

# ОДИССЕЙ



2009

**Путешествие как историко-культурный феномен**

**Время и exempla**

**Средневековые визионеры  
и визионерская литература**

**Террор Ивана Грозного  
в культурно-символической  
интерпретации**

**НАУКА**

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
ОЕ-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор  
А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО, И.Г. ГАЛКОВА,  
И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА,  
К.А. ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (составитель и зам. главного редактора),  
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА, Л.П. РЕПИНА,  
А.В. ТОЛСТИКОВ (ответственный секретарь), П.Ю. УВАРОВ,  
Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,  
Вяч. Вс. ИВАНОВ,  
Жак Ле ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,  
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук И.Г. КОНОВАЛОВА,  
доктор исторических наук С.И. ДАНЧЕНКО

**Одиссей : человек в истории /** Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 1989–.

**2009** : Путешествие как историко-культурный феномен / [гл. ред. А.О. Чубарьян]. – 2010. – 000 с. – ISBN 978-5-02-037586-4.

Главная тема выпуска – феномен путешествий в разных культурах, его роль в социальной, интеллектуальной, религиозной и других сферах жизни. Представлены материалы о разных типах путешествий (паломничество, миссия, исследовательское путешествие), охватывающие период от античности до XX века. Обсуждаются вопросы межкультурных коммуникаций в ходе путешествия, статуса и образа путешественника в разных культурах, семантики и поэтики рассказов о путешествиях. Также в сборнике представлены статьи о времени в средневековых проповеднических притчах (exempla). Для историков, историков культуры, студентов, специалистов-гуманитариев и более широкого круга читателей. О средневековых представлениях о страшном суде и другие материалы. Публикуются рецензии на новые издания по истории, вышедшие в России и за рубежом.

Для историков, историков культуры, студентов, специалистов в области гуманитарного знания и более широкой аудитории.

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-037586-4

- © Институт всеобщей истории РАН, 2010
- © Лучицкая С.И., составление, 2010
- © Коллектив авторов, 2010
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания, 2010)
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПУТЕШЕСТВИЕ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕР

*А.В. Толстиков, О.Е. Кошелева*

НОМО VIATOR.....

*А.В. Подосинов*

ПУТЕШЕСТВИЕ ПО АНТИЧНОЙ ОЙКУМЕНЕ: О ПРИНЦИПАХ ОРГАНИЗАЦИИ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ В “ХОРОГРАФИИ” ПОМПОНИЯ МЕЛЫ .....

*Ф.Д. Прокофьев*

PEREGRINATIO В ОКЕАНЕ: АЛЛЕГОРИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ В “ПЛАВАНИИ СВЯТОГО БРЕНДАНА” .....

*Т.Н. Джаксон*

ХОЛЬМГАРДСФАРИ, ИЛИ ТУДА И ОБРАТНО .....

*С.И. Лучичкая*

ПУТЕШЕСТВИЕ В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ В XII–XIII вв.: ОЧЕРК ИСТОРИИ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ .....

*О.И. Тогоева*

ПУТЕШЕСТВИЕ КАК МИССИЯ В ЭПОПЕЕ ЖАННЫХ Д’АРК.....

*А.А. Пименова*

ПУТЕШЕСТВЕННИК, “ФИЛОСОФЫ” И “ДОБРЫЕ ДИКАРИ”: ЭКСПЕДИЦИЯ Ж.-Ф. ДЕ ЛАПЕРУЗА, 1785–1788 гг. ....

*С.Е. Федоров*

“УВИДЕТЬ ПАРИЖ И...”: ПУТЕВВЫЕ ЗАМЕТКИ ЮНОГО АНГЛИЧАНИНА .....

*А.В. Лазарев*

ПАРИЖ ИНОСТРАНЦЕВ ЭПОХИ ARS ARODEMICA (1570–1670).....

*М.В. Лескинен*

ПУТЕШЕСТВИЕ ПО РОДНОЙ СТРАНЕ: ОПИСАНИЕ КАК СПОСОБ НАЦИОНАЛЬНОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ. ФИНЛЯНДИЯ И ФИННЫ В ИЗОБРАЖЕНИИ З. ТОПЕЛИУСА .....

