

А. М. ПАНЧЕНКО

История и вечность в системе культурных ценностей русского барокко

Те люди «бунташного» XVII в., которые очевидный для всех закат Древней Руси переживали как мучительную утрату, как национальную и личную катастрофу, не могли понять, чем плох освященный временем старинный уклад. Им было невдомек, какая надобность в коренной ломке жизни огромной страны, с честью вышедшей из испытаний Смуты и крепнущей год от году. Их поистине апокалипсическому отчаянию всегда сопутствовало недоумение: «Русь, чего-то тебе захотелось немецких поступков и обычаев!».¹ Это недоумение сквозит, например, в соловецкой челобитной царю Алексею Михайловичу, составленной в сентябре 1667 г.² «Учат нас ныне новой вере, якоже ... мордву или черемису», — писали соловецкие монахи. Учат чему-то, о чем «не точию мы, но и прадеды, и отцы наши ... и слухом не слыхали». «Неведомо для чего» — вот слова, которые выражают дух соловецкой челобитной.

В том, что Россия стала перенимать культуру европейского барокко, традиционалисты видели покушение на национальную историю. «Многие иноземцы посмехаютца нам и говорят, будто мы... веры по се время не знали, а будет и знали, то ныне заблудили, потому что де ваши книги переменены по новому и с прежними вашими книгами, кои при прежних царех были, нынешние книги ни в чем не сходятца, и нам, государь, противу их ругательства ответу дать нечево, потому что они нас укоряют делом... Не вели, государь, тем новым учителем ... истинную нашу православную веру ... изменить... чтобы нам ... тою новою верою прародителей твоих государевых и святых не посрамить, а иноземцам и наемником ... впредь дерзновения не подати». Так сочинители челобитной высказали опасение за историческое достоинство Руси.

«Новые учителя», адепты барочной культуры, смотрели на дело в сущности так же, как соловецкие монахи, — только с противоположной стороны. Сильвестр Медведев, убеждая царевну Софью завести в Москве Академию, тоже с обидой писал о насмешках иностранцев:

Да не тому нам страннии смеются,
яко без света сущим ругаются.³

Этот уроженец Курска и природный русак вместе с соловецкими старцами тоже мог бы сказать: «Они нас укоряют делом». Но для верного

¹ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960, с. 136.

² Цит. по изд. в кн.: Я. Л. Барсков. Памятники первых лет русского старобрядчества. СПб., 1912, с. 12—27.

³ Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970, с. 195.

ученика Симеона Полоцкого «понос России» состоял не в том, что «странный» кощунственно умаляют величие Руси. Вслед за ними Сильвестр Медведев признает, что Древняя Русь — страна без мудрецов, без света наук, где люди «шествуют во тме». Русская история — это «плохая» история, ее нужно строить наново, а для этого «просветити росссов». Так родилось европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси. Так обозначились очертания главного спора эпохи — спора об исторической правоте. Одна сторона настаивала на величии, другая — на ничтожестве русской старинной культуры.

Обе стороны выставили различные доводы, но ограничили полемику узкими рамками. Она свелась к одному вопросу: древен ли русский церковный обряд — двуперстие, осьмиконечный крест и т. д. — или искажен невежественными переписчиками богослужебных книг за многие века, протекшие со времен Владимира Святого? Традиционалисты выглядели в этой полемике явно сильнее. Иначе, впрочем, и быть не могло: теперь установлено, притом установлено бесспорно, что русские вовсе не исказили обряд и что в Киеве в конце X в. крестились двумя перстами — точно так, как крестились в Москве в начале XVII в.⁴ Верность исторической правде (скорее интуитивная, нежели рациональная) позволила старообрядческим начетчикам создать монументальный и в своем роде образцовый труд — «Поморские ответы». Что касается западников, то им пришлось прибегнуть к прямым подлогам — таким, как пресловутое «Соборное деяние на еретика Мартина».

