



ОДИССЕЙ

2005



Время и пространство
праздника

Школа «Анналов» на рубеже
веков

Девiantное поведение русских
горожан в XVIII веке

Caritas Святого Геральда

Павел I: рыцарство и юродство

«Your country needs you»

НАУКА

2005



ОДИССЕЙ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



ODYSSEUS

Man in History

*Festival:
Time and Space*

2005



ОДИССЕЙ

Человек в истории

*Время и пространство
праздника*

2005



Продолжающееся издание
“Одиссей. Человек в истории”
основано в 1989 году

Главный редактор
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,
Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),
В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА,
А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,
А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Секретарь редакции М.Л. КОПЫТОВА

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ,
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

кандидат исторических наук В.Г. ЧЕНЦОВА,
кандидат исторических наук А.В. ШАРОВА

Одиссей : Человек в истории / [гл. ред. А.Я. Гуревич ; Ин-т всеобщ. истории]. – М. : Наука, 1989. –

2005. – 2005. – 470 с. – ISBN 5-02-010264-4 (в обл.).

В статьях ведущих представителей “школы Анналов” – М. Эмара и Ж.-И. Гренье обсуждаются проблемы эпистемологии и теории исторического познания. Главный раздел номера посвящен историческому анализу феномена праздничной культуры. Большое внимание уделяется также теме “Историк и изображение”. В этом разделе публикуется статья выдающегося итальянского историка К. Гинзбурга.

Для специалистов по гуманитарным наукам и широкого круга читателей.

Темплан 2005-I-330

ISBN 5-02-010264-4

© Коллектив авторов, 2005

© Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, редакционно-издательское оформление), 1989 (год основания), 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО ПРАЗДНИКА

Г.В. Бондаренко

ВВЕДЕНИЕ: ВРЕМЯ ПРАЗДНИКА 5

Г.В. Бондаренко

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНЕИР-
ЛАНДСКОГО ПРАЗДНИКА 8

М.Ю. Реутин

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ КАРНАВАЛЬ-
НОГО “ХРОНОТОПА” 23

Д.Э. Харитонович

ВЕСЕЛИЕ И НАСИЛИЕ 38

З.А. Чеканцева

ПРАЗДНИК И БУНТ ВО ФРАНЦИИ МЕЖДУ ФРОНДОЙ
И РЕВОЛЮЦИЕЙ 49

Л.А. Пименова

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КОРОЛЕВСКОГО ПРАЗДНИКА
ВО ФРАНЦИИ КОНЦА СТАРОГО ПОРЯДКА 68

В.Я. Петрухин

“ПРАЗДНИК” В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ; К ПРОБЛЕМЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ 81

Л.А. Трахтенберг

СУМАСБРОДНЕЙШИЙ, ВСЕШУТЕЙШИЙ И ВСЕПЬЯНЕЙШИЙ
СОБОР 89

О.С. Воскобойников, Г.В. Бондаренко

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 119

ЖУРНАЛУ “АННАЛЫ” 75 ЛЕТ

А.Я. Гуревич

ПОЗИЦИЯ ВНЕАХОДИМОСТИ 122

М. Эмар

“АННАЛЫ” – XXI ВЕК 131

Ж.-И. Гренье

РАЗМЫШЛЕНИЯ О “КРИТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ” 138

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЕ

Ж. Баше

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИКОНОГРАФИИ 152

К. Гинзбург

“ТЫ НУЖЕН СВОЕЙ СТРАНЕ”: ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗ ОБЛАСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИКОНОГРАФИИ 191

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

И.М. Супоницкая

КОЛОНИЗАЦИЯ ЗЕМЕЛЬ: СИБИРЬ И АМЕРИКАНСКИЙ ЗАПАД (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.) 219

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Б.С. Каганович

НАДЕЖДА ОСЕЕВНА ЩУПАК. ЖИЗНЬ И СУДЬБА 241

ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ

Ю.П. Соловьев

РЫЦАРСТВО И ЮРОДСТВО. К ПОЭТИКЕ ОБРАЗА ИМПЕРАТОРА ПАВЛА ПЕРВОГО 262

НОВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

М.М. Кром

К ПОНИМАНИЮ МОСКОВСКОЙ “ПОЛИТИКИ” XVI в.: ДИСКУРС И ПРАКТИКА РОССИЙСКОЙ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНАРХИИ 283