*Г.П. Мельников*

“ИЗ ЧЕХИИ АЖ НА КРАЙ СВЕТА”: ГЛОБАЛЬНЫЕ ИНТЕНЦИИ МАЛОГО НАРОДА .....

*К.А. Левинсон*

ОБ ОДНОЙ ВЫПАВШЕЙ СТРАНИЦЕ ЧЕЛЮСКИНСКОЙ ЭПОПЕИ..

*А.В. Толстиков*

ИСПЫТАНИЕ ТЕРПЕНИЯ: ПОЭТИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ЗЛОКЛЮЧЕ-  
НИЙ ШВЕДСКОГО ПОСОЛЬСТВА В РОССИИ СЕРЕДИНЫ XVI в...

### ИСТОРИК И ВРЕМЯ

ПИСЬМО В.Я. ПРОППА И.П. ЕРЕМИНУ О “ПОВЕСТИ ВРЕМЕН-  
НЫХ ЛЕТ” (*Предисловие и публикация Б.С. Кагановича*).....

О ТРАДИЦИОНАЛИЗМЕ. ДОКЛАД Н.А. СИДОРОВОЙ НА ЗАСЕ-  
ДАНИИ СЕКТОРА ИСТОРИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ В ИНСТИТУТЕ  
ИСТОРИИ АН СССР, 1949 г. (*Предисловие и публикация А.Р. Горяинова*) ..

*И.Г. Галкова*

СОН РАЗУМА.....

*Ю.П. Зарецкий*

С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТУЗЕМЦА .....

*К.А. Левинсон*

ПОЧЕМУ Я НЕ КОММЕНТАТОР.....

*И.Г. Галкова*

О ТУЗЕМНОМ НАСЛЕДСТВЕ.....

*О.Е. Кошелева*

ДОКЛАД Н.А. СИДОРОВОЙ И ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА РОССИЙ-  
СКОГО.....

### РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*Ж.-К. Шмитт*

ЕХЕМРЛА И ВРЕМЯ (*перевод с французского И.Г. Галковой*).....

*М.РН Майзульс*

РЕАЛЬНОСТЬ СИМВОЛА И СИМВОЛ РЕАЛЬНОСТИ В ВИЗИОНЕР-  
СКОМ ОПЫТЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ .....

### РЕЦЕНЗИИ

*К.Ю. Ерусалимский*

МЕЖДУ КАНОНИЗИРОВАННЫМИ И ДЕМОНИЗИРОВАННЫМИ:  
ТЕРРОР ИВАНА ГРОЗНОГО В КУЛЬТУРНО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ  
ИНТЕРПРЕТАЦИИ (*рассуждения над книгой А.А. Булычева*)

---

|   |  |
|---|--|
| <i>Булычёв А.А.</i> Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005.....                           |  |
| <i>С.И. Лучицкая</i>  |  |
| “ОЧИСТИТЕЛЬНЫЙ ОГОНЬ” В СРЕДНЕВЕКОВОМ НЕМЕЦКОМ ИСКУССТВЕ.....   |  |
| <i>Вегман С.</i> На пути к небу. “Очистительный огонь” в немецком средневековом искусстве. Кёльн; Веймар; Вена, 2003.....                       |  |
| <i>С.И. Лучицкая</i>  |  |
| СЛОВО-ОБРАЗ-ТЕКСТ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ .....  |  |
| <i>Кургиманн М.</i> Слово-образ-текст. Исследования о медиальности в высокое Средневековье и раннее Новое время. Баден-Баден, 2006–2007. Т. 1–2 |  |
| <i>М.Ю. Парамонова</i>  |  |
| НОВАЯ ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ, НАПИСАННАЯ ИСТОРИКОМ ЭПОХИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ .....  |  |
| <i>Боргольте М.</i> Христиане, иудеи и мусульмане. Наследие Античности и подъем Запада. 300–1400 гг. Мюнхен, 2006.....                          |  |
| SUMMARIES.....  |  |
| ИСТОЧНИКИ ИЛЛЮСТРАЦИЙ .....   |  |

## CONTENTS

### TRAVEL AS CULTURAL AND HISTORICAL PHENOMENON

*A.V. Tolstikov, O.Ye. Kosheleva*

HOMO VIATOR .....

