дати всем им ложки долгиа стебли, что неможно самому себе в рот уноровить. И учили старцы есть, друг другу чрез стол в рот подавать».

Представим себе только этих обмотанных сетями по голому телу монахов, которые, пыхтя, подтягивают друг дружку «за кукорки» к воротам страшной опричной крепости. Древнерусского читателя такая сценка должна была рассмешить прежде всего своей нелепостью, крайним неправдоподобием: не говоря уже о невозможности публичного заголения монахов, они просто не имели права менять свои одежды на иные, как и миряне — одеваться монахами; не случайно и в цитированном выше эпизоде Жития митрополита Филиппа «черны ризы» царя и его свиты становятся для владыки внешним поводом его выступления против опричнины. Однако это неправдоподобие сродни фантастике новеллистической сказки, осознание его побуждает читателя соотнести образ старца Повести с героями фольклорных сказок, таким же образом выполняющими то же «неисполнимое задание». Тогда гуляка-чернец оказывается смеховым дублером мудрого мальчика Соломона, доказывающего свое право на царствование, в то время как старец может надеяться только на пожалование в границах, допускаемых монастырским уставом. Но почему мы должны сбрасывать со счетов и возможность соотнесения при этом старца с «мудрой девой»? Эта сказка — одна из самых распространенных в восточнославянском фольклоре, а читатель Повести при первом ее прочтении знакомился вначале с эпизодом, отразившим мотив «обусловленного прихода», который встречается в обоих сказочных сюжетах, и только после этого — с вариантом мотива, известного только по сказкам о детстве Соломона. В таком случае восприятие читателем рассматриваемого эпизода Повести приобретало оттенок забавной двусмысленности, ведь исполнив задания царя (барина и пр.), сказочная «мудрая дева» становилась его женой.

Можно предположить, что основным объектом смехового дублирования в этом эпизоде Повести и была сказка о «мудрой деве», однако в варианте, в котором место безымянного царя занимал Иван Грозный: этот сюжет находим в однотипных циклах преданий о других исторических лицах — фольклорных «справедливых правителях» Матвее Корвине, Петре I, муромских князьях Петре и Февронии и др.¹⁴

И наконец, последний явно пародийный эпизод. «Упокоенные» царем Иваном кривошеи уверяют его после угощения, что сыты, однако уничтожают и коварно им присланный затем «пирог свой царский». Уличенный вместе с братиею во лжи, старец-головщик говорит царю: «Как-де бывает хормина полна людей, а царь идет и молвит: „Всем тесна, а царю пространныя дорога“. И так-де и пирог царский». Объект пародирования здесь — назидательные параллели между отношениями человека к царю и к богу, образцы для которых восточнославянские книжники находили в византийском литературном наследии. Начальная фраза Жития Марии Египетской Софрония, патриарха Иерусалимского, «Тайну цареву добро есть храни. . .» (а сведения о подвигах праведников — нет) из кн. Товии,

графическое обозрение. М., 1893. № 3, кн. 18. С. 91; Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850—1860-х рр. / Упорядкував М. Левченко. Київ, 1928. Вып. 1—2. С. 170—171. — В примечании к последнему тексту записавшего его С. Руданского зафиксирован след украинского исторического предания, использовавшего рассматриваемый мотив: «Говорять декотрі, що нібито й король, чули вони, робив колись таку штуку козакам. . .» (Там же. С. 171). Ср. тот же мотив в предании о запорожцах в гостях у Екатерины II (Українські записи Порфирія Мартиновича. Київ, 1906. С. 260—261).

¹⁴ См.: Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 85—86, 95; Росовецкий С. К. К изучению фольклорных источников «Повести о Петре и Февронии» // Вопросы русской литературы. Львов, 1973. Вып. 1 (21). С. 85—86. — К сожалению, мы очень мало знаем о том, как осознавалось и как оценивалось фольклорное происхождение отдельных элементов сюжета произведения участниками литературного процесса в Древней Руси; создается впечатление, что было принято его не замечать. В данном случае речь шла, однако, о памятнике смеховой культуры XVII в., в читательском восприятии которого сложившиеся традиции могли быть нарушены.

гл. 12, по наблюдениям В. Н. Перетца, варьировалась в 10 оригинальных и переводных произведениях Древней Руси.¹⁵ Что же касается самостоятельных композиций, то если в притчах украинских книжников XVI—первой половины XVII в. речь идет об абстрактном «короле и царе» (Иван Вишенский),¹⁶ «царе земном» (Захария Копыстенский),¹⁷ «земных монархах» вообще,¹⁸ в их русских соответствиях проглядывают живые наблюдения над нравами двора российских самодержцев. Ермолай—Еразм, например, явно намекая на собственный придворный опыт, напоминает читателю: «Аще бо и в сем мимотекущем тленном житии царь земный кого отвержется, и той скорбит, яко ума лишився, а весть, что мира сего кончаемо есть все. . .».¹⁹ В XVII в. Иван Наседка дважды обращается к таким «словом иносказательным» в «Сыне церковном», а в составленной им части Жития Дионисия Зобниновского вкладывает подобную параллель в уста Дионисия: «Аще земного царя год кто хвалит, а единою излает, то не мучен ли будет зле и погибнет люто?».²⁰ В дальнейшем к таким притчам прибегали Симеон Полоцкий, Иосиф Владимиров, Димитрий Ростовский, при этом у последнего «царскому» соответствию сопоставления свойствен, как и в Повести, пиршественный характер: «Обычно есть во властителях земных сие, кого властелин любит, того от своих рук своею, юже сам он пьет, чашею чествует. . .».²¹

Выясненная нами стройность и продуманность сюжетной структуры Повести, сложность и тонкость игры, которую затевает с читателем ее автор в уже рассмотренных эпизодах, побуждают задуматься о сверхзадаче произведения. Однако прежде чем выйти на более высокий, мировоззренческий уровень Повести, необходимо вскрыть ее связи с исторической действительностью.

3. Действующие лица Повести и исторические реалии

Жизненную основу сюжета Повести раскрывает запись на обороте верхней крышки переплета троицкого Обиходника 1594 г.: «Писан Обиходник у Троицы в Сергееве монастыре, уставщика старца Филарета, что был у царя Ивана Васильевича в Слободе в Александрове у Покрова дьякон Фома. Писан 102 году, ключь 4-е слово и вруцелето 1-е» (ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 735/992).²² Из этой записи следует, что троицкий уставщик Филарет (в миру дьякон Фома) и через два десятка лет после своего пребывания у Ивана IV в Александровской слободе считал сей факт собственной биографии важным для себя, а в какой-то степени и для братии, которой адресовал запись он сам или нанятый им писец. Поскольку по сведениям Жития Дионисия Зобниновского Филарет «иночествовав . . . неисходя от обители боле пятидесят лет» (л. 138 об.),

¹⁵ Перетц В. Н. Краткий очерк методологии истории русской литературы. Пг., 1922. С. 98.

¹⁶ Вишенский Иван. Сочинения / Подгот. текста, ст. и коммент. И. П. Еремина. М.; Л., 1955. С. 217.

¹⁷ Иоанн Златоуст. Бесѣды на 14 посланий святого апостола Павла. Киев, 1623. Л. 9.

¹⁸ Триодь постная. Киев, 1648. Л. 10 пенум. — Впрочем, коллизия, которую избирает анонимный автор «Предмови. . .», жизненна и для украинского читателя 1648 г. остро актуальна: «О, як сурово земные монархове таковых своих (нарушителей присяги. — С. Р.) збегом доставши, карают; не так заправды тяжкое тиранство и над самими неприятelmi згодоваными одправуют. . .».

¹⁹ Попов А. Книга Еразма о святой Троице // ЧОИДР. 1880. Кн. 4. С. 95.

²⁰ Житие и подвизи преподобного отца нашего архимарита Дионисия // ГИМ, Синодальное собр., № 658 (416), XVII в., л. 144. — В дальнейшем листы этой рукописи указываем в тексте.

²¹ Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского. Ч. 3-я, содержащая в себе поучения на разные праздничные дни. Киев, 1870. С. 289.

²² К л о с с Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980. С. 252. — Ошибка: 7102 году соответствует 10-я буква.

то, как справедливо полагает Б. М. Клосс, «постригся он приблизительно около 1569—1570 гг.».²³ Назначение молодого в те годы Фомы дьяконом соборной церкви в фактической опричной столице было связано, несомненно, с его талантом певца. Можно согласиться с гипотезой Б. М. Клосса о том, что Филарет был «одним из тех мастеров церковного пения, которые составили своеобразную певческую академию XVI в.».²⁴

Певческий талант Филарета—Фомы, интерес к нему Ивана IV и связанное с этим пребывание «у царя Ивана Васильевича в Слободе в Александрове» и позволяют отождествить его с безымянным головщиком Повести, в которой царь, услышав троицкого «крылошанина горазда пению», вступает с ним в общение и приглашает к себе в слободу, откуда головщик возвращается в Сергиев монастырь. При этом нас не должна смущать трансформация в Повести реальных фактов, ведь между ними и литературным произведением лежало предание, а для этого фольклорного жанра такие искажения совершенно естественны. Отождествлению Филарета и старца Повести не препятствует и то, что первый назван в источниках уставщиком (регентом), а второй — головщик (старший на одном из клиросов, запевала). Житие Дионисия Зобниновского сообщает, что Филарет из пятидесяти лет, проведенных в монастыре, «уставщиком бысть болши 40 лет» (л. 138 об.); умер он в 1619 г.²⁵ В течение первых десяти лет иночества Филарета он вполне мог занимать должность головщика, в которой, как имел все основания предполагать автор Повести, он и встречался с царем Иваном во время одного из приездов последнего в монастырь на рубеже 1570—1580-х гг. Что же касается Обиходника с биографической записью о Филарете, то ко времени создания Повести он был уже, видимо, увезен в Кирилло-Белозерский монастырь.

На вопрос о том, почему автор Повести, располагавший все-таки некоторыми сведениями о Филарете, не назвал его имени, мы сможем ответить позже. В первую же очередь нам предстоит установить, были ли основания для смеховой интерпретации личности троицкого уставщика Филарета, а также с помощью анализа исторических реалий Повести подойти к решению вопроса о времени ее создания и о социальной принадлежности автора.