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ*О.А. Савельева*

“СВЕТ КОНЧИНЕ МОЕЙ...”: ОБРАЗ РАЯ У СТАРООБРЯДЦЕВ 304

А.А. Панченко

КУЛЬТ ЛЕНИНА И “СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР” 334

МИКРОИСТОРИЯ*А.Б. Каменский*

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В РУССКОМ ГОРОДЕ XVIII в. 367

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА*Ю.Е. Арнаутова*

CARITAS СВЯТОГО ГЕРАЛЬДА: К ПРОБЛЕМЕ АВТОРСКИХ ИНТЕНЦИЙ В *VITA S. GERALDI* ОДО КЛЮНИЙСКОГО 393

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*И.Г. Галкова и С.И. Лучицкая*) 428

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000
Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003 (*О.Е. Кошелева*) 443

НАШИ ЮБИЛЯРЫ 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

CONTENTS

FESTIVAL: TIME AND SPACE

<i>G.V. Bondarenko</i>	
INTRODUCTION: THE TIME OF FESTIVAL	5
<i>G.V. Bondarenko</i>	
ON SOME PECULIARITIES OF THE FESTIVITY IN EARLY IRISH TRADITION	8
<i>M.Yu. Reutin</i>	
SOME DELIBERATIONS ON THE CARNIVAL'S 'CHRONOTOPE'	23
<i>D.E. Kharitonovich</i>	
JOY AND VIOLENCE	38
<i>Z.A. Chekantseva</i>	
FESTIVAL AND RIOT IN FRANCE BETWEEN THE FRONDE AND THE REVOLUTION	49
<i>L.A. Pimenova</i>	
THE SPACE AND THE TIME OF THE LATE <i>ANCIEN RÉGIME</i> FRENCH ROYAL FESTIVAL	68
<i>V.Ya. Petrukhin</i>	
'FESTIVAL' IN THE MEDIEVAL RUSS'. TOWARDS THE PROBLEM OF ITS HISTORICAL PECULIARITIES	81
<i>L.A. Trakhtenberg</i>	
ALL-MAD, ALL-JESTING, ALL-DRUNKEN ASSEMBLY	89
<i>O.S. Voskoboinikov, G.V. Bondarenko</i>	
CONCLUSION	119

ANNALES' 75TH ANNIVERSARY

<i>A.Ya. Gurevich</i>	
POSITION OF OUTSIDENESS	122
<i>M. Aymard</i>	
THE ANNALES IN THE 21 ST CENTURY	131
<i>J.-Y. Grenier</i>	
THE DELIBERATIONS ON THE 'CRITICAL TURN'	138

HISTORIANS AND IMAGES*J. Baschet*

MEDIEVAL IMAGES AND SOCIAL HISTORY: NEW POSSIBILITIES OF ICONOGRAPHY	152
--	-----

C. Ginzburg

“YOUR COUNTRY NEEDS YOU”: A CASE-STUDY IN POLITICAL ICONOGRAPHY	191
---	-----

COMPARATIVE HISTORY*I.M. Suponitskaya*

RUSSIA AND AMERICA: EXPERIENCE OF COLONIZATION (THE SECOND HALF OF THE 19 TH CENTURY)	219
--	-----

THE HISTORIAN AND THE TIME*B.S. Kaganovich*

NADEZHDA OSEEVNA STCHOUPAK. LIFE AND DESTINY	241
--	-----

INDIVIDUAL AND HISTORY*Yu.P. Solovjev*

CHIVALRY AND FOOLISHNESS FOR CHRIST’S SAKE. ON THE POETICS OF THE IMAGE OF EMPEROR PAUL I	262
---	-----

NEW POLITICAL HISTORY*M.M. Krom*

UNDERSTANDING MUSCOVITE ‘POLITICS’ OF THE 16 TH CENTURY: DISCOURSE AND PRACTICE OF RUSSIAN LATE MEDIEVAL MONARCHY	283
--	-----