*A.V. Podossinov*

TRAVELLING THE ANCIENT ECUMENE: THE STRUCTURE  
PRINCIPLES OF GEOGRAPHICAL DESCRIPTION IN POMPONIOUS  
MELA'S *DE CHOROGRAPHIA*.....

*F.V. Prokofiev*

ALLEGORY AND REALITY IN *NAVIGATIO SANCTI BRENDANI*.....

*T.N. Jackson*

THE TRAVEL FORMULA' OF ICELANDIC SAGAS.....

*S.I. Luchitskaya*

TRAVELLING TO THE HOLY LAND IN THE TWELFTH AND  
THIRTEENTH CENTURIES: A STUDY IN THE HISTORY  
OF EVERYDAY LIFE .....

*C.I. Togoeva*

TRAVEL AS MISSION IN THE JOAN OF ARC EPIC .....

*L.A. Pimenova*

THE TRAVELER, THE 'PHILOSOPHERS' AND THE 'GOOD SAVAGES':  
JEAN-FRANÇOIS DE LA PÉROUSE'S EXPEDITION OF 1785–1788....

*S.Ye. Fyodorov*

"TO SEE PARIS AND...": A YOUNG ENGLISHMAN'S TRAVEL  
DIARY.....

*A.B. Lazarev*

PARIS AS VIEWED BY FOREIGNERS IN THE TIME OF *ARS*  
*APODEMICA* (1570–1640) .....

*M.V. Leskinen*

TRAVELLING THROUGH ONE'S OWN HOME COUNTRY:  
DESCRIPTION AS A MEANS OF REPRESENTING THE NATION.  
FINLAND AND THE FINNS AS DEPICTED BY ZACHARIAS  
TOPELIUS .....

*G.P. Melnikov*

'FROM BOHEMIA TO THE ENDS OF THE EARTH'? A SMALL  
NATION'S GLOBAL INTENTIONS.....

*K.A. Levinson*

A LOST PAGE OF THE *CHELYUSKIN* EPIC .....

*A.V. Tolstikov*

A TEST OF PATIENCE: A POETICAL DESCRIPTION OF THE  
TRIBUTATIONS SUFFERED BY A MID-SEVENTEENTH CENTURY  
SWEDISH EMBASSY TO RUSSIA .....

#### HISTORIAN AND TIME

VLADIMIR PROPP'S LETTER TO IGOR YEREMIN (*B.S. Kaganovich's  
publication*) .....

ON TRADITIONALISM. PAPER PRESENTED BY NINA SIDOROVA  
AT A MEETING OF THE DEPARTMENT OF THE HISTORY OF THE  
MIDDLE AGES, INSTITUTE OF HISTORY, ACADEMY OF SCIENCES  
OF THE USSR, IN 1949 (*Publication and introduction by A.N. Gorvainov*)

*I.G. Galkova*

THE SLEEP OF REASON .....

*Yu.P. Zaretskiy*

FROM THE NATIVE POINT OF VIEW.....

*K.A. Levinson*

WHY I AM NOT TO COMMENT ON THIS .....

*I.G. Galkova*

ON NATIVE HERITAGE .....

*O.Ye. Kosheleva*

NINA SIDOROVA'S PAPER AND THE HISTORY OF THE RUSSIAN  
STATE.....

#### THE RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES

*J.-C. Schmitt*

*EXEMPLA* AND TIME.....

*M.R. Maizuls*

THE REALITY OF SYMBOL AND THE SYMBOL OF REALITY  
IN THE VISIONARY EXPERIENCE OF THE MIDDLE AGES .....

#### REVIEWS

*K.Yu. Yerusalimskiy*

---

CANONIZED OR DEMONIZED: IVAN THE TERRIBLE'S TERROR  
AS INTERPRETED IN TERMS OF CULTURAL SYMBOLS .....

*Bulychov A.A.* Between saints and demons. Notes on the postmortem fate  
of persons persecuted by Ivan the Terrible. Moscow, 2005.....

*S.I. Luchitskaya*

'THE PURIFYING FIRE' IN GERMAN ART

*Wegmann S.* Auf dem Wee zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst  
des Mittelalters. Köln – Weimar; Wien, 2003 .....