Судя по всему, составляющее содержание Повести смеховое состязание царя Ивана и троицкого головщика — плод фантазии создателей предания и автора его литературной обработки. Могло ли бы оно все-таки произойти в действительности, была ли заложена его психологическая возможность в характере и обыкновениях Ивана IV? Из источников известно, что он любил шутки и розыгрыши — и не только жестокие, но и достаточно безобидные для тех, кто оказывался их объектом. В Повести он награждает монаха, сумев оценить его вольные и в общении с самодержцем рискованные остроты. Эта ситуация выглядит вполне правдоподобной. П. Одерборн сообщает: «Что особенно восхищало людей умных, мудрых — это привычка Грозного смеяться на каждую безопасную речь».²⁶ Опричный любимец Ивана IV Василий Грязной начал свою карьеру с шуток «за кушаньем» у царского стола, о чем царь и опричник вспоминают в известной переписке. К более раннему периоду относится наблюдение А. Шлихтинга: «Чем грязнее и бесстыднее ведет себя кто-нибудь за столом тирана, тем является он за это ему более угодным и приятным».²⁷ В веселом расположении духа царь был милостив и щедр. Г. Штаден вспоминает: на свадьбе Ф. А. Басманова Грозный был «очень весел. И боярин сказал

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Скворцов Д. Дионисий Зобниновский. Тверь, 1890. С. 386.

²⁶ Полосин И. И. Социально-политическая история России XV—начала XVII вв. М., 1963. С. 211 (пер. И. И. Полосина).

²⁷ Шлихтинг А. «Сказание». Новое известие о России времени Ивана Грозного. 3-е изд. М., 1934. С. 42.

мне: „Говори, чего ты хочешь: все будет исполнено, так как великий князь весел“». ²⁸

Стойкий интерес Ивана IV к монастырским клирошанам отразился в его Послании в Кирилло-Белозерский монастырь, где речь идет не только о свежих, но и о детских впечатлениях царя; при этом его известные аристократические предрассудки не помешали запомнить даже имена троицких клирошан из простолюдинов: «А на правом крылосе Лопотало да Варлам невести кто. . .». ²⁹

Вполне правдоподобно выглядит и приглашение Иваном IV троицкого головщика в Александровскую слободу. В самые тяжкие для церковников времена опричнины монахи другого, тоже находившегося в особых отношениях с царствующим домом Кирилло-Белозерского монастыря «чуть ли не каждый месяц», как это с некоторой долей удивления отмечает П. А. Садиков, посещали царя в его наводящей ужас резиденции. ³⁰

Сам царь Иван приходит в Троице-Сергиев монастырь 25 сентября, в день «преставления» его основателя Сергия Радонежского («И заутро праздник Ивана Богослова, и бысть бдение»). 26 сентября «после стола» он идет в Александровскую слободу. Это — часть маршрута обычного осеннего объезда Ивана IV, завещанного ему отцом и дедом. После Смутного времени эти объезды возобновились: так, в 1644 г. царица Евдокия Лукиановна (вместе с Михаилом Федоровичем) двинулась из Москвы в Троице-Сергиев монастырь 21-го, а из монастыря в слободу вышла 27 сентября. ³¹

При всей лаконичности своего повествования автор Повести считает нужным специально указать, что царь Иван «сам горазд был пению», а затем показывает его поющим «поилеилуй» на клиросе. Известно, что Иван IV не только сам сочинял музыку к составленным им канонам и собирал со всей Руси в свою опричную столицу талантливых певцов и распевщиков, но и действительно любил петь в церковном хоре. ³²

Таким образом, мы не узнаем из Повести ничего такого о личности и обычаях Ивана IV, что не находило бы подтверждения в источниках. Следовательно, есть все основания полагать, что и образ его партнера по вымышленному повествованию также отразил реальные черты характера своего исторического прототипа. Обратимся теперь к личности троицкого уставщика Филарета.

Помимо записи Обиходника 1594 г., единственный нам известный источник информации о нем — уже цитировавшееся Житие Дионисия Зобниновского, точнее, его 29-я глава «О головщике Логгине и о Филарете-уставщике» (л. 137—150 об.). Ее содержание позволяет, в частности, выяснить, что Филарет был не только предшественником, но и учителем в певческом мастерстве своего друга («друга сущи» — л. 139), знаменитого певца и распевщика троицкого же головщика Логгина Коровы (или Коровина; известен еще как Шушелев). В этом нас убеждают, во-первых, солидарность Логгина с вольнодумными мыслями Филарета и защита им этих взглядов последнего перед архимандритом Дионисием (на этом мы остановимся ниже). Во-вторых, Логгин явно младше Филарета, в отличие от него нигде не называется «старым» и только после смерти друга становится уставщиком. Успехи «славного певца» Логгина бросают отраженный свет и на мастерство его учителя, и, право же, специалистам стоит при-

²⁸ Штаден Г. О Москве Ивана Грозного. Л., 1925. С. 148.

²⁹ Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951. С. 179.

³⁰ Садиков П. А. Очерки по истории опричнины. М.; Л., 1950. С. 91.

³¹ Стромилов Н. С. Царевна Марфа, сестра Петра Великого. Ч. 3. Александрова Слобода в XVII в. и ее Успенский девичий монастырь (1612—1699 гг.). Владимир, 1883. С. 2—3.

³² См.: Успенский Н. Д. Древнерусское певческое искусство. 2-е изд. М., 1971. С. 186.

смотреться к произведениям с пометой «Филаретово», если таковые обнаружатся в древнерусских нотированных рукописях.

Почему же автор главы Иван Наседка (или «Иоанн Василиев, по реклу Шевелев»³³) не упомянул о певческом искусстве Филарета? Прежде всего, Филарет показан здесь в последний год его жизни, ему уже, во всяком случае, за семьдесят — возраст не лучший для певца, да и яркий талант ученика мог оставить в тени учителя. Важнее другое: Иван Наседка писал не троицкий патерик, а Житие Дионисия. Филарет и Логгин — противники прославляемого им архимандрита, они из тех «крикунов», чьи обвинения привели к осуждению Дионисия и заключению, из которого он был возвращен в том самом 1619 г., к которому относится действие главы. Отметим также, что Наседка принимал участие в исправлении Требника, за которое был обвинен в еретичестве и пострадал архимандрит. Понятно, что агиограф не жалеет для образов Филарета и Логгина, которые «Дионисия ненавидяще вкупе» (л. 139 об.), черной краской. У Филарета он находит только одно достоинство — неисходное, более чем полувековое пребывание в монастыре: «... его же седины добрыя и зрети з дивом бяше».

А между тем Филарет был участником знаменитого осажденного сидения 1609—1610 гг. В весьма уже почтенном возрасте он пережил эпидемию, голод, артиллерийские обстрелы, а в одном эпизоде пестрой хроники осады, зафиксированном в Сказании Авраамия Палицына, был, судя по всему, скрытым действующим лицом. Однажды перед рассветом сторож на крыше Духовской церкви «слышит внезапно многих гласы поющих, мужеския и отроческия», доносящиеся из соборной Успенской церкви. Разбуженные им товарищи тоже слышат пение, однако когда некоторые из них, спустившись, подходят ко дверям церкви, «гласу не бысть», в то время как оставшиеся на смотровой площадке продолжают слышать чудесное пение.³⁴ Видимо, Филарет и его клирошане хотели таким образом поднять дух «сидельцев» в один из самых тяжелых моментов осады, в разгар мора, между первым и вторым «большими приступами». Отметим, что напев оказался неизвестным сторожам: «... не по чину молебнов гласы исходят. И ни тако, яко же иноцы или яко же мирстии, но зело красно...».³⁵ Можно думать, что мелодия была сочинена уставщиком специально для этой патриотической мистификации. Хотя интерпретация эпизода Сказания Авраамия Палицына основана на предположении, беспорно важная роль, которую исполняли монастырские певцы во главе со своим уставщиком, поднимая дух защитников монастыря-крепости.

И вне своей профессиональной певческой деятельности уставщик Филарет проявил себя личностью яркой и колоритной. Судя по рассказанному о нем Наседкой (а не доверять фактическим данным написанного им жития у нас нет оснований), в мировоззрении Филарета причудливо сочетался консерватизм своего рода старообрядца дониконовских времен со склонностью к религиозному вольномыслию.

С позднейшими старообрядцами Филарета и друга его Логгина сближает прежде всего неприятие ими исправления богослужебных книг. В споре с Дионисием Филарет, намекая на попытку исправления Требника, ехидно замечает: «Аще бы ты верил Евангелию, то Луки-евангелиста слова не отставил бы, еже рече: „Но той вы крестит духом святым и огнем“» (л. 140 об.). Логгин «и хитрость грамотическую, и философство книжное — все нарицая еретичество» (л. 137 об.). Читателю-старообрядцу импонировало, несомненно, и такое заявление друзей «единими усты»:

³³ Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2, ч. 3. С. 439 (цитата из рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 294, XVII в.).

³⁴ Сказание Авраамия Палицына / Подгот. текста О. А. Державиной и Е. В. Коловской. М.; Л., 1955. С. 171—172.

³⁵ Там же. С. 172.

«Мы веруем во отца и сына и святого духа, а болши того не знаем, да и не премудряем ничево. А хто перемудряет, то сам узрит! А мы не еретики, а поем и чем и говорим, как повелося изстари в дому живоначалные Троицы — так-то мы держим и веруем!» (л. 144 об.—145).

Для нас, однако, наибольший интерес представляют сведения Жития Дионисия Зобниновского о вольнодумстве Филарета. Он утверждал («глаголаше»), во-первых, что Христос «не прежде век от отца родися, но тогда родися, егда послан бысть архангел Гавриил благовестити пресвятей деве Марии» (л. 139). Речь шла о рационалистическом очеловечивании Христа. «Другая же мысль ему бе мудрования: содетеля убо бога . . . описанна глаголаше и человекообразна суща и вся уды имеюща по человечию подобию» (л. 139). Как правильно отмечал Дионисий, эти «мысли» вели к отрицанию догмата троицы («блзнилишися о пресвятей Троице» — л. 139 об.). Что же касается идеи Филарета о «человекообразии» бога-создателя, то ее не находим и в учениях еретиков середины XVI в., с которыми «мудрования» Филарета явственно перекликаются; отметим в этой связи еще характерное для Матвея Башкина и Феодосия Косого отрицание святоотческой литературы и опоры на Евангелие и «книги пророческие». Филарет упрекает Дионисия в том, что тот не верует во Евангелие, сам же в ответ на обвинение архимандрита («Книгом не хочеши веровати») отвечает: «Яз болши пророческим словесем верю» (л. 140 об.).