THE ISSUES OF HISTORY OF POPULAR CULTURE*O.A. Savelieva*

“THE LIGHT FOR MY DECEASE...”: OLD-BELIEVERS’ PARADISE IMAGERY	304
--	-----

A.A. Panchenko

LENIN’S CULT AND THE ‘SOVIET FOLKLORE’	334
--	-----

MICROHISTORY

A.B. Kamensky

DEVIANT BEHAVIOUR IN THE 18TH CENTURY RUSSIAN TOWN 367

PROBLEMS OF HISTORICAL NARRATIVE

Yu.Ye. Arnautova

ST. GERALD'S *CARITAS*: ON THE PROBLEM OF AUTHOR'S INTENTIONS IN *VITA S. GERALDI* BY ODO OF CLUNY 393

BOOK REVIEWS

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*J.G. Galkova, S.I. Luchitskaya*) 428

A.S. Lavrov. Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740. Moscow, 2000;
Ye.B. Smilianskaya. Magicians. Blasphemers. Heretics. Popular Religious Ideas and “Spiritual Crimes” in the 18th Russia. Moscow, 2003 (*O.Ye. Kosheleva*) 443

ANNIVERSARIES 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

“ПРАЗДНИК” В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ: К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ

Непраздничный вопрос о празднике – точнее, о месте праздничной “смеховой культуры” в повседневной и “официальной” культуре древней (и средневековой) Руси – остро дискутировался в отечественной литературе 1970–1980-х годов. В рецензии Ю.М. Лотмана и В.А. Успенского на книгу Д.С. Лихачева и А.М. Панченко “Смеховой мир древней Руси” (1976), в которой “смеховые” аспекты древнерусской книжности и культуры в целом рассматривались сквозь призму идей М.М. Бахтина о карнавальной культуре западноевропейского Средневековья и Ренессанса, были высказаны мысли о принципиальном отличии древнерусского смеха от обновляющего карнавального смеха ренессансной Европы¹. “Смех” Грозного был синхронен смеху Рабле, но опричный разгул содержательно был противоположен ренессансному карнавалу, он призван был разделять, а не объединять. “Праздничные” действия опричников, конечно, включали “фольклорный” антураж с ряжением (“машкары”), скоморошеством и т.п., но то был театр для одного актера: “праздник” проходил не на карнавальной площади, а в опричной Александровской слободе. Все это, естественно, не мешало Грозному обвинять своих противников в принадлежности к скоморошеству – “дудину племени”: новгородского архиепископа царь велел везти в Москву, посадив на кобылу задом наперед с волынкой в руках. “Скоморошество” царя, казалось бы, соответствует и еще один “архетипический” акт Грозного: отказ от царского титула и передача его служилому масимовскому царьку Симеону Бекбулатовичу напоминали карнавально-шутливую замену царя рабом или выборы шутовского царя во время Сатурналий или традиционных календарных праздников, описанных в знаменитом компендиуме Дж. Фрэзера “Золотая ветвь”. Сходство это чисто внешнее: символический акт Грозного определялся отнюдь не традициями и сроками календарного праздника, а политическими играми московского тирана.

Проблема исторических истоков – культурного образца для таких квазикарнавальных актов царя – не была определенно поставлена в книге о смеховой культуре древней Руси. В новое издание книги, вышедшее в 1984 г. и именовавшееся уже “Смех в древней Руси”, был включен раздел Н.В. Поньрко, посвященный собственно “народному” святочному и масленичному смеху и призванный подчеркнуть концепцию Д.С. Лихачева о народных истоках смеховых действий, у которых “не было зрителей – были только участники”². Основным местом работ, посвященных календарным “праздникам”³, давно стало утверждение о языческих – дохристианских – истоках

святочного колядования, масленицы, русальной недели, ночи на Купалу и т.п.⁴ Между тем сама Н.В. Поньрко справедливо заключала, что “народная обрядность святок во многом была продолжением церковной обрядности или ее травестией”⁵. Если эти истоки и можно увязывать с древнерусским “фольклором”, в том числе скоморошеством, то лишь с той его мало изученной составляющей, которая восходит к византийским традициям.

Я.Н. Любарский обратил внимание на сходство “карнавальных” действий Грозного (и Петра I) с характеристикой, которую дал византийскому императору Михаилу III (856–867) Константин Багрянородный в X в.⁶ Михаил якобы, как мим, устраивал потешные трапезы после бани, подражая в застолье самому Христу, своих сотрапезников, гнусных “сатиров”, наряжал в священнические ризы, их предводителя именовал патриархом, прочих одиннадцать – митрополитами, церковные песнопения велел сопровождать игрой на кифарах, издевался над самим патриархом Игнатием, отправляя ему навстречу своего ряженого, “нечестивца и язычника” и т.п.⁷ Конечно, есть основания усматривать в этих пассажах этикетное описание “антиповедения”, составленное политическим врагом Михаила (ср. сходное обвинение императора-иконоборца Константина Копронима за приверженности к “бесовскому празднику” – языческим брумалиям), но следует помнить, что сходным кощунственным образом ведут себя позднейшие русские самодержцы – Иван Грозный и Петр чье “антиповедение” невозможно просто списать на счет литературного этикета.