*S.I. Luchitskaya*

WORD–IMAGE–TEXT IN THE MEDIEVAL CULTURE

*Curschmann M.* Wort–Bild–Text. Studien zur Medialität des Literarischen  
in Hochmittelalter und früher Neuzeit. 2. Bde. Baden-Baden, 2006–2007 .....

*M.Yu. Paramonova*

A HISTORY OF THE MIDDLE AGES WRITTEN BY A GLOBALIZATION  
ERA HISTORIAN .....

*Borgolte M.* Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und  
der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 nach Christus. München, 2006 .....

SUMMARIES.....

SOURCES OF ILLUSTRATIONS.....



## РЕЦЕНЗИИ

---

*К.Ю. Ерусалимский*

МЕЖДУ  
КАНОНИЗИРОВАННЫМИ  
И ДЕМОНИЗИРОВАННЫМИ:  
ТЕРРОР ИВАНА ГРОЗНОГО  
В КУЛЬТУРНО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ  
(рассуждения над книгой А.А. Булычёва)

***Булычёв А.А. Между светлыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных Ивана Грозного. М.: Знак, 2005. 304 с. (Studia historica)<sup>1</sup>.***

Средневековье и раннее Новое время русских земель и московской России только обретают антропологическое измерение. И процесс этот затруднен то ли из-за скудости источников, так сказать, культурно-антропологического ряда, то ли, как кому-то кажется, из-за несовместимости “западного” понятийного аппарата и “русских” исторических реалий. Или просто потому, что цивилизационные типологии вроде созданной в эпоху Ренессанса трехчастной периодизации мировой истории применительно к истории России нарушены, смещены, и тем самым затруднена социально-культурная типология как таковая. Не имея согласия в отношении *longue-durée*, исследователи лишены и тех неудобств, которые сослужили западной исторической науке добрую службу, подарив ей микроисторию, новую биографическую историю, историю повседневности и т.д. На фоне этих сомнений появление книги, которая задает российскому XVI веку культурно-антропологические вопросы и предлагает исследовать их соответствующим инструментарием, само по себе должно приветствоваться как чрезвычайно интересное и значимое событие<sup>2</sup>. Книга А.А. Булычёва обладает тем очевидным достоинством, что это провокационный опыт интерпретации российского политического и народного террора с точки зрения, близкой к *cultural studies*. Причем, как водится, эта провокация не только дополняет предшествующую исследовательскую практику, но в известном смысле претендует на ее место, предлагая поиск более состоятельных интерпретаций. Вни-

мание автора, как свидетельствует подзаголовок книги, сосредоточено на “посмертной судьбе опальных Ивана Грозного”. Впрочем, теме “посмертной судьбы” посвящена не самая объемистая в книге первая часть, значение которой, конечно, трудно переоценить в связи с традиционно глубоким научным и популярным интересом к теме казней Ивана Грозного.

Культурные импликации “вечного” поминовения жертв царского террора не вызвали интереса в исследовательской практике, но для этого до недавнего времени не существовало теоретических предпосылок. На основе синодиков опальных историки, начиная с Н.М. Карамзина и Н.Г. Устрялова, задаются вопросами о причинах казней отдельных лиц, семей, придворных групп, кланов, о порядке фиксации жертв террора. Культурное качество синодиков как части поминальной практики и соответствующего ей самосознания человека открылось, когда, во многом благодаря работам Л. Штайндорфа, был явлен сам по себе историко-культурный аспект исследований древнерусского поминания. Его монография, вызвавшая в целом незначительный отклик в России, полагает рубеж в изучении древнерусских и российских поминальных традиций<sup>3</sup>.