Не приходится сомневаться в прямой преемственной связи религиозного вольнодумства троицкого уставщика с идейным наследием еретиков середины XVI в.: его мировоззрение складывалось в годы, когда сами ересиархи оказались за рубежом или в заточении, но влияние их на умы современников было еще очень велико.³⁶ Архимандрит Дионисий имел полное основание опасаться, что пропаганда Филаретом своих взглядов среди братии («сам погибашеши и в братии малосмысленных смущаешь») может иметь для монастыря самые печальные последствия: «Сие дело есть церкви божия соборная, а я с вами по любви наедине беседую и вопрошаю вас того ради, дабы царское величество и власть патриаршеская не уведали, и нам бы в смирении и во отлучении от церкви божии не быти» (л. 141 об.—142).

Если Филарет под пером Наседки выступает в основном в роли идеолога, то Логгин в их дружеском кружке (куда входят, видимо, и некоторые из учеников Логгина) — в роли практика, его участие в конфронтации друзей с архимандритом сводится к грубым выходкам, жестам, его поведение приобретает формы гротескные, парадоксально-смеховые. По словам Дионисия, головщик в церкви «в смех всех» вводит (л. 142). Во время богословского спора Дионисия с Филаретом Логгин «седей смеяся». На вопрос архимандрита: «Что ты, преславной певец, чему смеешися?» — Логгин отвечает простонародным жестом: «. . .начат плевати мало не на лицо Дионисию» (л. 141 об.).

Филарет и Логгин нетерпимы к попыткам архимандрита брать на себя их обязанности во время службы. «И егда хотящу и повелевающу Дионисию чести книг евангелских или апостолских бесед, то мятеж и брань в крылосе бываше. Логгин бо головщик никогда не претерпеваше и под ним сущим не даяше чести. Тако же и Филарет с ним вкупе воспрецаху всем». Самому архимандриту Логгин заявляет: «Знал бы ты одно, архимандрит: чтоб лишю с мотовилом своим на крылосе том, что болван, онемев, стоял». Этим посохом, столь непочтительно обозванным, Дионисий во время одного из столкновений «мало махнув». «Логин же тако възъярився, яко пес, скочив и исхитив из рук у Дионисия посох его пастырский, и изломи его на четыре части, и верже его в лоно ему» (л. 150). В другой

³⁶ См.: З и м и н А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 187—189, 196—197, 214.

раз Логгин, увидев, что архимандрит встал за аналой, «прискочив и исторже книгу из рук его, и падеся налой и с книгою на землю» (л. 149 об.).

Неукротимый головщик, как видим, вполне годится в прототипы героя смехового повествования. Что же касается его друга и учителя, то от древнего старца трудно ожидать подобных выходов. Филарет, однако, во всем солидарен со своим учеником, а во время спора с Дионисием сам прибегает к шутовскому приему, отвечая вопросом на вопрос (л. 141 и 141 об.). Вольнодумные взгляды Филарета, которых он упрямо держится, — свидетельство своеобразности его характера, которая в более молодые годы могла реализоваться и в склонности к шутовству или юродствованию.³⁷ Не исключена возможность и того, что в троицком предании на образ учителя наслоились воспоминания об ученике.

Обратимся к другим реалиям произведения. Оба места действия, монастырь и слобода, явно не понаслышке знакомы автору. В одном из монастырских эпизодов Повести старцы с кувшинами пива идут «с погреба» мимо царских келий, а царь наблюдает за ними «сквозь оконницу». Оказавшись перед его окном, монахи дерутся, а затем молятся, повернувшись к церкви Троицы. Мизансцена эпизода полностью отвечает расположению построек на плане Троице-Сергиева монастыря, выполненном между 1637 и 1655 гг.³⁸ В Повести старцы, приглашенные царем в Александровскую слободу, будучи уже «близь Слободы и двора церковнаго», начинают свою шутовскую игру, в то время как царь смотрит на них «сверху». Идя от монастыря, старцы должны были выйти к главным, западным воротам крепости, а царь, действительно, мог бы наблюдать за ними из своей палаты в верхнем этаже дворца, которая «примыкала с запада к храму (Покровской церкви. — С. Р.) и была сломана при постройке в XVII в. трапезной».³⁹ Если выражение «близь Слободы и двора церковнаго» означает, что автору известна в слободе только одна церковь, то эта деталь датирует его работу над Повестью, позволяя отнести знакомство его со слободой к периоду после разрушения ее в Смутное время: по описи 1630-х гг. в ней функционировала одна только соборная церковь, две другие стояли «в осыпях» и были восстановлены только в середине XVII в. в связи с деятельностью на территории слободы женского Успенского монастыря.⁴⁰ Отметим, что находившимся неподалеку от слободы Махрищинским мужским монастырьком по указу 1615 г. предложено было «ведать и строить» Троицкому монастырю.⁴¹

Жизнь троицкой братии показана автором явно изнутри; речь идет не только о ее стороне, обычно скрывавшейся (пьянство монахов в кельях, драки), но и внешней, казовой ее стороне. Автор забывает указать, что «бдение» 25 сентября посвящено памяти Сергия Радонежского, для него празднование этого дня самоочевидно.⁴² Он обнаруживает профессиональное знание церковной службы, при этом употребляет такой редкий в древнерусской письменности термин, как «(г)ексапсалмы» (шестопсалмие). В описании манипуляций с «Прологом» чувствуется рука человека, привыкшего к обращению с книгой: «. . . чтобы положили исподнею доскою

³⁷ Речь идет о бытовой форме юродства. Отметим, что и выходы Логгина только внешне напоминают поведение настоящего юродивого. См.: Лихачев Д. С., Паченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 72—153 (автор раздела — А. М. Паченко).

³⁸ См.: Голубинский Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Сергиев Посад, 1892. Гравюра 1.

³⁹ Бочаров Г. Н., Выголов В. П. Александровская слобода. М., 1970. С. 27.

⁴⁰ См.: Стромиллов Н. С. Царевна Марфа, сестра Петра Великого. С. 4.

⁴¹ Там же. С. 13.

⁴² Порядок «бдения со свечами» 25 сентября см.: Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей. . . Отд. 3, ч. 1. С. 379—380 (выписка из ГИМ, Синодальное собр., № 400 (534), начало XVII в.).

вверх, да обернуть главою вниз, а низом вверх». ⁴³ Монашеская камилавка названа запросто «шапочкой» — это, видимо, дониковская плоская камилавка, скуфья, что тоже может служить датирующей приметой. Автор демонстрирует и свою начитанность — и не только пародируя сцену из Жития митрополита Филиппа или схему расхожей богословской притчи. Именно традиционные, прямые обращения его к древнерусским текстам представляют наибольший интерес для понимания идейной направленности памятника.

4. Мировоззренческая позиция автора и конкретно-историческое приурочение его произведения

Ключ к расшифровке идейного замысла Повести — эпизод, не случайно оказавшийся центральным в ее трихотомическом построении. Царь Иван, приказав архимандриту напоить головщика и лично убедившись, что все клирошане «пьяны, масло колотят», неожиданно велит звонить к заутрене — и обнаруживает головщика стоящим на клиросе как ни в чем не бывало. Царь спрашивает: «Чернец, бес ли ты или человек? Топеря ты сказали пьяна, а ты на крылосе стоишь!». Головщик с достоинством отвечает: «Бес-де не может от зла к добру, а человек преложен естеством и самопроизволен, может ся преложить от зла к добру и от добра ко злу».

Философская сентенция головщика восходит к мыслям, высказанным в Богословии Иоанна Дамаскина, с которым русские книжники знакомились по достаточно трудному для восприятия переводу Иоанна Экзарха Болгарского, обновленному А. Курбским. Византийский философ признавал свободу воли человека в области его душевных устремлений, «въ нихъ же суть добротнаѣ и злаяѣ дѣла, симъ бо есмь самовластни». ⁴⁴ Находим в Богословии и рассуждение о бесах: это те «чинове ангельстии», которые вместе с дьяволом, бывшим «добротворьцем», «своею же властью» обратились ко злу. Иоанн Дамаскин не предусматривает для бесов, которые как бывшие ангелы в принципе «словесни суще, самовластни соуть», возможности возвращения на путь добра. ⁴⁵

К XVII в. идея о самовластии человека популяризировалась в русской рукописной традиции посредством, в частности, списков Лествицы Иоанна Синайского и апокрифических Вопросов князя Антиоха (вопрос 82); с соответствующими выписками довольно часто приходится встречаться, просматривая сборники этого времени. ⁴⁶

Помимо традиционно-богословского, учение о «самовластии» рассматривалось на Руси в других двух аспектах — политическом и социально-правственном. Автор Валаамской беседы опровергал концепцию «самоволна человека» «самим фактом существования государственной власти». ⁴⁷ На этой же точке зрения стоял и Иван IV, упрекавший, в частности, А. Курбского в желании «в самовольстве самовластно жити». ⁴⁸ Второй аспект находим в памфлете первой трети XVII в. — Сказании о Петре

⁴³ Ср.: «...Под исподнею дцкою жуки серебряные» (Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1979. Вып. 6. С. 277).

⁴⁴ Богословие святого Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского // ЧОИДР. 1877. Кн. 4. С. 201.

⁴⁵ Там же. С. 209.

⁴⁶ См., напр.: «От Златоструя. В[опрос]. Что есть человека бог создал меж двюю животу — аггел и скота — самовластна? . . .» (ЦГАДА, ф. 181, № 591/1093, л. 702 об. — 703); «Вопросы иноверных и ответы православных» (ГБЛ, собр. Ундольского, № 602, л. 107) и др. Отметим также выписку из Краткой космографии, составленной в начале века в Посольском приказе (ГБЛ, собр. Ундольского, № 770, XVIII в., л. 87).

⁴⁷ Моисеева Г. Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI века. М.; Л., 1958. С. 107.

⁴⁸ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 46—47.

Волосском, автор которого резко выступает против холопства: оба, хозяин и холоп, «приемлющий и дающийся, душою и телом перед богом погибают вовеки, занеже бог сотворил человека самовластна и самому о себе повеле быть владыкою, а не рабом».⁴⁹ В этом же аспекте, но в форме, которая, как мы это наблюдаем и в Повести, свидетельствует о непосредственном обращении к богословскому первоисточнику, рассматривает проблему свободы воли украинский писатель Кирилл Транквиллион-Ставровецкий. По его мнению, самовластием и рассуждением «творити злое или не творити» человек сходен с ангелами.⁵⁰ Свободной волей человека разум «справует и кирует, от злого росказует утѣкати, а доброго искати». Не будь у нас «самовластия», были бы мы камнем или железом, и вообще — «мусѣл бы кто инший нами владѣти, а не мы сами собою».⁵¹

В контексте Повести рассуждение головщика о «самопроизвольном» человеке приобретает такой же гуманистический оттенок, однако в отличие от ученого украинского писателя и издателя герой произведения (и его автор) движим не абстрактным гуманизмом, а стремлением утвердить свою человеческую ценность в той конкретной социальной позиции, которую он занимает.