Правда, в Византии имело место и пародийное действие иной направленности: в Константинополе в 600 г. мим, восседавший на осле в чесночном венце, изображал императора Маврикия, а уличная его свита распевала песенку, высмеивающую частную жизнь императора. В.П. Даркевич приводит параллель из русского праздничного быта – известную челобитную, которую подал в 1666 г. тверской помещик Н.Б. Пушкин. На сырной неделе, доносил Пушкин, его крестьяне, выбрав из своей среды двух царей, ходили с ними по деревням и “всполохи чинили с знаменами, и с барабанами, и с ружьем”. Перед процессией несли варенец и сноп соломы на шесте – традиционные атрибуты масленичного праздника. Масленичное ряжение здесь явно подражало царским выходам XVII в.; народная культура вообще ориентирована на подражание высоким образцам – ср. “князя” (жениха), “княгиню” (невесту) и бояр традиционного русского свадебного обряда. Характерна, однако, сама серьезная и вполне “историческая” для русского XVII века реакция властей на доносы ряженные были обвинены в “самозванчестве”, “царям” отсекали пальцы на правой руке, прочих участников церемонии сослали с семьями в Сибирь⁸.

Очевидно, что суть этой византийской, а в более глубокой перспективе – античной, традиции с выборами “царя Сатурналий” и т.п., в древнерусской рецепции противоположна продолжающей ту же традицию “карнавальная” народная культура ренессансной Европы в понимании Бахтина. Здесь не народные “низы” подвергали осмеянию и “снижению” официальные верхи, а, напротив, социальные верхи демонстрировали свое самовластие и даже всевластие (на что однозначно указывали Лотман и Успенский, равно как и Лихачев), позволяя себе опричный маскарад, но пресекая всякие попытки “карнавализации” снизу.

Столь же серьезным было и упомянутое ритуальное поругание новгородского архиепископа Пимена при Грозном: оно также имело очевидный византийских образец – задом наперед на ослов сажали узурпаторов и мятежников. Происхождение этого ритуала на Руси вызвало, однако, некоторую дискуссию. Дело в том, что впервые он описан во всех подробностях в связи с расправой над еретиками-“жидовствующими” в 1490 г. Другой новгородский архиепископ, Геннадий (не предполагавший судьбы своего преемника на новгородской кафедре), велел посадить их на коней задом наперед, в острях берестяных колпаках в надписью “се сатанино воинство”, с тем, чтобы они смотрели “на запад”, видя уготованные им адские муки. Исследовавший движение “жидовствующих” Я.С. Лурье осторожно предполагал, что режиссер этого действия Геннадий мог опираться не на собственную “мстительную изобретательность”, а на испанский образец⁹, тем более что архиепископ сам указывал на этот образец – действия “шпанского короля” по искоренению ереси. Лихачев считал, что Геннадий, напротив, разоблачал еретиков вполне “древнерусским” способом¹⁰. Очевидной представляется правота Лурье: используя “подручные материалы” (бересту и т.п.), Геннадий воспроизводил ритуал инквизиции, тем более что и он был направлен против “жидовствующих” – насильственно крещенных евреев, сохранявших тайно иудаизм. Это заставляет обратить внимание на восприятие древнерусской “официальной” культурой не только византийских, но и конфессионально чуждых “латинских” традиций.