Концепция Штайндорфа может быть вкратце представлена следующим образом<sup>4</sup>. Поминальная культура охватывает как живых (Kommemotierenden), так и усопших (Kommemotierten), впрочем, если последнюю группу составляют все поминаемые, то в нее входят и живые. При этом ритуализованная и овеществленная память – *memoria* – служит регулятором загробного спасения и, опосредованно, способом социализации, а для страны в целом – показателем ее цивилизационной причастности<sup>5</sup>. Русские земли являются частью “византийской республики” и *Slavia orthodoxa* и наследуют, прежде всего, духовным традициям византийского христианства в его славянской версии. Поминальная культура русского православия была сформирована задолго до христианизации Руси и претерпела изменения в периоды крупных церковных реформ, но также под влиянием “народной религиозности”. Исследователь принимает во внимание как концепцию, согласно которой *culture cléricale* представляет собой тип религиозной ментальности, отличный от *tradition folklorique* (Ж. Ле Гофф), так и идею о “продолжительной дихотомии” христианства и язычества, *двоеверии* как воплощении народной религиозности, народного христианства (Е.Е. Голубинский). Ссылки на этнографические работы в этой области показывают, что Штайндорф признает легитимность этой проблематики применительно к своей теме. Впрочем, название раздела *Православие в повседневности* заключено

исследователем в кавычки. Последующий анализ “бытового православия” строится на сравнении “письменных” источников с “этнографическими”<sup>6</sup>.

Богослужбное помявание восприняло на Руси ряд отличий восточной церкви от западной. Одно из них – соучастие в литургии всех верных, отсутствие индивидуальной заупокойной мессы. Поминальная инфраструктура была весьма обширна. Она складывалась в XV–XVII из литургической молитвы (литии, обедни, пятничная служба за *приливок по усопших*, канон об усопших на субботней заутрене, родительские субботы, сорокоуст), поминальных дней в церковном календаре (масленица, суббота мясопустной недели перед Великим постом, радуница, семик, вселенская суббота, кормная суббота, святки), поминок, а также комплекса текстов (точнее говоря, списков имен и взносов за поминовение – “кормов”), среди которых воплощением “книг животных” Страшного Суда были синодики. Синодик Православия берет начало в 843 г., когда на исходе противостояния между иконопочитателями и иконоборцами были обобщены для поминальных целей все борцы и мученики за веру. Более древними являются диптихи, появившиеся в конце IV в. в трех версиях – епископские, живых и мертвых. Они упоминаются в русских летописях с 1108 г. и получают особое развитие во второй половине XIV – начале XV в. Из содержания синодики рукописей, по подсчетам И.В. Дергачёвой, лишь 3% относятся к XV–XVI вв., 70% – к XVII–XVIII вв. и оставшиеся 27% к двум последующим столетиям<sup>7</sup>.

Ко времени правления Ивана Грозного сложилась форма синодика, сочетавшая список имен и поучения (в конце XV – начале XVI в.), усовершенствовалось поминовение в пасхальном цикле (на Стоглаве были предприняты меры, направленные против народных ритуалов страстного четверга, радуницы, вселенской субботы). Идея преемственности между Киевским и Московским периодом в цепи наследования не столь бесконфликтна, как ее выражали московские книжники XVI в., и, без сомнения, очень значима для московской культуры, в том числе для поминальной: синодики XVI–XVIII вв. открываются списком князей киевской эпохи. В московской Руси поминальная запись стала символическим капиталом и предметом самой настоящей торговли. Говоря о причинах создания так называемого *Синодика опальных*, Штайндорф принимает во внимание как сложившиеся поминальные традиции, так и более случайные обстоятельства – поражение Ивана IV в Ливонской войне и семейную драму, закончившуюся 19 ноября 1581 г. смертью царевича Ивана Ивановича. В связи с этими обстоятельствами “царь вспомнил о многочисленных жертвах,

которые из-за организованного им преследования умерли плохой смертью без покаяния и остались без предписанных форм поминального культа”<sup>8</sup>.

Исследование А.А. Булычёва как в гипотезах, так и в системе аргументации, отчасти развивает концепцию Л. Штайндорфа. Прежде всего, автор “Святых и демонов” признает, что церковное поминание является путеводителем в глубинные ментальные структуры московского общества XVI в. Как и Штайндорф, Булычев изучает как христианские, так и языческие подтексты “бытового православия”, черпая аргументы (помимо прочего) из церковной истории и этнографической исследовательской литературы. Наконец, объектом для интерпретаций в “Святых и демонах” выступают синодики опальных – очень сложный, многослойный компилятивный источник. Как считает А.А. Булычёв, отдельно существовало несколько отличных друг от друга протографов Поминальника 1583 г., причем единого перечня жертв правительственного террора не было создано “из-за его очевидной непригодности для богослужебного поминания” (с. 12). Впрочем, употребив текстологическое понятие, А.А. Булычёв не поясняет, как именно им было выведено из известных автору списков “существование отличных друг от друга протографов”. Неясным остается и то, полагает ли исследователь, что все же один протограф был создан и оказался “непригоден”, или с самого момента введения поминания опальных списков было более одного.