Конечно, пьяный старец, жесточайшим усилием воли сумевший забраться на клирос и стать там «чинно», просто смешон, когда оказывается еще способен и на философские тирады. Речь шла между тем о вещах жизненно важных для героя Повести — и ее автора.

Чего добивался своей проделкою царь Иван? Он хотел, чтобы головщик «спросал заутреню». Обязанность ежедневно участвовать в утренней службе во все времена была одной из самых трудных для христианского монашества. Именно на заутреню желавший быть образцовым монахом герой «Отца Сергия» «с трудом поднимался иногда поутру». Участие в заутрене придавалось принципиальное значение. Украинский иеромонах Климентий Зиновиев, автор своеобразной стихотворной энциклопедии конца XVII в., со знанием дела отмечал в вирше «О крилошанах церковных»:

А особливе треба рано воставати,
и в церков на утреню пилно поспѣшати.⁵²

В другом стихотворении о клирошанах он так развивал эту тему

Не дивно есть горѣлку крылошаном не в час пити,
але надивнѣйш в церквѣ утренѣ не опустити.
Бо за службу божию не так старши карают,
а за непритомность утреннюю не пропуcaют,
Гды ж утреню подвигом великим называют. . .⁵³

Итак, выход к заутрене затруднялся бражничеством клирошан. Церковные власти сурово осуждали пьянство среди монахов, однако не случайно борьба с ним почти не давала результатов. Иван Вишенский, сам суровый аскет, с неожиданной горячностью защищает перед мирянами чернецов, повинных в этом грехе.⁵⁴ Что же касается церковных певцов,

⁴⁹ Сочинения И. Пересветова / Подгот. текст А. А. Зимин; Под ред. Д. С. Лихачева. М.; Л., 1956. С. 347 (Приложения).

⁵⁰ Транквиллион-Ставровецкий К. Зерцало богословия. Унев, 1679. Л. 21—23. Ср.: Транквиллион-Ставровецкий К. Евангелие учителное. Рахманов, 1619. Л. 161 и 161 об.

⁵¹ Транквиллион-Ставровецкий К. Перло многоцѣнное. Чернигов, 1646. Л. 5 об.—6 об.

⁵² Климентий Зиновієв. Вірші. Приповіді посполиті / Підгот. тексту І. П. Чепіги; Вступ. ст. В. П. Колосової та І. П. Чепіги. Київ, 1974. С. 293. — Воспроизведение текста упрощаем.

⁵³ Там же. С. 172.

⁵⁴ «Тому неборакови в месяц раз графится напиток и то без браку: што знайдет, горкое ли или квасное пиво альбо мед, тое гложет. . . Однак день або два забавившись, зас на покуту и плач в келию бѣжит и за злые два дни 40 дней добрых намѣцает. . .» (Вишенский Иван. Сочинения. С. 41).

то здесь действовала уже общеевропейская традиция. «Не должно мешать ни воспеванию, ни воспеванию!» — восклицает в романе Рабле веселый брат Жан.⁵⁵ В восточнославянском фольклоре находим не один десяток пословиц и поговорок, привычно соединяющих пение и питье. Пристрастие клирошан к вину имело, таким образом, в их глазах и некоторое бытовое оправдание. В тех случаях, когда эта пагубная привычка вступала в конфликт с долгом, страдало исполнение ими профессиональных обязанностей; так, по крайней мере, изображают дело памятники демократической сатиры XVII в., посвященные церковным певцам. В «Калязинской челобитной» клирошане, просидев до полночи без портков у ведра с пивом, являются в церковь только «к девятой песни. . . , а иные к роскошному началу».⁵⁶ Автор «Стиха о жизни патриарших певчих» меланхолично описывает привычные для себя передряги:

Будет к началу не спел, ино к стулу поспел.
Проспился, да протрезвися, да под плеть ложися.⁵⁷

Климентий Зиновиев, который, несмотря на смеховые элементы в его литературном поведении, был, как это убедительно показывает В. П. Колосова, не беспутным «мандрованим дяком», а монахом-«законником»,⁵⁸ в уже цитированном стихотворении «О крылошанах, збытне трунок горьблчаныи заживающих и на утреньях в церквах не бывающих», признавая право монастырских певцов на выпивку, призывает их и в этой «немощи» не забывать все-таки о своем долге:

А так, братие, паче до утрень ся спѣшѣмо,
хоч часом, лажася спати, и горьблчки напѣмо.
Бо трунковым людям трудно и не выпивати,
жебы на голос и на веселость здобувати.⁵⁹

Головщик в нашей Повести следует такой же линии поведения, но реализует ее в трудной, экстремальной ситуации, с честью выдержав испытание. Более того, он тут же формулирует философское оправдание своего поведения. Действительно, не преодолев соблазна и напившись пьян, старец обратился ко «злу», а сумев явиться к заутрене, «преложился» к «добру». Для «горазда пению» головщика возможность самоутверждения, осознания своей человеческой ценности лежит в сфере его профессиональной деятельности, связана с гордостью своим мастерством, с умением в любых условиях выполнять свои певческие обязанности. И тут уместно будет вспомнить ту ревность к своим обязанностям, ту гордость своим мастерством и талантом, которые были свойственны уставщику Филарету и ученику его головщику Логгину.

Чтобы подчеркнуть свою мысль, автор Повести в следующей сцене иллюстрирует тезис о «преложности» человека, на этот раз показывая головщика вне сферы его певческой деятельности. Возвращаясь сам-друг со старцем из пивного погреба, головщик затевает нелепую драку под окнами царских келий. Кувшин разбит, пиво пролито. Царь доволен нечаянным развлечением. Но старцы опомнились. «И те старцы один другому говорил: „О чем дралися?“ . И другой говорит: „Не сведаю, о чем“ . И паки один возрев на церковь и рек: „Пресвятая Троице, помилуй нас“, — все до конца. И по сем прощение полное получиися, и пошли».

Возвращение к «добру» происходит мгновенно. Можно догадаться, что старцы узнали о полученном ими прощении по чувству внутреннего

⁵⁵ Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / Пер. Н. Любимова. М., 1973. С. 93.

⁵⁶ Русская демократическая сатира XVII века / Подгот. текстов, ст. и коммент. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., доп. М., 1977. С. 53.

⁵⁷ Там же. С. 234.

⁵⁸ См.: Колосова В. П. Климентій Зиновієв. Життя і творчість. Киев, 1964. С. 36—40.

⁵⁹ Климентій Зиновієв. Вірші. С. 172.

умиления, наступившему после покаянной молитвы.⁶⁰ Оставим это на совести автора. Вспомним только об удивлении протестанта Я. Ульфельда наивной вере русских в то, что «всяк может спастись, хотя бы безмерное множество грехов имел, ежели по крайней мере однажды вознамерится покаяться».⁶¹

Автор получает теперь полное право гордиться своим героем: головщику, крепко стоящему на ногах в этой жизни, известен и путь «спасения» в будущей — известен, а стало быть, и открыт.

В финале Повести сформулированы представления веселого старца об идеальной жизни, снова вполне «посюсторонней», бытовой. На вопрос царя, чем его «жаловать», чернец отвечает: «Государь, немного старцу надобно, только втрое: тепло, мокро и мягко». Бояре не напрасно шокированы: ответ старца можно понять и как желание женской любви, что в устах монаха звучало бы особенно гротескно и вызывающе.⁶² Царь Иван, однако, предпочитает дать иносказанию головщика более пристойную разгадку: «Впрямь-де он просит тепло — келья, и питья нескудного, и мягкаго хлеба».

Этому идеалу троицкого головщика далеко, конечно, до знаменитой Телемской обители брата Жана, однако и здесь слышен «голос демократического клирика, пытающегося прославить материально-телесные ценности, оставаясь в то же время в рамках церковной системы мировоззрения».⁶³

Итак, в образе веселого головщика автор Повести воплотил свой идеал монашеского поведения. Решение такой задачи в смехотворном сочинении только на первый взгляд может показаться чем-то невероятным. Напомним, во-первых, что интерпретация Ивана Грозного в качестве смехового героя не мешала его идеализации в ряде анекдотов, бытовавших в конце XVI—XVII вв.; то же в цикле анекдотов о Суворове, например. Во-вторых, если в памятниках демократической сатиры XVII в., как это отмечает Д. С. Лихачев, «совершается осмеяние себя или по крайней мере своей среды»,⁶⁴ то разве не могла эта средневековая особенность древнерусского смеха распространяться в определенных условиях и на героя произведения, принадлежащего к одной с автором социальной среде (здесь — клирошане Сергиева монастыря) и выступающего в качестве образца для нее? Да и сам автор тут — «коллективный», выступающий «от лица целой группы людей» и «безымянный», характерный для целого пласта демократической литературы XVII в.⁶⁵

Теперь мы можем ответить и на поставленный ранее вопрос о причинах, побудивших автора Повести оставить своего головщика без имени. С одной стороны, здесь можно видеть отражение одного из «чисто литературных явлений» XVII в., в которых реализуется, по наблюдениям Д. С. Лихачева, движение русской литературы «от исторического имени литературного героя к вымышленному». Основываясь на анализе произведений, опять-таки «по преимуществу вышедших из демократической среды», в том числе смеховых, исследователь приходит к следующему выводу: «Безымянность героя уже сама по себе означала, что произошло

⁶⁰ Это одно из «молитвословий», которые «в богослужебных книгах разумеются» под именем «Трисвятого» (Н и к о л ь с к и й К. Словарь названий молитвословий и песнопений церковных. СПб., 1890. С. 45).

⁶¹ Путешествие в Россию датского посланника Якова Ульфельда в XVI веке. М., 1889. С. 17.

⁶² Ср. в романе Рабле иносказательный разговор Панурга с братом-распевом о прелестях тайных любовниц монахов.

⁶³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 319. — М. М. Бахтин говорит здесь о латиноязычной рекреативной литературе XII—XIII вв.

⁶⁴ Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 7.

⁶⁵ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 120—121.

открытие новых, совсем иных, чем прежде, путей художественного обобщения».⁶⁶ Обращение автора Повести к этому приему художественного обобщения могло быть подготовлено уже устным троицким преданием: в предыдущем изложении мы отмечали возможность использования при конструировании смехового фольклорного образа головщика черт характера младшего товарища и ученика его исторического прототипа.