Споры традиционалистов и «новых учителей» — любопытная и поучительная страница из истории русской мысли. Оценивая их с позиций общей теории конфликтов, мы увидим, что это была настоящая война, а во время войны часто забывают о логике и нравственности. Мы найдем в этих спорах полный набор приемов, описанных Артуром Шопенгауэром в его мизантропической «Эристической диалектике»,⁵ — тех подвохов, к которым прибегают, чтобы любой ценой настоять на своем. Как всегда, из них на первом месте были *argumenta ad personam*, т. е. опровержение мыслей противника посредством опорочивания его как личности. Даже такой почтенный автор, как Дмитрий Ростовский, посвятил всю третью, заключительную, часть своего «Розыска» доказательствам «от лицемерного жития» защитников старого обряда. Такие доказательства Дмитрий Ростовский считал столь весомыми, что пользовался ими и в двух первых, «идеологических» частях. Наряду с историями, которые выглядят правдоподобно,⁶ в «Розыске» пересказаны явно нелепые сплетни о раскольниковых изуверствах, причем автор не гнушался ссылками на людей, подсматривавших за староверами в «малые скважни».⁷

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

⁴ Краткую, но весьма квалифицированную и вполне достаточную справку о происхождении обрядовых различий у русских и греков см. в кн.: С. А. Зеньковский. Русское старообрядничество. Духовные движения семнадцатого века. München, 1970.

⁵ См. последнее немецкое издание: Arthur Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlass. Teilsammlung. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Bd III. Berliner Manuskripte (1818—1830). Frankfurt am Main, 1970.

⁶ Вполне возможно, как утверждает Дмитрий Ростовский со слов Юрия Крижанича, что поп Лазарь, будущий союзник Аввакума по Пустозерску, пьянствовал в Тобольске, «яко ему некогда улицы бываху тесны» (Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольниковской брынской вере. Киев, 1877, л. 52 об.). Но разве из этого можно вывести заключение, что «вера их неправа» и «учение их душевредно»?

⁷ Там же, л. 304 и след.

чения, кто знал факты и был им верен, а кто их не знал или фальсифицировал. Дело в том, что столкнулись разные идеи,⁸ что средневековой аксиоматике противостояла аксиоматика нового времени (в барочной окраске).⁹ Это был не историографический, а историософский спор — спор об историческом идеале, исторической дистанции, о соотношении человека и времени, о вечности и бренности, о прошлом, настоящем и будущем. В рамках историографии позволительно и резонно рассуждать, кто знает истину, а кто ошибается. Но историософские концепции — это аксиомы, которые не могут быть доказаны или опровергнуты. Безысходность полемики в том и состояла, что каждая из противоборствующих сторон стремилась только к решительной победе и не желала признавать историософского равноправия соперника. Поскольку за «новыми учителями» стояла могучая сила, государственная власть, наперед обеспечившая им эту победу, постольку полемика имела драматические и трагические последствия.

Следует отметить, что у полемистов «бунташного века» иногда заметны тенденции, которые можно обозначить как «историософское ощущение». Дмитрий Ростовский не случайно заметил и процитировал известное высказывание Аввакума о «бабе-поселянке», обладающей природным богопознанием, и не случайно закончил свое рассуждение об этом высказывании таким риторическим восклицанием: «О ума мужичьяго!».¹⁰ Напомним, что самым резким образом против «мужичьего ума» выступал Симеон Полоцкий:

Что наипаче от правды далеко бывает,
гласу народа мудрый муж то причитает.
Яко что-либо народ обыче хвалити,
то конечно достойно есть хулимо быти.¹¹

Согласно этому «историософскому ощущению», произошло столкновение принципиально различных, не сопрягаемых культур — «мужичьей» культуры Древней Руси и ученой культуры барокко. Но ни одна из сторон, занятая бесплодной полемикой по обрядовым вопросам, не сумела формализовать это «ощущение». Такая формализация не проделана и по сию пору.

Настоящие заметки и касаются «революции» в историософии. Это именно заметки, предварительный очерк темы, не столько исследование, сколько его программа, потому что многие и важнейшие аспекты того переворота, который Древнюю Русь превратил в новую Россию, остаются пока неясными.¹² Итак, обратимся к историософскому противостоянию русской старины и культуры европейского барокко.

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

⁸ Ср.: А. Н. Робинсон. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

⁹ О некоторых аспектах этого противостояния см. прекрасную работу С. Матхаузеровой (Две теории текста в русской литературе XVII в. — ТОДРЛ, т. XXXI. Л., 1976, с. 271—284).

¹⁰ Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольниковской брынской вере, л. 41 об.—42.

¹¹ Стихотворение опубликовано в кн.: Л. Н. Майков. Очерки по истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889, с. 119.

¹² Глубокие и меткие наблюдения об историософии русского средневековья сделаны Д. С. Лихачевым в его книгах: Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967; 2-е изд., доп. Л., 1971; Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973; «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.