В связи с этим восприятием нельзя не коснуться центральной фигуры русских средневековых празднеств – скомороха, которую традиционно рассматривают в качестве исторического предтечи “карнавальных действий” (в том числе в отношении архиепископа Пимена): ей посвящена не одна монография, но она остается во многом загадочной. Прежде всего неясно происхождение самого слова “скоморох” – ясно, что оно неславянское, но греческие, западноевропейские и даже арабские этимологии ненадежны¹¹. Впервые скоморохи упомянуты в Начальной летописи – Повести временных лет под 1068 г.: “Но сими дьявол лстить и другими нравы, всячьскими лес-

тьми пребавляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гуслими и русльи. Видим бо игрища утолочена, и людей много множество на них яко упихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленного дела, а церкви стоять (пусты. – В.П.)”¹². Эта характеристика родной “праздничной” культуры, данная монахом-летописцем, многократно повторяется в церковных поучениях и постановлениях, включая составленный при Грозном (1551) “Стоглав”: “Тоже правило шестьдесят второе (Вселенского собора. – В.П.), коленды и в тай-врумалия, Эллинским и Греческим языком глаголется, еже ест первые дние коеждо месяца ... празнование велие и торжественое сотворяюще, игrania многая содевашея по Эллинскому обычаю Отмечает и запрещает, сиче же и женская в народех плясания, яко срамна суца, и на смех и на блуд воставляюще многи такожде и мужем и отроком, женским одеянием не украшатися ... ни женам в мужские одеяния облачатися Також неподобны одеяний и песней, и плясцов и скоморохов; и всякого козлогласования и баснословия их не творити. Егда же вино топчут, или егда вино в сосуды преливают, или кое питие испивают, гласования и вопли творят неразумнии, по древнему обычаю, Эллинския прелести, Эллинскаго бога Диониса, пьянству учителя призывают...”¹³

Очевидно, что перечисленные действия не имеют прямого отношения к собственно древнерусской традиции. Источник этих запретов и для западного латинского, и для восточного греческого христианства – решения святоотеческого VI Вселенского собора (Константинополь, 680 г.). Словом “скоморох” здесь переводится греческое “мим”. Но столь же очевидно, что запреты эти не соблюдались ни в Византии, ни на Руси: общим памятником сохранения античных традиций оказываются среди прочего светские мотивы в росписи кафедрального Софийского собора в Киеве (XI в.), отражающие императорский (княжеский) быт: ипподром, бой воина с ряженным, охота на медведя и музыканты (иногда без особых оснований именуемые скоморохами) – предмет церковных обличений. Конечно, эти сцены были маргинальными, украшали лестницу, ведущую на хоры, где размещалось княжеское семейство, но это внешнее “опричное пространство и создавало ту внецерковную культуру, которую вслед за древнерусскими книжниками, воспринимают иногда (вслед за Б.А. Рыбаковым и др.) как “языческую”. Эта внецерковная культура была на Руси (в отличие от Византии, сохранявшей античные бытовые традиции) княжеской (царской), но она становилась образцом для народных действий. Механизм передачи этого образца описан как раз в связи со скоморохами, которые допускались до участия в церковном театрализованном представлении – “Пещном действе”. Дж. Флетчер (1591) свидетельствовал о том, как ряженным “халдеям разрешалось в течение 12 дней, на святки, бегать по городу, “дела

решше смешные штуки, чтобы оживить обряд (пещного действа. – II П.), совершаемый епископом”¹⁴.

Исследователи склонны сближать эту традицию святок с карнавальными празднествами Европы, подчеркивая терпимость к святошным обрядам официальных верхов¹⁵. Но далее терпимости дело шло мало: Адам Олеарий писал, что “халдеи во время своего бегания считались язычниками и нечистыми; полагали даже, что если бы они в это время умерли, то были бы прокляты. Поэтому в день святого Крещения, во время всеобщего освящения, их вновь крестили, чтобы смыть с них эту безбожную нечистоту и вновь соединить их с церковью”¹⁶. Скоморохи, как и все принимавшие участие в ряжении, должны были смыть с себя грехи в крещенской проруби¹⁷. Более того, в популярных на Руси “Пандектах” Никона Черногорца, говорилось: “Сице рекомы каланды (ср. коляда. – В.П.) и рекомыя воны (жертвы, обеты, лат. *votum*. – В.П.) и рекомая роусалия¹⁸ и сакс [первый] день марта месяца творимое тържьство по единому каждо от верных жития отъяти хощем, нъ и еще и жен градных писания яко бещьстных и многу пагоубоу и пакость творити мотущих, сии сбор всех сих, неже подобная игры творящая, и оубо аще клирицы суть, сих измещеть, простыца же отлоучаеть”¹⁹. Церковное отлучение грозило не только клирикам и “простецам”. Здесь не могло быть и речи о “шутниках” или даже “скоморохах Господних” (*joculatores Domini*), как именовали себя францисканцы, в *Parodia sacra* и об участии официальной церкви в “бесовских” играх, где каноники могли участвовать в пародийном отпевании карнавальных чучел²⁰.