С другой стороны, есть все основания полагать, что автор Повести просто опасался назвать имя прославляемого им головщика: ко времени создания ее имени и Филарета, и Логгина стали уже одиозными. Ужесточение церковного контроля над духовной жизнью страны в годы, когда фактическим правителем был патриарх Филарет, отразилось и в литературной продукции троицких книжников. Еще во время процесса по поводу исправления Требника Иван Наседка, указывая на ошибки в книгах Московского печатного двора, изданных противниками и обвинителями, в частности тем же Логгином, воздерживался от слишком суровых встречных обвинений, говоря, что это-де «от простоты неведущих слóва», что Логгин ошибался «не ересью, но неразумием своим».⁶⁷ Прошли годы, и тот же Наседка, рассказывая в Житии Дионисия Зобниновского об «увещании» архимандритом Филарета и Логгина, воспроизвел его опасения о репрессиях, с которыми могли бы обрушиться на братию духовные и светские власти, прознав о вольнодумных «мыслях» Филарета, — а это уже был донос, хоть и ретроспективный, на покойных к тому времени Филарета и Логгина. Здесь, несомненно, сыграло свою роль и резко отрицательное отношение к деятельности Логгина как справщика, проявленное патриархом Филаретом. Судя по описи келейной казны патриарха, принадлежавший ему экземпляр Устава 1610 г. был по его указанию сожжен «за то, что те книги печатаны без благословения, а справливал троицкой крылошанин Логин, вор и бражник».⁶⁸ Через два года эта характеристика Логгина прозвучала на всю Россию в окружной грамоте всеильного патриарха.

Перечитывая Повесть, трудно избавиться от впечатления, что ее автор «отвечает» на обвинения, предъявленные Филарету и Логгину Наседкой в Житии Дионисия, а также Логгину — патриарху Филаретом.

Этот полемический подтекст Повести начинает проследиваться после ее первых эпизодов, представляющих старца царю (и читателю) в качестве смехового героя. Если Филарет и Логгин не позволяют петь на клиросе архимандриту, то старец не позволяет царю стать на клиросе выше его — «и царь стал под ним». Петь царю головщик не может запретить, однако в знак протеста молчит сам, а после говорит иронически: «Только-су умеешь!». По воле автора царю на это возразить нечего — «и царь сошел с крылоса». Если в Житии Дионисия Логгин устраивает в церкви «мятеж», вырывая у архимандрита книгу из рук и опрокинув при этом аналой, то в Повести виновником подобного замешательства оказывается царь, заставивший архимандрита перевернуть «низом вверх» книгу на аналое. В окружной грамоте патриарха Филарета Логгин назван не только «вором» (т. е. преступником вообще), но и «бражником»: в Повести головщик действительно бражничает, однако оправдывается, «чинно» выполняя свои обязанности, — какой же он после этого «вор»?

Философское и конфессиональное оправдания головщика Повести отвечают на два весьма задевающих память Филарета и Логгина выпада. В Житии Дионисия архимандрит в ответ на своего рода «исповедание веры» уставщика и головщика заявляет: «И беси веруют и трепещут и молятся, но никогда не покаются и не престанут от зла» (л. 145). В окружной гра-

⁶⁶ Там же. С. 114.

⁶⁷ Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей. . . Отд. 2, ч. 3. С. 352 (цитата из рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 273 (822), XVII в., л. 27).

⁶⁸ Цит. по: Луппов С. П. Книга в России в XVII веке. Л., 1970. С. 133.

моте патриарха Филарета подчеркнуто, что «те уставы печатал» Логгин «своим самовольством». ⁶⁹ И в Повести царь Иван спрашивает у старца: «Чернец, бес ли ты или человек?», однако здесь старец и сравнение с бесом, и учение о «самовластии» толкует в свою пользу. Можно думать, что и шутовская выходка старца по поводу царского широга пародирует не просто традиционную параллель «царское—божественное», но конкретный ее вариант в Житии Дионисия, приведенный нами выше: в Житии архимандрит пугает Филарета и Логгина, оскорбляющих своими «мудрованиями» бога, напоминанием о страшной гибели, которая постигнет того, кто осмелится «единою изляять» земного владыку, — в Повести за притчею старца непосредственно следует вопрос царя о том, чем ему старца жаловать.

Кто же был автором этого смехового апофеоза двум троицким певцам, полемизирующего с официальной церковной оценкой их деятельности? По всей вероятности, один из учеников Логгина, отрывочные сведения о которых находим в Житии Дионисия. Иван Наседка упоминает о том, что Логгин «ученики же многи уча». Они, «егда сойдутся», то поют так, что «у всех рознь слышати есть», иными словами, подражая своему учителю, пробуют на «розные попевки» распевать один и тот же «стих» (л. 137 об.). Если верить Наседке, они переняли от Филарета и Логгина чувство гордости своим личным талантом и искусством, что приводило к соперничеству внутри их кружка. Дионисий укоряет головщика: «И то, отче Логгин, не тщеславие ли, не гордость ли, что твои ученики, да где ни сойдутся, тут и бранятца?» (л. 145 об.).

Эти троицкие клирошане, ⁷⁰ естественно, мечтали повторить и судьбу своего учителя. Музыкальная одаренность Филарета—Фомы привлекла к нему внимание умевшего быть щедрым царя Ивана, в сравнительно молодые годы он стал уставщиком крупнейшего русского монастыря. Логгин, его ученик, становится головщиком, а после смерти учителя — уставщиком. Оба завоевывают в монастыре независимое положение. Логгин, добившись признания своих талантов, «не токмо инок простых, но и от священных чин лая и бия, и обидя в милостыне, бывающей от христоролюбцов» (л. 138). Ему обильно достается «и честь суетная, и имения, и пища» (л. 137 об.). Не все ученики Логгина, конечно же, могли стать головщиками и уставщиками в родном монастыре, но каждый из них, достигший успехов в певческом искусстве, мог надеяться на такую карьеру в другой обители, где не было своей певческой школы, подобной той, которая сложилась вокруг Филарета и Логгина.

Монастырским клирошанам жилось в XVII в. несладко. За красочными смеховыми жалобами «Калявинской челобитной» угадываются реальные жестокие наказания, голод, бесправие. Что же касается троицких клирошан, то едва ли их положение серьезно улучшилось с конца 1610-х гг., когда, по свидетельству участника исправления Требника Арсения Глухого, ему и его коллегам клирошанам положено было на еду по 30 алтын на человека в год, а одевались и обувались они рукоделием. Между тем в Повести мы не найдем ни жалоб, ни апологии полного безделья, ни надежды на бегство («Калявинская челобитная»), не говоря уже о протесте против социальной несправедливости, высказанном с замечательной четкостью автором «Стиха о жизни патриарших певчих»: «Овии трудишася, овии в труд их внидоша». ⁷¹ Повесть мажорна и идиллична.

⁶⁹ Цит. по: Х а р л а м п о в и ч К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1. С. 101.

⁷⁰ Среди учеников Логгина могли быть и бельцы, однако у них не было бы причин после смерти учителя задерживаться в монастыре на годы. А чтобы сформировалось устное предание о встрече Филарета с Иваном IV, нужно было, чтобы прошло по крайней мере десятилетие после смерти уставщика и какое-то время после кончины Логгина (1624 г.).

⁷¹ Русская демократическая сатира XVII века. С. 235.

Сбылись ли мечты автора Повести и его товарищей — троицких клирошан, учеников Логгина? Во всяком случае, они казались исполнимыми еще в конце 1630-х—начале 1650-х гг., когда, как полагаем, и была написана Повесть. После реформ Никона щедроты столичных венценосных и вельможных меценатов проливались уже на представителей новой, украинской по происхождению, школы партесного церковного пения. Деятельность Филарета и Логгина завершала, хотя сами они о том не догадывались, золотой век древнерусского знаменного и строчного пения, а один из их учеников тоже оставил свой след в истории русской культуры, написав смеховую монашескую утопию. Утопию, обращенную в прошлое, в котором царствует грозный, но щедрый и ценящий острую шутку самодержец, а клирошанин своим талантом и разумом может заслужить веселую, безбедную жизнь в монастыре, а там, глядишь, и место среди праведников в раю.

5. Повесть о царе Иване и старце в ее отношении к некоторым явлениям литературного процесса XVII в.

Уникальность идейного содержания Повести не мешает ей, однако, найти свое место по крайней мере в трех пластах русской литературы XVII в. — в цикле историко-фантастических произведений об Иване Грозном, у писателей троицкой литературной школы первой половины столетия и в общерусской смеховой литературе этого периода.

Созданные в различные десятилетия XVII в. и не получившие сколько-нибудь широкого распространения в рукописях,⁷² историко-фантастические произведения об Иване IV тем не менее как бы дополняют друг друга, в совокупности раскрывая почти все сферы жизни и деятельности первого русского царя. Если в наиболее значительных произведениях этого цикла — Повести о женитьбе Ивана Грозного на Марии Темрюковне и беллетризированной биографии царя Ивана в Пинежском летописце⁷³ — речь идет в основном о государственной деятельности царя и только автор первой из названных повестей обращается к частной, семейной его жизни, то наша Повесть как бы заполняет лауну, показывая читателю Грозного-певца, Грозного-мецената, Грозного — царственного шутника. Свойственная указанным произведениям антибоярская тенденция проявляется, как мы это уже отмечали, и в Повести, правда, в ослабленной форме. В то же время Повесть отличается от других произведений цикла ее жанровая специфика. Отличие это связано со смеховым характером произведения, поэтому мы остановимся на нем ниже.

Что же касается места рассматриваемой смехотворной повести среди других произведений троицких (или связанных с Сергиевым монастырем) книжников первой половины XVII в., то она не выглядит там такой белой вороной, как может показаться.

Смеховые элементы обнаруживаются и в самом известном памятнике троицкой литературной школы — Сказании Авраамия Палицына. Чаще всего воспроизводится комическая ситуация, возникшая в самой исторической действительности. Так, описание проделок поляков, заставляющих русских изменников многократно выкупать у них своих родственниц, Авраамий начинает словами: «Еще же и смех поляки над теми изменники рускими деяху. . .» — и заканчивает картиной характерного для русского

⁷² За исключением Повести о двух посольствах и Легендарной переписки Ивана IV с турецким султаном, в которых повествовательный беллетристический элемент незначителен и жанровые признаки историко-фантастической повести еще только намечены.

⁷³ См.: Р о с о в е ц к и й С. К. Повесть о женитьбе Ивана Грозного на Марии Темрюковне // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1975. М., 1976. С. 31—37; К о п а н е в А. И. Пинежский летописец // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 76—80.