чениями). Церковная жизнь, по православным представлениям, составлялась из годовых кругов, в свою очередь делившихся на более мелкие отрезки — «седмицы», или недели, которые отсчитывались от пасхи. Церковный год был своеобразным эхом бесконечной череды годов, «обновлением» этой череды. Заметим, что в терминологии православного месяцеслова первая неделя после светлой называлась Фоминой, или «новой», неделей. Главное событие православия — воскресение Христово — «обновлялось» затем в течение всего церковного года, каждый седьмой день, когда совершается литургия и снова празднуется воскресение. Пасха, недели, наконец, год как таковой — все это как бы раскаты эха от одного события, которое одновременно существует в вечности, в историческом прошлом и в настоящем.

Церковный год в отличие от года языческого¹³ был не простым повторением, а именно отпечатком, «обновлением», эхом. Формально это подчеркнуто тем, что прямое повторение в церковном обиходе происходит только раз в 532 года, когда истекает полный индиктион. В этом большом временном промежутке некоторая «эхическая деформация» была неизбежной. Поясним это на примере.

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

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

Человек с точки зрения православной культуры Древней Руси также был «эхом». Крестившись, человек становился «тезоименен» некоему святому, становился отражением, эхом этого святого. Подобно тому как Христос считался «новым Адамом» (т. е. Адамом до грехопадения, до изгнания из рая), человек средних веков в похвальных словах, реже в агиографии, мог называться, например, «новым Иоанном Златоустом» (если человека звали Иваном и его небесным патроном был Иоанн Златоуст), «новым Василием Великим» (если имя было Василий и день ангела приходился на 1 января). «Чин причащения» в Требниках XVII в. мог носить заглавие «Чин поновления». Это значит, что говевший, исповедавшийся и причастившийся святых тайн человек каждый раз «обновляется», т. е. очищается от греховных наслоений, становится ближе к идеалу. «Поновление» есть как бы «одревление» человека, в котором явственнее проступают черты идеала. Это хорошо выражено в приветствии выговских пустынников Андрею Денисову, автору «Поморских ответов», в день его именин (в день Андрея Стратилата): «Здравствуй всездравственнo, превозделеннейший отче и честнейший тезоименниче, святого и великаго

¹³ В языческой модели господствовала идея круга, «коловращения жизни». Год как основополагающая временная единица слагался из раз навсегда данных, повторяющихся элементов. Красноречивая иллюстрация — устная календарно-обрядовая поэзия.

Стратилата всеблагоепное изображение, мужественного великодушия его всесветлое начертание». ¹⁴

Чем ближе к оригиналу это «изображение» и «начертание», тем человек совершеннее, — и наоборот. Когда писатель начала XVII в. хотел обличить своего современника, казначея Федора Андропова, предавшегося полякам и заслужившего презрение патриотов, то этот писатель старался внушить читателям, что Федор Андронов нарушил принцип эха, что его поэтому надо называть «не во имя Стратилата» (именины злополучного казначея приходились на Федора Стратилата), а «во имя Пилата», «не во имя святителя, а во имя мучителя и губителя и гонителя веры христианские». ¹⁵ Особенно замечательна в этой инвективе рифмованная речь. Рифма наглядно и акустически отсылает к принципу эха. Очень важно, что такой прием не единичен: Анну Михайловну Вельяминову, поклонницу патриарха Никона, дьякон Федор называл «Анна, Никонова манна». ¹⁶

В Древней Руси церковное восприятие истории и человека в известной степени поддерживалось восприятием мирским. Считалось, что потомки как эхо повторяют предков, что существует общая для всех поколений родовая судьба, что индивидуальная судьба всецело ей подчинена. «Деды и прадеды — это всегда некоторое мерило добродетелей и славы внуков и правнуков». ¹⁷ В этом смысле показательны традиции местничества (государь не может пожаловать «честью и местом», честь — это родовое достояние), показателен и семейный обычай давать детям из поколения в поколение «мирские» имена одного семантического поля ¹⁸ (ср., например, «мирские» имена, которые в XVI в. носили Фомины-Березуйские: Трава, Осока, Пырей, Отава, Вязель, Дятелина, Щавей). В XVII в. представления о родовой судьбе были еще живыми (хотя в этот период и началось их крушение). «Насколько прочно держались представления о родственной связи, когда давно ушли в прошлое все существенные стороны родового быта, можно видеть в духовной 1647 г. Степана Ивановича Самарина. Своими душеприказчиками Степан Самарин назначил Максима Ивановича Квашнина, Богдана Петровича Тушина и Ивана Ивановича Розладина. Кто не знаком с родословием Квашниных, тот не заметит, что все эти лица — Квашнины различных ветвей, причем Тушины пошли с конца XVI в., а Самарины и Розладины — с конца XV в., и что Степан Самарин находился с Богданом Тушиным в 14-й степени родства». ¹⁹