Тем не менее подобного рода игрища – конечно, без участия шута – распространялись на Руси в середине XVII в., и это были уже не просто традиционные календарные действия, на эллинскую, языческую природу которых не уставали ссылаться церковники. В черниговской рукописи Алексею Михайловичу (1651 г.) вяземский иконописец Григорий доносил, что во время святок в Вязьме справляли “игрища разные и мерзкие..., на коих святых нарицают, и монастыри делают, пархимарита, и келаря, и старцов нарицают”²¹. Здесь святочный обряд действительно напоминает *Parodia sacra*, и в текстах второй половины XVII–XVIII в., вроде “Службы кабаку”, можно усмотреть параллель этой пародии (тем более что “Служба” была популярна как раз в среде низшего духовенства). Д.С. Лихачев показал, что “Служба кабаку”, где кабак изображается, как церковь, пародировала не столько саму церковь, сколько богослужбные – и учительные – тексты²². Однако и в XVIII в. “Служба кабаку” воспринималась как кощунство и богохульство, требовавшее судебного разбирательства²³. Лишь в последней трети XVIII в., при Екатерине II, Синод опровергает утверждения Тихона Задонского о незаконности

народного празднования масленицы, ссылаясь уже на законы “регулярного государства”: “последняя сырная неделя дни учинены о всяких и каторжных работ свободными”²⁴.

Практически все исследователи согласны с тем, что появление пародийных текстов вроде “Службы кабаку” связано с воздействием “западнорусской” и через нее польской, “латынской”, культуры на культуру древнерусскую, точнее – на культуру России XVII в. уже порывавшей со средневековыми ригористическими традициями. Недаром и ряжение, и, особенно, маски (“наличники”) увязываются в русской традиции с обычаями, “якоже в странах Латинских зло обыкова творят” (Номоканон, Москва, 1639), а скоморохи также оказываются одетыми в “латынскую” одежду и развлекают, по царскому указу, “немецких послов” (причем особую роль здесь играют именно белорусские скоморохи)²⁵. Недаром ревнитель староверы протопоп Аввакум сетовал о христианине, который “в день воскресной прибежит во церковь помолити Бога и труды своя освятити: ано и послушать нечево – по латыне поют, плясавицы скоморошьи!”²⁶

Для старовера церковная реформа увязывалась с иноверием – латынством и кощунством – скоморошеством. Первый русский реформатор, Иван Грозный отыскивал символические формы, в которые облекалась опричина, среди “кромешных” традиций, в том числе “латынских”, в частности польских, откуда явно заимствовано его “машкарство”²⁷. Еще более активно эти, уже ставшие почти традиционными в XVII в. европейские формы, использует Петр.

Данные инновации российских властей вряд ли можно связывать с народной “смеховой” культурой: скорее, напротив, народная культура подражала этим новым формам.

¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. События последующих лет в том числе и в отечественной культурологии, создали впечатление, не вполне точное с нашей точки зрения, что сама проблема, поставленная в рецензии Лотмана и Успенского, “забыта” (ср. Серман И.З. Природа смеха по Лихачеву // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. LIV. С. 16). Данная заметка призвана еще раз обратить внимание на историческую специфику древнерусской “смеховой культуры”.

² Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в древней Руси. Л., 1984. С. 6.

³ Термин “праздник” приходится заключать в кавычки, ибо в собственно русской традиции он означает не столько время освобождения от повседневного труда, сколько время строгих и достаточно тягостных для крестьянского хозяйства запретов на определенные виды работ в определенные дни. См.: Толстая С.М. Праздник // Славянские древности. М., 2004. Т. 3а