человека горького самоосмеяния: «Сия же зряще, изменницы, не токмо незнаемии, но и сердоболые друг друга, своей погибели смеяхуся». ⁷⁴ Затем в тексте следует совершенно фарсовая сценка: «Мнози убо жены и девицы по сочетании сквернем з беззаконики не хотяще разлучитися, мнози же по искуплении паки к ним отбегаху; инии же на мужи своя смерти поучевахуся и во испрошении на искуп крыяхуся, и повешающиеся на выи тем беззаконником, зле гласы виждюще, и благодетели и светы тех наричюще, и ох, ох! и горе, горе! без ума припевающе». ⁷⁵ Так в первоначальной редакции начальных глав Сказания, однако и в окончательной редакции Авраамий снимает здесь только слова «по сочетании сквернем с беззаконики». ⁷⁶

В основной части своего сочинения, рассказывающей об осаде монастыря и основанной на документальных записях непосредственных участников «осадного сидения», Палицын невозмутимо воспроизводит такую смеховую коллизию: случилось, что «врази» подбегжали к крепостным стенам и со вполне мирными целями, а именно «немощнии от pianства просяще опохмелитися, троицкое же воинство сия возвещающе архимариту и воеводам; и повелением их приемше от чапника с погрёбе меду, и искождаху к паном с питием, дабы кого чим уловити от них. Они же пивше и отхождаху. Иногда же нецьи от них, вино принеспе, меду прошаху на него». В меланхолической концовке этого сообщения морализирование лишено религиозной окраски: «И такова дружба без беды не бываше, обоим обманывающимся людем: или убо кого возьмут в языки, или убьют». ⁷⁷

Удивительным кажется появление смеховой детали в самый патетический и для авторского самопрославления ключевой момент повествования о сражении с войсками гетмана Ходкевича в Замоскворечье 24 августа 1612 г. Обратившись к казакам с речью, келарь добивается вступления их в бой: «. . . сурово и жестоко нападаюша казаки на войско литовское: ови убо боси, инии же нази, токмо оружие имуще в руках своих. . .». Почему же все-таки казаки идут в атаку в таком виде? Оказывается, Палицын, пришедший за казаками в станы, застал их «овых пьющих, а иных играющих» (в некоторых списках добавлено «зернию»). ⁷⁸ Читателю вспоминался здесь излюбленный герой народной смеховой культуры — нагой, пропившийся и проигравшийся вдрызг человек; отметим, что несколькими страницами ранее мотив наготы казаков прозвучал и в контексте обычного в сатирической литературе XVII в. противопоставления «богатые — бедные»: казаки покидают ряды ополчения, «укоряюще дворян, яко многими имении богатящихся, себе же нагих и гладных нарицающе». ⁷⁹

О. А. Державина отмечает, что Палицын «не раз пронизывает над врагами — польскими панам». ⁸⁰ Следует добавить, что троицкий келарь при этом не боится воспроизвести и насмешки самих «панов» над защитниками монастыря, в частности издевательское обращение шляхтича Зборовского к «Сопеге и Лисовскому и всем паном»: «Что безделное ваше стояние под лукопком? Что то лукошко взяти, да ворон передавити?». ⁸¹

⁷⁴ Ср. осмеяние автором «Послания дворянина к дворянину» своих бед и злоключений — пыток «тульскими ворами», увечья, разорения, нищей старости.

⁷⁵ Сказание Авраамия Палицына. С. 268—269.

⁷⁶ Там же. С. 118. — Не можем принять гипотезу О. А. Державиной о принадлежности первоначальной редакции первых шести глав Дионисию Зобниновскому и потому, в частности, что об этом должны были бы сообщить троицкие составители его Жития.

⁷⁷ Сказание Авраамия Палицына. С. 172.

⁷⁸ Там же. С. 225. — Любопытно, что, по мнению новейшего исследователя, в одном из этих списков — авторской переработке первой редакции Сказания — правка была вызвана, в частности, «ориентацией на официальные каноны» (Солодкин Я. Г. Редакции «Истории» Авраамия Палицына // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 229).

⁷⁹ Сказание Авраамия Палицына. С. 224.

⁸⁰ Державина О. А. «Сказание» Авраамия Палицына и его автор // Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 55.

⁸¹ Сказание Авраамия Палицына. С. 181.

В том же 1619 г., в котором, по мнению исследователей, келарь Авраамий работал над своим Сказанием, благополучно завершилось дело архимандрита Дионисия и других троицких участников посылки исправления Требника. Защитные «речи» сотрудников Дионисия свидетельствуют о том, что и они не чуждались тогда приемов народной смеховой культуры. Так, Иван Наседка, указывая на ошибки в московском «служебнике печатном», обращается к раешной рифме: «Ино то и детям на смех, что самому себя разрешати от грех»; «И мы у таковых молитв концы морали да в то место писали». ⁸² Троицкий старец Арсений Глухой, жалуясь на Наседку, пересказывает, не называя источника, басню Эзопа: «Но и вправду убо лукав есть: у дела быв большой, нас же в беду ввали, а сам вывернулся, аки лукавая лисица козла бедного великобрдатого заведчи в пропасть неизходну, а сама по нем же выскочила» (ГИМ, Синодальное собр., № 658 (416), л. 337—337 об.).

Судя по Житию Дионисия Зобшиновского, и сам знаменитый архимандрит был не прочь в споре подразнить противника, а то и высмеять его. Издеваясь над невежеством Логгина, у которого при пении «Аврааму и семени его» вместо «семени» слышалось «семеній», Дионисий (точнее, Иван Наседка, написавший его житие через полтора десятка лет) рисует целую сатирическую жанровую картинку, призванную пояснить значение слова («речи») «семеній»: «И речь та самая безумная, а глаголется от лица властельска и от началства к плутишком и ко оманщиком, которые людшка отманиваются от бед их и от правей, и от побой, и от ран. И хто не хочет под кнут или под батоги лечь, да лжет и манит, что б выдумати, чем беды избыть, да вертится, как собака. И ему, бедному, смеются все люди и глаголют: „Плати ся или займи или писмо-крепость давай, а не посемивай! Не избыти беды марами“» (л. 143—143 об.).

Все это воспроизводит атмосферу терпимости к смеху и смеховой культуре, которая сохранялась к концу первой трети XVII в. в литературном быту Троице-Сергиева монастыря как одно из неизжитых еще последствий идеологического кризиса Смуты. Всенародная «великая слабость» ⁸³ этого времени у троицких иноков проявилась своеобразно. Их, как и других защитников монастыря, нельзя было обвинить в недостатке патриотизма или измене православию. Рассказывая «о умножении во граде беззакония и неправды» (гл. 34-я Сказания), Авраамий Палицын обличает пьянство, блуд и сребролюбие, которым предаются дьяволом побуждаемые, затворившиеся в стенах монастыря «воинские люди и народное множество». Не остались в стороне и монахи, «в ров убо глубок блуда впадоша вси от простых чадий даже и до священствующих». ⁸⁴ Обстановка «пира во время чумы» способствовала проникновению в быт монастыря-крепости атрибутов языческого праздника. Как о чем-то совершенно естественном упоминает троицкий келарь о том, что «по обеде» (после пира) у монастырского слуги Пимена Тененева «начаша играти тонцы». ⁸⁵ Можно представить, какой возмутительной казалась эта деталь Сказания (если они его читали, конечно) вдохновителям известного указа Алексея Михайловича 1648 г., которым, в частности, предписывалось: «А где объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гуденные бесовские сосуды, и ты б те бесовские велел вынимать, и, изломав те бесовские игры, велел жечь». ⁸⁶

Борьба с народными игрищами, законодательно начатая патриархом Филаретом еще в 1627 г., была одним из проявлений церковной реакции

⁸² Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей. . . Отд. 2, ч. 3. С. 353.

⁸³ См.: Демин А. С. Русские старопечатные предисловия и послесловия начала XVII в. («великая слабость» в Смутное время) // Тематика и стилистика предисловий и послесловий. М., 1981. С. 188—202.

⁸⁴ Сказание Авраамия Палицына. С. 164—166. — О блуде иноков см. еще на с. 186—187.

⁸⁵ Там же. С. 174.

⁸⁶ Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975. Приложение. С. 177.

1620-х—1640-х гг. С карнавальным, праздничным весельем «мирских людей» церковь и государство до конца века так и не справились, белое духовенство, сильнейшим образом, особенно в провинции, зависевшее от своих прихожан, слабо поддавалось в этой области нажиму сверху.⁸⁷ А вот черное духовенство и столичных церковников призвать к порядку было легче. Уже в середине века сирийский путешественник архидьякон Павел Алеппский, несколько утрируя, живописал суровость и серьезность общавшихся с ним московских церковников: «Сведующие люди нам говорили, что если кто желает сократить свою жизнь на пятнадцать лет, пусть едет в страну москвитов и живет среди них как подвижник. . . Он должен упразднить шутки, смех и развязность. . .».⁸⁸

Изменилась и отношение к смеху у троицких книжников. Так, келарь Симон Азарын в своей редакции Жития Дионисия Зобниновского (1653) опустил все подробности рассказа Наседки о столкновениях Дионисия с Филаретом и Логгином.⁸⁹ К 1638 г. отнесено действие охранительной по своей тенденции «Повести душеполезной» Никодима типикариси Соловецкого о некоем брате, в которой молодой чернец Троице-Сергиева монастыря кается перед соловецким уставщиком во всех монашеских прегрешениях,⁹⁰ не называя, однако, «глумотворства», — смех как будто уже изгнан из быта троицкой братии.

Таким образом, возникновение Повести о царе Иване и старце следует связать с идеологическими последствиями «бесцензурного периода»⁹¹ развития русской литературы в годы Смуты. Напомним, что недавняя находка фрагмента Сказания о крестьянском сыне в тексте учебной Азбуки 1620 г. позволила Н. С. Демковой с уверенностью отнести это «выдающееся произведение народной смеховой культуры» к периоду «не позже начала XVII в., когда создается широкий круг повестей нового типа, связанных с народной словесной культурой» (в том числе «сатирические — „Сказание о куре и лисице“, „Повесть о Ерше Ершовиче“ и др.»).⁹² Наряду с названными произведениями, к которым можно теперь добавить Слово о бражнике (фрагмент его списка первой четверти XVII в. найден Е. И. Дергачевой-Скоп),⁹³ наша Повесть входит в ранний комплекс демократической смеховой беллетристики и наряду с ними должна будет привлечь первоочередное внимание будущих исследователей генезиса последней.