Суммируя этот краткий и обрывочный экскурс в область древнерусской историософии, можно сформулировать ее основополагающий принцип: не человек владеет историей, а история владеет человеком. Культурологические следствия этой идеи чрезвычайно многообразны. Прежде всего следует подчеркнуть, что для средневековья историческая дистанция (когда, как давно это случилось?) не имеет особого значения. Культура с точки зрения средневековья — это сумма вечных идей, некий фено-

¹⁴ ГПБ, О.ХV.15, л. 49 об.—50.

¹⁵ См.: РИБ, т. XIII. СПб., 1909, стб. 214.

¹⁶ Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые ... под ред. Н. Субботина, т. VI. М., 1881, с. 228. Это рифмованное высказывание интересно сравнить с популярным в обиходе Киево-Могилянской академии палиндромом «Анна ми мати, та ми манна». Но палиндромом — это всего-навсего техническое упражнение, так же как *catena eschica* Симеона Полоцкого — не отражение средневекового принципа «эха», а типичная для барочного стихотворства «алхимия слова».

¹⁷ Д. С. Лихачев. «Слово о полку Игореве» и культура его времени, с. 55.

¹⁸ См.: С. Б. Веселовский. Ономастикон. М., 1974.

¹⁹ С. Б. Веселовский. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969, с. 284.

мен, имеющий вневременной и вселенский смысл. Культура не стареет, у нее нет срока давности. Это отношение к культуре как к бессмертному наследию прекрасно выразил протопоп Аввакум: «Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящу по улицам града и по окошkam милостыню просящу. День той скончав и препитав домашних своих, на утро паки поволокся. Тако и аз, по вся дни волочась, собираю и вам, питомником церковным, предлагаю, — пускай, ядше, веселимся и живи будем. У богатога человека, царя Христа, из Евангелия ломоть хлеба выпрошу; у Павла апостола, у богатога гостя, из полатей его хлеба крому выпрошу; у Златоуста, у торгового человека, кусок словес его получю; у Давыда царя и у Исаи пророков, у посадцких людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрав кошел, да и вам даю, жителям в дому бога моего. Ну, ешьте на здоровье, питайтесь, не мрите с голоду».²⁰ «Окормляясь» сам как писатель и проповедник и «окормляя» своих читателей и слушателей, Аввакум не делает различий между Псалтырью царя Давида, между Евангелием и Иоанном Златоустом. Все «питатели» Аввакума — жители одного града, вечного града вечной культуры.

Что пришло на смену древнерусской историософии? Начнем рассмотрение этой проблемы со второстепенного на первый взгляд, но чрезвычайно характерного момента. «Новые учителя», люди типа Симеона Полоцкого (Сильвестр Медведев, Стефан Яворский, Димитрий Ростовский) — это полигисторы и библиофилы. Все они собирают громадные, состоящие из сотен томов личные библиотеки.²¹ Что касается писателей старинной ориентации, то у нас нет никаких сведений о больших библиотеках, бывших в их распоряжении. Напротив, мы можем предположить, что у них были маленькие библиотеки: до десятка книг, или две-три книги, или даже одна. Один из поэтов «приказной школы» так восхвалял (еще до раскола) справщика Михаила Рогова, впоследствии оставшегося верным старому обряду: «Любиши бо от души книгу, иже списа премудрый грек Максим».²² Иван Неронов, первый из «боголюбцев», учил народ тоже по одной книге — по «Маргариту» Иоанна Златоуста.