- ¹ См. из последних работ: *Котлярчук А.С.* Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII вв. СПб., 2001.
- ² *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В.* Указ. соч. С. 156.
- ³ *Товарский Я.Н.* Царь-мим // *Византия и Русь.* М., 1989. Ср.: *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994. С. 80–82.
- ⁴ Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. СПб., 1992. С. 86–87, 104–105.
- ⁵ Ср. *Даркевич В.П.* Народная культура средневековья. М., 1988. С. 164; *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // *Художественный язык средневековья.* М., 1982. С. 208–209.
- ⁶ *Калаикова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 130.
- ⁷ *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В.* Указ. соч. С. 16.
- ⁸ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. III. С. 648–649.
- ⁹ Повесьть временных лет: Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 74.
- ¹⁰ Стоглав. СПб., 1997. Ст. 93.
- ¹¹ *Флетчер Дж.* О Русском государстве. М., 2002. С. 149–150.
- ¹² *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В.* Указ. соч.
- ¹³ *Степурин Адам.* Описание путешествия в Московию. М., 1996. С. 295.
- ¹⁴ *Котлярчук А.С.* Указ. соч. С. 154–156.
- ¹⁵ В греческом оригинале речь идет о брумалиях/врумалиях – празднестве в честь Диониса-Бромия: Кормчая 1284 г. сохраняет оригинальный термин с комментарием: “Да отвержена боудоуть от верных жития вота и врумалия и каланьди и плясанья, иже на поч(сть) б(о)м (совершают на почесть языческим богам. – В.П.) (...) Каланди соуть первии в м(с)ци днье, в них же обычаи бе и елином творити жертвы и вота же, и вроумалия, и елиньстии бехоу праз(д)ници, Вроум бо порекл есть”. См.: *Словарь древнерусского языка.* М., 1988. Т. 1. С. 499.
- ¹⁶ *Максимович К.А.* Панденты Николая Чудотворца. М., 1998. С. 133. Ср. тексты поучений против русалий и скоморошеских игр: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889. Вып. 11–17. С. 278 и след. Показательно при этом, что указ короля Яна III (1695) предупреждал горожан Пинска и Турова об ответственности за уклонение от обычая колядования, ибо “колядующим” – собирающим подношения, был сам епископ См.: *Котлярчук А.С.* Указ. соч. С. 192.
- ¹⁷ Ср.: *Гуревич А.Я.* Праздник, календарный обряд и обычай в странах зарубежной Европы // *Советская этнография.* 1985. № 3.
- ¹⁸ *Даркевич В.П.* Указ. соч. С. 167.
- ¹⁹ *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В.* Указ. соч. С. 20.
- ²⁰ *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003. С. 225 и след. И.З. Серман (Указ. соч.) полагает при этом, что мотив “кабака” основывался на исторической традиции – введенной в XVII в. государственной монополии на спиртное, приведшей к повальному пьянству. Так или иначе, пародийная рефлексия была связана с актуальными культурными проблемами и веяниями и не сводилась к фольклорному ритуализму.

- 24 Покровский Н.Н. Документы XVIII в. об отношении синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108.
- 25 Ср.: Котлярчук А.С. Указ. соч. С. 30–33, 193. Естественно, “иновери скоморохов предполагало иноземную одежду: ср. упоминаемого в Прологе “срачина (сарацина) родом в скоморошьсте одежде” (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1999. Т. 24. С. 226).
- 26 Житие протопопа Аввакума, написанное им самим, и другие его сочинения. М., 1960. С. 140.
- 27 Андрей Курбский, описавший в своей “Истории о великом князе Московском” знаменитый эпизод, когда Грозный, “упившись, начал искоморохами в машкарах плесати” и захотел приложить “машкару” к лицу Михайлы Репнина, попрекавшего “христианского царя” в неблагочестивом поведении (Библиотека литературы древней Руси. СПб., 2001. Т. 1 С. 414) не преминул упрекнуть и польского короля в предпочтении “приспешренных мошкар” государственным заботам (Там же. С. 380). Нельзя не вспомнить в связи с этим слов В.О. Ключевского о “первых проводниках западного влияния” на Руси: “Между старой Московской Русью Западной Европой лежала страна славянская, но католическая – Польша. Церковное родство и географическое соседство связали ее с роман-германской Европой, а раннее и несдержанное развитие крепостного права в связи с политической свободой высших классов сделало польски дворянство праздной и восприимчивой почвой для западного образованья; но особенности страны и национального характера сообщили своеобразный местный пошиб заимствованной культуре. Замкнутая в кругу одного сословия, пользовавшегося исключительным господством в государстве, она воспитывала живое и веселое, но узкое и распущенное мирозерцание. Эта Польша и была первой передатчицей духовного влияния Западной Европы на Русь” См.: Ключевский В.О. Соч. в 9 томах. М. 1988. Т. III. С. 258–259.