Что касается Повести, то с этой точки зрения представляет интерес уже ее жанровая специфика. Согласно классификации, принятой авторами коллективной монографии «Истоки русской беллетристики», это — развернутая новелла с сюжетом, в котором по крайней мере некоторые из эпизодов амбивалентны.⁹⁴ При этом Повесть — произведение бесспорно оригинальное — возникла в то время (если верна наша датировка), когда не были еще переведены западные образцы развернутой новеллы, и ее автора можно подозревать в знакомстве только с переводом басен Эзопа (1607 г.); напомним, что одну из них пересказал в своей челобитной около 1616 г. троицкий старец Арсений Глухой.

⁸⁷ См.: Там же. С. 76—80, 85—91.

⁸⁸ Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. М., 1897. Вып. 2. С. 101.

⁸⁹ Скворцов Д. Дионисий Зобниновский. Тверь, 1890. С. 390.

⁹⁰ «Повесть душеполезная» Никодима типикариси Соловецкого о некоем брате / Публ. О. А. Белобровой // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 206.

⁹¹ Истоки русской беллетристики / Отв. ред. Я. С. Лурье. Л., 1970. С. 451 (автор раздела — А. М. Папченко).

⁹² Демкова Н. С. Фрагмент «Сказания о крестьянском сыне» в записи 1620 г. // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 175.

⁹³ Демкова Н. С. Варвара Павловна Адрианова-Перетц — исследователь русской сатирической литературы XVII в. // Русская демократическая сатира XVII века. М., 1977. С. 251.

⁹⁴ Ср.: Истоки русской беллетристики. С. 539—560.

Традиционной древнерусской жанровой системе жанр новеллы неизвестен. Наша Повесть, как это уже отмечалось, находит свое место в историко-фантастическом цикле повестей XVII в. об Иване Грозном; во всех остальных произведениях этого цикла вымышленное псевдоисторическое повествование замаскировано с помощью «внешней» традиционной жанровой формы — летописной или статейного списка. Трудно допустить, что и создатели текстов ранней оригинальной смеховой новеллы не испытывали воздействия обладавшей «громадной силой сопротивляемости»⁹⁵ средневековой системы жанров: тексты Слова о бражнике, Сказания о крестьянском сыне, нашей Повести свидетельствуют о начитанности их авторов, употребляются ходовые стилистические трафареты (в том числе житийные формулы), да и в целом язык не выходит за рамки литературной нормы своего времени. Рукописная традиция наиболее популярного среди этих произведений — и самого острого по объективной антиклерикальности — Слова о бражнике демонстрирует стремление переписчиков отнести его к традиционной жанровой системе: заглавия списков представляют читателю эту новеллу то в качестве поучения, «слова» (большинство сохранившихся списков, в том числе древнейший), в одном случае с явно мистифицирующей отсылкой к Прологу или другому минейному сборнику («Месяца августа в 4 день. Слово о некоем бражнике. . .»), то как выписку из толкований на евангелие («Книга беседы евангельския, глава 24. Выписано о пьяницах и о бражниках, слово 19»), то как «притчу» и даже «житие»; один из поздних переписчиков увидел в Слове аналог нравоучительным повестям Великого Зеркала и отметил в заглавии: «Сложено прилогом».⁹⁶ И сам автор шел навстречу таким истолкованиям: А. М. Панченко обратил внимание на то, что «новеллистически-неожиданная развязка» появляется только в поздних списках памятника, а в старших читателю «преподносится сентенция, выдержанная в тоне распространенных в древней Руси обличений пьянства»⁹⁷ (ср. «О пьянстве» — заглавие повести в списке конца XVII в. ГПБ, собр. ОЛДП, № XVIII).

В самом тексте нашей Повести также обнаруживаются следы желания его создателя преодолеть внежанровость, в конечном счете внелитературность произведения. Речь идет о применении в диалогах конструкции с «де», что было обычным, даже обязательным приемом передачи косвенной речи в самых разнообразных жанрах деловой письменности конца XVI—XVII вв. — статейных списках, расспросных речах, «сказках», грамотах и т. п. Было бы неосмотрительно объяснять применение этой конструкции в нашей Повести простой инерцией навыка, полученного при составлении деловых бумаг; таково, например, происхождение рассматриваемых конструкций в сюжетной притче о царе Нушириване, читающейся в рассказе о примирении мурз Иштерека и Ян-Араслана (одно из «ногайских дел» 1604 г.).⁹⁸ Этому противоречит уже распространенность конструкций с «де» в произведениях демократической сатиры XVII в.: мы находим их не только в старшей, прозаической редакции Повести о Шемякином суде, но и в стихотворных версиях этой повести и Сказания о куре и лисице, в Сказании о попе Саве и даже в коротеньком стихе «О диаконове поминке и о кутии», где, по мнению опубликовавшей его Н. С. Демковой, употребление частицы «де» «говорит о наличии рассказчика и позволяет увидеть

⁹⁵ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979. С. 74.

⁹⁶ См.: Русская демократическая сатира XVII века. С. 162—164 (перечень списков Слова в «Текстологическом комментарии»). — Отметим, что список «10 ГИМ, собрание Уварова, № 1938 (557) (449)» указан еще раз под № 29. В. П. Адриановой-Перетц был неизвестен список ГПБ, собр. Титова, № 2615, начала XVIII в., л. 116—119 об. «Повесть о пьянице, кои пияще, а господа бога не забывал, но за всяким ковшем господа прославлял». Нач.: «Бысь человек некии в некоем граде, пияше вельми. . .».

⁹⁷ Истоки русской беллетристики. С. 552—553.

⁹⁸ См.: Назаревский А. А. О литературной стороне грамот и других документов Московской Руси начала XVII века. Киев, 1961. С. 40—41.

в рассматриваемом тексте черты пародии на деловые документы — шуточный донос на нерадивых служителей церкви, вынужденных скрываться от своих прихожан». ⁹⁹

Как представляется, в старшей редакции Повести о Шемякином суде и в нашей Повести конструкции с «де» использовались в качестве приметы, по которой читатель должен был распознать в смеховой повелле запись идущего не от автора устного сообщения, обычную в целом ряде форм деловой письменности. На такую «макрожанровую» принадлежность оригинальных новелл XVII в. указывают и наиболее частые в рукописях их заглавия — «повесть» (устное сообщение) и «сказание», в котором следует видеть в данном случае книжный вариант слова «сказка» в том же значении (ср. еще «Слово речено о бражнике. . .»). Напомним, что в науке не раз высказывались предположения об устном, фольклорном происхождении сюжетов этих произведений, что в отношении нашей Повести может считаться доказанным.

И последнее. Многослойность идейно-художественной структуры Повести о царе Иване и старце, многообразие и разножанровость объектов пародирования и смеховой полемики контрастируют с внешней одноплановостью таких классических и, судя по всему, стадильно более поздних русских пародий XVII в., как «Лечебник на иноземцев», «Служба кабаку», «Роспись о приданом». Эти же особенности Повести, однако, находят некоторые аналогии в Сказании о куре и лисице и Повести о Шемякином суде, структура которых содержит, как выясняется, достаточно сложные и не находящиеся на поверхности смеховые отражения явлений древнерусской литературы и действительности: в первой из этих повестей А. М. Панченко обнаруживает художественную полемику с традиционной схемой книжной агиографической легенды, ¹⁰⁰ во второй — тонкое осмеяние «принципа эха» древнерусской системы наказаний. ¹⁰¹ Думается, что подобные открытия еще будут сделаны при изучении памятников русской смеховой литературы XVII в., среди которых должна занять свое место и Повесть о царе Иване и старце.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

Необходимость нового издания Повести о царе Иване и старце обусловлена уже малодоступностью первопечатной ее публикации в составе статьи А. Н. Веселовского 1876 г. Что же касается новейших перепечаток этой публикации — в составе статьи «Сказки об Иване Грозном» ¹⁰² и отдельно, ¹⁰³ то они пестрят опечатками, встречаются и произвольные исправления. Само же издание 1876 г. не соответствует современным требованиям.

Надо признать, что перед издателем стояла задача достаточно сложная. Дело в том, что рукописная предыстория текста не способствовала его сохранности в списке, оказавшемся в распоряжении издателя. А. Н. Веселовский указал в подстрочном примечании: «Сказка эта доставлена Л. П. Майкову Е. И. Якушкиным, который нашел ее в одном, принадлежащем ему рукописном сборнике XVIII века» (с. 321). Таким образом, авторский текст XVII в. (если верна, конечно, наша датировка) был воспроизведен в списке XVIII в. (возможны и промежуточные списки), в свою

⁹⁹ Демкова Н. С. Незданное сатирическое произведение о духовенстве // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 95.

¹⁰⁰ Истоки русской беллетристики. С. 537—539.

¹⁰¹ Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепция первого монарха. Статья первая // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 74

¹⁰² Веселовский А. Н. Собрание сочинений. М.; Л., 1938. Т. 16. С. 163—166.

¹⁰³ Русские сказки в ранних записях. . . С. 48—49.

очередь, скопированном владельцем рукописи — этнографом и юристом Е. И. Якушкиным, в умении которого читать в оригинале древнерусский текст позволено было усомниться. Естественно, что издатель решил исправить возникшие искажения текста — или те чтения списка, которые ему таковыми представлялись. Для нас важно установить: кому принадлежит эта подготовка текста Повести к публикации — автору статьи или Л. Н. Майкову?

Известный историк русской литературы XVII—XVIII вв. неоднократно выступал в роли инициатора публикации новонайденных памятников, посредника между владельцем уникального текста и коллегой-специалистом. Так, Л. Н. Майков передал П. К. Симони записи 1730—1754 гг. сказок о Петре I, извлеченные Г. В. Есиповым из материалов Тайной канцелярии Преображенского приказа.¹⁰⁴ За два года до выхода в свет «Сказок об Иване Грозном», в 1874 г., Л. Н. Майков заинтересовался другим произведением русской смеховой культуры, на сей раз комедией демократического театра XVIII в. «Игра пирожная» в сборнике, принадлежавшем А. Ф. Бычкову. Как сообщает новейший издатель этой комедии В. Д. Кузьмина, Л. Н. Майков «снял копию, сохранив особенности говора, тщательно оговорил и исправил ошибочные написания рукописи, являвшейся не авторским текстом, а одной из копий».¹⁰⁵ Подготовленный таким образом к печати список «Игры пирожной» был выслан Н. С. Тихонову, однако по не интересующим нас сейчас причинам не был использован в его двухтомнике «Русские драматические произведения 1672—1725 годов».