Чем это объяснить? С общепринятой эволюционистской точки зрения объяснение напрашивается само собою: Древняя Русь «шествовала во тме», оттого там и не было крупных личных библиотек. Они появились сразу же, как только поднялся уровень образованности в европеизированной России. Однако такое объяснение не учитывает многого: ни того, что древнерусское книжно-рукописное наследие колоссально; ни того, что «боголюбцы» и тот же Аввакум были весьма образованными людьми; ни того, наконец, что общий уровень грамотности в петровское время явно упал в сравнении с серединой XVII в. Специфика древнерусского отношения к книге становится понятной из первого «дополнительного рассказа» в «Житии» Аввакума. В кратком изложении дело сводится к следующему.²³

Царский духовник Стефан Вонифатьев благословил Аввакума (еще до протопопства) образом митрополита Филиппа и книгой Ефрема Сирина, — «себя пользоваться, прочитая, и люди». Аввакум променял книгу на лошадь, и бог наказал его дом. «...лошадь ту по ночам и в день стали беси мучить, — всегда мокра, ваезжена, и еле жива стала». Бесы мучили

²⁰ Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения, с. 172.

²¹ См.: С. П. Луппов. 1) Книга в России в XVII веке. Л., 1970; 2) Книга в России в первой четверти XVIII века. Л., 1973.

²² Цит. по изд. в кн.: А. М. Панченко. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973, с. 264.

²³ Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения, с. 110—113.

и брата Аввакума, Евфимей, который «лошадь сию поил и кормил и гораздо о ней прилежал, презирая правило многожды». Евфимею было видение: «царевич и два князя бесовских» били его, приговаривая: «... нам-де ты отдан за то, что брат твой Аввакум на лошадь променял книгу». «Бился я с бесами, что собаками, — пишет Аввакум, — недели с три за грех мой, дондеже взял книгу и деньги за нея (лошадь, — А. П.) дал».

Отсюда ясно, что древнерусский человек состоял с книгой в особых отношениях. Книга — неотчуждаемое имущество, и не столько человек владеет книгой, сколько книга владеет человеком. Книга — вместилище вечных идей. Нелепо полагать, что вечные идеи могут заполнять сотни и тысячи томов. В таком случае это будет уже не мудрость, а суемудрие. Для Аввакума книга «душеполезна», как икона. Для библиофилов западного толка книги «интересны», интересны прежде всего своей новизной, непохожестью друг на друга. Чем их больше, тем лучше.

Перемена отношения к книге помогает понять и перемену отношения к истории, времени. Если прежде история определяла судьбу человека, то в XVII в. человек предъявил свои права на историю, попытался овладеть ею. В данном случае не важно, к кому ближе «новые учителя» — к Аристотелю, который считал время мерой движения, или к гуманистам, для которых время не имеет ни начала, ни конца, будучи и мерой, и измеримым.²⁴ Важно, что «новые учителя» провозглашают идею о едином, цивилизационном времени, как бы упраздняя различия между вечностью и бранным существованием. Событие независимо от его отношения к богу — это только «аппликация» на бесконечном потоке времени.²⁵

Традиционалистам история необходима по той причине, что она «душеполезна», она врачует душу. Их противники также используют историю в дидактических целях. Так, Симеон Полоцкий в «Вертограде многоцветном» часто «аппликует» некую назидательную мысль историческим примером. Но здесь история — не идеал, а иллюстрация. Отношение к ней не может быть сведено к «душеполезности». История также «интересна» сама по себе, вне отношения к богу, вечности и душе, как интересен самый процесс творчества и познания. Поэтому в «Вертограде многоцветном» нередки тексты, чтение которых не влечет за собою нравственного вывода. Здесь история являет собою нечто вроде рассыпанной мозаики, все фрагменты которой равноправны. Их равноправие, в частности, обусловлено тем, что все они отделены от времени, в котором живет автор, большей или меньшей дистанцией. Все это — дела давно минувших дней, которые прямо не касаются дел далеких потомков. К истории можно относиться как к уроку, ее можно «аппликовать» на современность, она дает пищу для размышлений, для забавы, для развлечения. Но история — и в этом главное — нимало не предопределяет судьбу этих потомков, их земное бытие. Прошлое мертво.

С этим взглядом на историю связано «воскрешение прошлого» — идея, которой пронизана ранняя русская драматургия.²⁶ В прологе «Артаксерксова действия», первой пьесы русского театра, актеры обращались к зрителю-царю с такими словами:

Что же есть дивно,
яко Артаксеркс, аще и мертв, повелению твоему последует?
Твое убо державное слово того нам жива представляет...

²⁴ См.: А. К. Горфункель. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 190 и след.

²⁵ «Аппликация» — термин XVII в. См.: Иоанникий Галатовский. Ключ разума. Львов, 1665.

²⁶ См.: Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 2-е, доп., с. 321 и след.