Согласно предложенной в книге идее, на царя в принятии им решения о создании синодика опальных повлияло особым образом осознанное убийство царевича Ивана в ноябре 1581 г. и последовавшие за ним государственные коллизии. Вот на эту-то связь между убийством царевича Ивана и введением синодика опальных и нацелено инновационное острие “Заметок”. Попробуем последовать за логикой автора. “Дело в том, – начинает свое рассуждение А.А. Булычёв, – что в глазах средневекового москвитянина неестественная насильственная кончина Ивана Ивановича в молодом возрасте выглядела и соблазнительной, и нечистой” (с. 14). Убийство царевича ранее положенного ему срока, “по широко распространенному среди восточных славян убеждению”, обрекало его не на “тот свет”, а на загробные страдания в качестве “заложного” покойника. Само понятие “заложного” мертвеца введено в науку Д.К. Зелениным, показавшим, что в диалектах Вятской губернии этим словом обозначались умершие внезапной смертью и похороненные на земной поверхности под колыями, ветками, досками и т.д. Источники относятся ко второй половине XIX–XX в.<sup>9</sup> Штайндорф приводит ссылки на изыскания Зеленина и упоми-

нает слово, ставшее центральным для интерпретаций Булычёва. Впрочем, в работе немецкого исследователя не обсуждается вопрос о том, как “народная” традиция связана с “церковной”, так что без решения остается и то, насколько церковная (восстановленная Штайндорфом на обширном комплексе византийских и древнерусских источников) и народная (изученная этнографами) традиции являются результатом расхождения между современными концепциями религиозности.

В каком-то смысле эта проблема сглаживается за счет физической плотности и артефактной идентичности *memoria* – канонических и светских предписаний, поименных списков, захоронений, надгробий, храмов-однодневок, вкладов и т.д. Каждый подобный объект может обладать своей “социальной энергией” и воплощать свойственные ему формы памяти и религиозности. Тем труднее задача выявления ментальных структур на примере лишь одного объекта *memoria*, каковым служит в “Святых и демонах” синодик опальных Ивана Грозного. При чтении этой книги возникает ощущение, что все трудности были преодолены еще до анализа. Не беремся оценивать логические аспекты определения христианства и язычества в концепции А.А. Булычёва, отметим все же, что читателю предстоит самому решать для себя, где проводить границу между ними, когда он встречается, например, такое утверждение: «По сугубо языческим представлениям о “заложных” покойниках, любой способ казни, насильственно прерывавшей жизнь человека, превращал его в отверженного inferнального мертвеца, недостойного правильного христианского погребения в освященной земле кладбища» (с. 205, примеч. 160. Курсив А.А. Булычёва. – К.Е.). Автор приводит множество фольклорных, этнографических, диалектологических выкладок о демонах, мертвецах и прочих inferнальных существах, выявляемых из записей XIX и XX в., из “народных песен”, а подчас из априорных суждений. Именно априорные суждения призваны связать данные выкладки с интерпретируемым деянием Ивана Грозного: во-первых, по мысли автора, царь “до последнего дня жизни оставался крайне суеверным человеком, полагавшим одинаково спасительным для себя и задравные молитвы православных иноков, и обереговую ворожбу ведунов”; во-вторых, согласно И. Таубе и Э. Крузе, царь «не только был прекрасно информирован о существовании нечистых “заложных” мертвецов, но и умышленно превращал в них через специальные приемы казни и особый похоронный обряд всех своих противников» (с. 17). Здесь приведены подробные цитаты из книги, поскольку для нас важно понять, как устроена аргументация, связующая искомые языческие поверья и подтексты в де-

яниях Ивана Грозного. Связываются ли: ворожба лапландских и карельских чародеек, лечащих терминальную – и кстати: с чьей точки зрения она терминальная? – болезнь царя, с так называемыми “восточнославянскими убеждениями” о покойниках, а убеждения восточных славян с воззрениями на смерть средневекового москвитянина, и все это вместе с поминальной реформой Ивана Грозного? Еще более странно звучит “во-вторых”. В послании Таубе и Крузе, разумеется, нет и речи о “заложных” мертвецах или чем-то подобном, и к тому же сомнительно верить построение глухой ссылке на шпионскую реляцию. Вопрос “информированности” царя о посмертной жизни является предметом более детальных построений второй части книги, однако, как кажется, необходима осторожность в различении научных гипотез и того, во что “умышленно превращал” Иван Грозный своих противников.