В 1955 г. В. Д. Кузьмина, располагая списком XVIII в., предпочла напечатать комедию по копии Л. Н. Майкова, «так как в ней оговорены и исправлены ошибки рукописи из сборника А. Ф. Быčkova».¹⁰⁶ Эти исправления однотипны с теми, которые сделаны в публикации Повести 1876 г.: издатель стремится приблизить текст к языковым нормам XIX в., иногда упрощает его, демонстрирует порою незнание лексики, известной по древнерусским памятникам и диалектной. Так, в рукописи «Игры пирожной» первая фраза выходного монолога Пирожника — комический «перевертыш» традиционной формулы: «Благословите с исподи!». Л. Н. Майков увидел здесь ошибку и заменил «перевертыш» его объектом: «Благослови господи!». В публикации «Игры пирожной» «здор» исправлен на «вздор», в издании Повести — «здорное» на «[в]здорное»; в обоих случаях нужды в исправлении не было. Таким образом, есть основания полагать, что фактически текст Повести был подготовлен к печати Л. Н. Майковым, что, в свою очередь, позволяет надеяться на такие же аккуратность и осторожность в обращении с текстом Повести в списке XVIII в., какие этот исследователь проявил в отношении списка «Игры пирожной» в сборнике А. Ф. Быčkova.

Попытка разыскать этот список Повести оказалась безуспешной: в сборниках небольшого собрания древнерусских рукописей Е. И. Якушкина¹⁰⁷ обнаружить его не удалось. В отдельном оттиске статьи «Сказки об Иване Грозном», хранящемся в Отделе рукописей ИРЛИ, устранение опечаток и добавления рукою А. Н. Веселовского публикации Повести не коснулись.¹⁰⁸ Таким образом, единственным источником текста памятника остается его первая публикация.

¹⁰⁴ См.: С и м о н и П. К. Сказки о Петре Великом в записях 1745—1754 годов // Живая старина. 1903. Вып. 1—2. С. 225.

¹⁰⁵ К у з ь м и н а В. Д. «Игра пирожная». (Неизвестная комедия демократического театра XVII века) // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 397.

¹⁰⁶ Там же. С. 405.

¹⁰⁷ Центральный государственный архив Октябрьской революции, высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР, ф. 279.

¹⁰⁸ За эту справку в архиве А. Н. Веселовского приношу искреннюю благодарность В. И. Охотниковой.

Повесть печатается по правилам, принятым в ТОДРЛ. Новое деление на абзацы, фразы, изменения в расстановке знаков препинания не оговариваются. Чтения рукописи, сохраненные в подстрочных примечаниях издателя, обозначаются буквой *P*, исправления его — *П*.

^аПовесть о царе Иване и старце^а

Царь Иван Васильевич пришел в Сергиев монастырь к бдению и слыша крылошанина горазда пению, а он сам горазд был пению. И послал к нему боярина своего спросить: «Откуда, старец?». И пришел боярин, сотвори молитву (а старец говорил: «Аминь»): «Царь-де Иван Васильевич велел тебя спросить: „Откуда, старец?“». И старец отвещал: «Аз-де отвсюды старец», — и на себя оком окинул. И пришел боярин, говорит: «Государь, я не смею говорить тебе. Старец говорит: „Я-де отвсюды чернец, и спереди и созади“». И в другой поем посылает того же боярина спросить: «Где пострижен?». И боярин спросил с молитвою, по чину «Где пострижен?». ^бИ старец поднял шапочку и ^вуказал, — рек: «В то пострижен», — на главу.^б ^гИ боярин сказал царю, и царь рек: «Впрямь-де он с главы пострижен». ^дИ как ^епочали ексапсалмы^д петь^б, и царь сам пошел к старцу и сотворил молитву — и старец аминя не дал. И царь прочь пошел. И царь опять пришел и сотворил молитву — и старец аминя не дал, царь и прочь пошел. И начали петь алитуия, и царь сотворил молитву — и старец рек: «Аминь с проволокою». И царь молвил: «Что-де ты давеча не отвещал?» — «Здесь-де одного подобает слушати». И царь взошел на крылос, и старцы все роздалися, а головщик не поступился — и царь стал под ним. И как приспело петь поилеилуй, и старец не почал петь, а царь пел. А старец говорит: «Только-су^е умеешь!»^г. И царь сошел с крылоса.

И как приходит «Пролог» чести, царь говорит архимандриту, чтобы положили исподнею доскою вверх, да обернуть главою вниз, а низом вверх; а чести велел архимандрит тому же старцу. И старец пошел чести и отворил книгу и учал здорное^б говорить. И, молвя слова два-три и «Богу нашему слава» да поотшед, молвил: «Чтоб-де чисто было в глазах у тово, кто книгу положил». А положил книгу уставщик по архимандричью велению. И царь о том был светел.

И после пения царь приказал архимандриту покоить головщика пивом и медом, чтобы упился и проспал заутреню^г. И заутро праздник Ивана Богослова, и бысть бдение. И как отдали часы дневные, и царь пошел подслушивать. В келье они крылошены играют, все пьяны, масло колоят. ^дИ тот головщик ^еначаял и^г, что тут играет^д. И царь, идучи, без архи-

^{а-а} Заглавие в *II* («Сказка о Грозном и старце») явно принадлежит А. Н. Веселовскому. В Повести Иван IV ни разу не назван Грозным. Между тем в тексте статьи А. Н. Веселовского находим иное, по-видимому, восходящее к рукописи заглавие памятника: «предлагаемая сказка „о царе Иване и старце“» (с. 313).

^{б-б} Предложенная издателем перестановка не нужна. Синтаксическая конструкция *P* удачно передает слияние слова и жеста в шутовском ответе старца.

^{в-в} Искажение в *P* литургического термина «ексапсалмы» (шестопсалмие) косвенно свидетельствует о том, что список XVIII в. в сборнике Е. И. Якушкина не был авторской рукописью Повести.

^{г-г} «Су» — здесь «сокращение слова *сударь*, *осударь*, *государь*» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 4. Р—V. С. 352). В конъектуре нет нужды.

^{д-д} Место трудное для прочтения. Приходится предположить искажение авторского текста одним из переписчиков. Конъектура в *II* вызвала сомнения у самого издателя: «Не чаяли они, что тут играет (?)». В самом деле, она предполагает произвольную замену слова («начаяли» *P* на «не чаяли») и добавление еще одного — «они». Можно было бы, казалось, просто восстановить чтения *P*, однако тогда получилось бы, что

¹⁻² Так в *P*; рек: «В то пострижен», — и указал на главу *II*.

³⁻⁴ Испр., почали якся псалмы *P*; почалися псалмы *II*.

⁵ Так в *P*; Только и *II*. ⁶ Так в *P*; (в)здорное *II*. ⁷ Так в *P*; заутрен(н)ю *II*. ⁸⁻⁹ Испр. начаял и *P*; не чаяли они *II*.

мандричья благословения приказал благовестить. И пришел до звонца, а головщик стоит на крылосе чинно. И царь пришел, сотворил молитву и говорит: «Чернец, бес ли ты или человек? Топеря ты сказали пьяна, а ты на крылосе стоишь!». И старец рек: «Бес-де не может от зла к добру, а человек преложен естеством и самопроизволен, может ся преложить от зла к добру и от добра ко злу». И на другой день государь после стола глядел сквозь оконницу, а тот головщик идет с погреба сам друг со старцем, а несут по кувшину пива. И как будут против окна, и учили драться. И, дрався, один от другого побежал, и он за ним бросил всем кувшином — и кувшин разбил, и пиво пролил. И царь был светел. И те старцы один другому говорил: «О чем дрались?». И другой говорит: «Не сведаю, о чем». И паки один возрев на церковь и рек: «Пресвятая Троице, помилуй нас», — °все¹⁰ до конца°. И по сем прощение полное получиися, и пошли.

И царь пошел из монастыря и приказал беречь его архимандриту. И старца призывает к столу в Александрову слободу: а быть ему ни конем, ни пешу, ни в платье и ни нагу. И тот старец пошел с крылошаны. И как будут близ Слободы и двора церковнаго, ¹¹веле ся¹² оболочи всем старцем мережами, и друг друга несли за кукорки, переменяясь. А царь смотрел сверху. И дивился царь старцеву разуму и велел за столом посадити и, покоя гораздо, дати всем им ложки долгиа стебли, что неможно самому себе в рот уноровить. И учили старцы есть, друг другу чрез стол в рот подавать. И царю сказали, и царь дивился разуму его. И после многого кушанья велел царь спросить: «Сыты ли?». И они сказали: «Сыти-де». И велел государь принести к ним пирог свой царский — и они его весь съели. И царь приказал: «Как-де вы, старцы, лжете: сказав сыти, — и пирог весь съели?». И головщик говорил: «Как-де бывает хоромина полна людей, а царь идет и молвит: „Всем тесна, а царю пространная дорога“. И так-де и пирог царский».

И царь его призвал к себе и говорит: «Чернец, приказа-де ты архимандриту. Чем жаловать?». И он приде: «Государь, немного старцу надобно, только втрое: тепло, мокро и мягко». И бояре дивились, что говорит нелепо пред царем. И государь говорил: «Впрямь-де он просит тепло — келья, и питья несуднаго, и мягкаго хлеба». И приказал его архимандриту жаловать напаче всех братий. И опять пошли крылошени в монастырь, а государь царь Иван Васильевич остался во Александровской слободе.

все клирошане догадались о подвохе царя, в то время как в других эпизодах Повести они только исполнители замыслов головщика. Предлагаем иную разбивку текста *P* на слова: «начаял ѱ, что тут играет». При этом из двух возможных вариантов прочтения этого отрывка в контексте выбираем тот, в котором головщик «начаял» «играние» царя, а не наоборот. Таким образом, сохраняется общее понимание ситуации переписчиком *P*, согласно которому в отрывке не варьируется смысл предшествующей фразы, но обеспечивается дальнейшее движение сюжета Повести. Избранный вариант выгодно отличается простотой синтаксической конструкции. Правда, форма «ѱ» (в значении «его») больше не встречается в Повести; отметим, однако, дважды употребленное «тя» (параллельно с «тебя»), а также архаические глагольные формы «сотвори», «бысть», «веле», «приказа», «приде» наряду с «сотворил», «был», «велел», «приказал», «пришел».

^{e-e} Этикетная формула, применявшаяся в памятниках древней литературы (от Сказания о Борисе и Глебе до Жития протопопа Аввакума) в ситуации, когда персонаж произносит псалом или общеизвестную молитву. Поскольку в Повести старец читает «Трисвятое», следовало ожидать «все до конца» или «всю до конца». Ошибку переписчика исправляем.

¹⁰ *Испр.*, в'сь *P*; весь *П*. ¹¹⁻¹² *Испр.*, велеса *P*; веле(в)ся *П*.