Возри, како сей царь, ныне предстоя,
скифетр свой полагает к ногам вашего милосердия
и како Есфирь, смиренно предстоя, припадает,
их же людие вси власти твоей покорно
по должности и к службе готови себе являют.²⁷

Здесь ясно выражена новая историософия. История — это память, поэтому ею владеет человек, который в состоянии ее «оживить», поставить себе на службу. Ветхозаветный Артаксеркс в пьесе изображается вне Христа, вне вечности, безотносительно к ним, не как символ, а сам по себе, как «аппликация». Он сопоставлен только с царем Алексеем Михайловичем — и то лишь потому, что оба они «потентаты», государи. Из этого сопоставления двух государей, «оживленного» и здравствующего, каждый с помощью простейшей логической операции мог сделать вывод, что в будущем люди сходным образом «оживят» и царя Алексея. Так в русской культуре появилась идея бесконечности истории, так началась переориентация на будущее.

Вернемся, однако, к русскому театру. Как известно, Симеон Полоцкий написал для него две пьесы — «О Навходоносоре царе, о теле злате и о трех отроках, в печи не сожженных» и «Комидию притчи о блудном сыне». Тематически первая из них совпадает с чином пещного действия, который совершался примерно за неделю до Рождества и символизировал его: подобно тому, как пещной огонь не опалил трех отроков, божественный огонь, вселившийся в деву Марию, не опалил ее естества.²⁸ В отличие от чина пьеса Симеона Полоцкого не имела никакого символического смысла. Ее задача — «оживить» историческое происшествие:

То комидийно мы хоцем явити
и аки само дело представити
Светлости твоей и всем предстоящим
князем, бояром, верно ти служащим,
Во утеху сердец...²⁹

Здесь опять-таки находим параллель между двумя равноправными персонажами истории — царем Навходоносором и царем Алексеем (строго говоря, они не вполне равноправны: царь Алексей — благодетель, а «Наводоносор не тако живяше»). Эта параллель выражена «комидийно». Принято считать (и правильно), что слово «комидия» в эпоху рождения русского профессионального театра означало пьесу вообще. Но в риторике, которую Симеон Полоцкий знал досконально, существовало понятие «argumentum comœdiarum» — «не истинное, но правдоподобное» изображение прошлого.³⁰ Чин пещного действия был «истинным», «комидия» Симеона Полоцкого — всего лишь «правдоподобной», она допускала вымысел, личное вмешательство в историю (недаром до сей поры не выяснены все источники пьесы «О Навходоносоре царе»).

Чин пещного действия и пьеса Симеона Полоцкого с историософской точки зрения состоят в антагонистических отношениях: на смену вере приходит культура. Возможно, есть резон говорить об антагонизме и с точки зрения историографической. Приблизительно в то время, когда Симеон Полоцкий сочинил свою «комидию», чин пещного действия был

²⁷ Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.). Первые пьесы русского театра. М., 1972, с. 103, 105.

²⁸ См.: Н. В. Поньрко. Русские святки XVII в. — ТОДРЛ, т. XXXII. Л., 1977, с. 84—99.

²⁹ Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.). Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972, с. 162.

³⁰ Heinrich Lausberg. Handbuch der literarischen Rhetorik. 2. Auflage, Bd I. München, 1973, S. 165—166.

упразднен. Царь уже не участвовал в чине (прежде это участие было обязательным). Царь «утешал сердце» пьесой на ту же тему — «не истинной, но правдоподобной». К сожалению, мы не знаем, когда была написана пьеса «О Навходоносоре царе». Известен лишь документ от 24 февраля 1674 г., в котором идет речь о жалованье мастерам за переплетение «книги комидии о царе Навходоносоре».³¹ Это не очень далеко от рождества. Может быть, пьеса Симеона Полоцкого не только идеологически, но и хронологически служила заменой чина пещного действа?

Н. В. Поньрко в работе о святках (см. выше, примеч. 28) показала, что церковный обряд и народные празднества не были отделены китайской стеной, что на Руси существовал какой-то симбиоз обряда и карнавала. В связи с этим пьеса «О Навходоносоре царе» особенно интересна: она направлена против древнерусской традиции в целом, она знаменует торжество новой культуры. Сходную идеологическую нагрузку, по-видимому, несет и «Комидия притчи о блудном сыне». Великому посту предшествуют четыре приуготовительных недели: о мытаре и фарисее, о блудном сыне, мясопустная и сыропустная. Все это — масленица (в узком смысле масленица ограничена только сыропустной неделей). Как и святки, масленица тоже объединяла церковную и народную обрядность (показательно, например, что языческая по происхождению масленица, связанная с днем весеннего солнцеворота, стала подвижной, т. е. зависимой от пасхи!).³² Полемизируя «Навходоносором» со святками, Симеон Полоцкий «Комидией притчи о блудном сыне» полемизировал с масленицей, с одной из приуготовительных к великому посту недель. Происходила замена веры культурой, обряда зрелищем, обихода «утехой», «прохладой», развлечением. Может быть, именно поэтому царь Алексей десять часов подряд высидал на первом спектакле: он не мог покинуть театр, ибо привык к тому, что нельзя покинуть храм.

Переориентация на будущее особенно наглядна в изменении отношения к Страшному суду. Для русского средневековья исход человеческой истории предопределен раз и навсегда. Это — Страшный суд, светопреставление. Для средневекового сознания проблема состояла не в том, что наступит в будущем, а в том, когда это совершится. Средневековье жило в напряженном ожидании Страшного суда и постоянно «вычисляло» его. Эти эсхатологические ожидания особенно характерны для старообрядцев.³³ Они думали, что светопреставление будет в 1666 г., потом — в 1699 г., а также и в другие годы в этом тридцатитрехлетнем промежутке. Инок Авраамий писал: «Инаго уже отступления нигде не будет, везде бо бысть последнее Руси, и тако час от часа на горшая происходят».³⁴

В барочной культуре тема Страшного суда — одна из ведущих. Русская литература кануна и эпохи преобразований знает много произведений на эту тему — и среди них монументальные поэмы «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого и анонимная «Лествица к небеси».³⁵ Но это именно

³¹ С. К. Богоявленский. Московский театр при царях Алексее и Петре. М., 1914, с. 37.

³² Н. В. Поньрко. Пасхальный смех на Руси (от масленицы до воскресения) (машинопись).

³³ Из новейших работ на эту тему см.: Н. Н. Покровский. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

³⁴ Цит. по изд. в кн.: Я. Л. Барсков. Памятники первых лет русского старообрядчества, с. 162.

³⁵ А. Х. Горфункель. «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого. — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., 1965, с. 44 и след.; Александра Каминьска. О языке перевода «Пентатеугума» Андрея Белобоцкого. — Acta Universitatis Wratislaviensis, N 381; Slavica Wratislaviensis, t. XII, Wrocław, 1977, s. 133—145; Lucjan Suchanek. Rosyjski poemat eschatologiczny epoki baroku. — Slavia Orientalis, 1975, N 1, s. 39—44. Пользуясь случаем, замечу, что Л. Суханек напрасно приписывает мне атрибуцию

тема, это культура, а не вера. В православной церкви в неделю мясопустную совершалось действо Страшного суда (на площади за алтарем Успенского собора). В нем непременно участвовали патриарх и царь. Кончалось действо тем, что «патриарх отирал губкою образ Страшного суда..., осеял крестом и кропил святою водою государя, властей духовных и светских и всенародное множество, присутствовавшее при совершении сего обряда».³⁶ Отирание губкой и было «обновлением» в древнерусском смысле, оно как бы сближало бранных людей и вечность, напоминало о том, что Страшный суд может настать в каждый миг. Действо в неделю мясопустную разделило участь и печного действа, и шествия на ослиати: все они были отменены.

Новая историософия не боялась Страшного суда, не думала в отличие от инока Авраамия, что «час от часа на горшая происходят». Димитрий Ростовский прямо писал: «Нам же... довлеет комуждо на всяк день и на всяку ночь чаяти неизвестнаго часа кончины жизни своей, и ко исходу быти готову. То нам Страшный суд комуждо свой, прежде общаго всем Суда страшнаго, а о самом времени самого страшнаго дне суднаго не испытovati. Довлеет веровати, яко будет..., а когда будет, о том не любопытствовати, но слушати словес господних, глаголющих: о дни же том и часе никто же вестъ».³⁷

Отсюда ясно, что в европеизированной культуре идея Страшного суда превратилась именно в идею, стала чем-то «нечувственным», бесконечно далеким, не учитываемым в исторических прогнозах. Из предмета веры Страшный суд стал предметом искусства, даже предметом ученических упражнений в стихотворстве (ибо «Лествица к небеси» — это сочинение ученика новгородской школы митрополита Иова). Исторический акцент переместился с прошлого на будущее, и русские люди — та их часть, которая строила или приняла новую культуру, — перестали думать о сроках светопреставления и готовиться к нему. В связи с этим естественно изменилось и отношение к настоящему. Если прежде настоящее воспринималось как эхо вечности, эхо прошедшего, то теперь оно стало зародышем будущего. Понятие «обновления» приобрело тот смысл, которое оно имеет и сейчас. Для барочной культуры «обновление» — это дело рук человеческих, это накопление нового, того, чего не делали раньше. Барочная «новизна» есть преодоление прошлого, а в русских условиях — полный и решительный с ним разрыв.

Что касается ревнителей древнего благочестия, то новая историософия, отодвинувшая Страшный суд в бесконечное будущее, превратившая его в мираж, — эта историософия для них как раз и означала реально наступивший конец света. Напомним, что эсхатологическое отчаяние проявлялось в России задолго до раскола церкви (учение Капитона о «самоуморении»). Следовательно, не реформа Никона в этом повинна, а перестройка древнерусской жизни вообще. Верхи предлагали русским людям новое будущее. Но с точки зрения тех, кто не мог отрешиться от средневекового сознания, этим верхи будущее у них отнимали. «Самоуморения» и самосожжения, которые в совокупности не поддаются никакому рациональному объяснению, и были попыткой вернуть это утраченное будущее.

«Лествицы к небеси» Кариону Истоминому. В книжке «Русская стихотворная культура XVII века» (Л., 1973, с. 205) я пишу только о том, что поэзия Кариона повлияла на «Лествицу к небеси».

³⁶ И. Е. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст., ч. 1. Изд. 3-е. М., 1895, с. 398.

³⁷ Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере, л. 62 об.

В культуре верхов новая историософия дала своеобразные и несколько неожиданные плоды. Она породила так называемое окказиональное искусство.³⁸ Если в первых спектаклях театра царя Алексея использовались (для костюмов и реквизита) дорогие, «подлинные» материалы — такие же, как в храме, то при Петре триумфальные арки строились из досок и раскрашенного холста. Это было искусство, рассчитанное на короткую жизнь. Символом окказионального искусства можно считать фейерверки, столь любимые в петровское время. Искусство стало фейерверком, ослепительной и красивой, но мгновенной вспышкой, которая тут же гасла. Тогда думали, что настоящее искусство — в будущем. Средневековью с его ориентацией на вечность, на прошлое была одновременно присуща любовь к настоящему, к земной реальности. Петровская эпоха, начертавшая на своем знамени лозунг полезности, нетерпимая к созерцанию и богословствованию, — это в сущности эпоха мечтателей.

При всем драматизме историософской «революции» XVII — начала XVIII в. мы должны сознавать, что это был не только переворот, но и процесс, зревший в недрах русской жизни.³⁹ Одна из главных тем анонимного искусства XVII в. (анонимные произведения адекватнее всего отражают «ментальность» среднего человека) — это тема разрыва с традицией. Сильнее всего она звучит в «Савве Грудцыне» и в «Горе-Злочастии». Человек XVII в. переставал быть «эхом истории», приобретал индивидуальную судьбу. Это видно хотя бы по тому, как изменились в эту эпоху помянники. «В поминаниях XVII в. мы видим обыкновенно только ближайших родителей, т. е. отца, мать, братьев и сестер, ближайших родственников матери, реже деда и бабки. Поминания XV в., а отчасти и первой половины XVI в. обыкновенно содержат большое количество лиц многих поколений, иногда за 200 и более лет. Это с несомненностью показывает, что сознание родовой связи в XVII в. значительно ослабло и сузилось, культ почитания отдаленных предков выходил из употребления, и это являлось отражением распада старых понятий рода».⁴⁰

³⁸ Этот термин ввел в историю искусства Юлиуш Хропчицкий в статье «Окказиональная архитектура барокко», опубликованной в сб.: *Wiek XVII — Kontreformatacja — Barok*. Red. J. Pels. Wrocław, 1970, s. 229—254.

³⁹ См. об этом интересные наблюдения в кн.: А. С. Демин. *Русская литература второй половины XVII—начала XVIII века. Новые художественные представления о мире, природе, человеке*. М., 1977.

⁴⁰ С. Б. Веселовский. *Исследования по истории класса служилых землевладельцев*, с. 20.