Многотысячных вкладов на спасение “заложного” покойника, по мнению автора, не было достаточно, и царь решил спасти души невинноубиенных людей, пребывавших к тому времени также в “заложном” состоянии, чтобы уберечь от злой загробной участи душу сына. Если согласиться с концепцией А.А. Булычёва, царь осуществил своеобразный обмен с потусторонним миром, выкупив одну душу за деньги, драгоценности и горстку других душ. Церковь отреагировала на реформу без понимания, дистанцируясь от власти и ее “языческой” религиозной политики. В Троице-Сергиевом монастыре “государевы изменники”, казненные в годы опричнины, продолжали поминаться на Семик, как отреченные покойники, вместо субботы Недели мясопустной. Этот факт подчеркивает Л. Штайндорф. Ему принадлежит и предположение о том, что лица, внесенные в Синодик опальных, “из-за своей насильственной смерти и отсутствия церковного погребения относились к заложным покойникам [akosmischen Toten]”<sup>10</sup>. Правда, А.А. Булычёв идет дальше своего предшественника и утверждает, что поминанием опальных в Семик “троицкие настоятель и старшая братия явно стремились подчеркнуть неизменность их статуса государственных преступников даже после введения в богослужебный обиход Синодика 1583 г.” и эта позиция монастыря “отражала истинный взгляд Ивана Грозного на опальных в момент учреждения им повсеместного богослужебного поминовения” (с. 34). Это вывод служит подспорьем для характеристики Ивана IV как лицемера, который стремился выкупить душу сына, но тайно оставался при своем мнении о жертвах террора – если воплощением этой тайны считать богослужебную практику Троице-Сергиевого монастыря. Из локальных тенденций автор “Святых и демонов” выделяет обычай вологодского Спасо-Прилуцкого

монастыря, где, согласно с предписаниями Устава константинопольской обители Богородицы Евергетиды, поминовение убитых в опричнину было устроено на праздники страстей христианских мучеников, как будто в противовес заявлениям царя, что в России мучеников за веру нет. Включение в поминальники мирских имен христиан, а также иноверцев и даже “ведун-бабы” приводит, как полагает А.А. Булычёв, к “функциональной бессмысленности” именных перечней в богослужении. Это означало бы, что реформа стала личным делом самого царя, а церковь отнеслась к ней в целом настороженно. Царем в ходе проведения реформы управляло не раскаяние, как допускали многие исследователи и популярные писатели, а хладнокровный расчет, происходящий из его рудиментарного “восточнославянского” язычества и безграничной жестокости.

Признаться, замысел разрушить литературно-историографический миф о муках совести царя в последние годы жизни приносит свои плоды, но в целом данное построение выглядит неправдоподобно. При всей внешней стройности и убедительности отдельных его частей, его существенный недостаток заключается в том, что “срезаны углы” в дискуссионных вопросах и эти вопросы представлены так, как если бы дискуссий вовсе не существовало. Во всей главе не удается обнаружить ни одного примера, который доказывал бы, что при проведении реформы чье-либо беспокойство вызывало посмертное возвращение и вообще неприкаянная смерть “заложного” царевича Ивана Ивановича. Нет сведений о том, что решение занести в синодик жертв опричнины было кем-либо осмыслено как стремление выкупить душу царевича. Более того, еще за 10 лет до выхода “Святых и демонов” Л. Штайндорф поднял проблему, которая, будучи препятствием для концепции “выкупа”, все же так и не была прокомментирована российским исследователем: в составе Синодика опальных оказались лица, по душам которых до его составления делались вклады, а следовательно, предполагалось поминание этих лиц, и их никак нельзя считать “заложными покойниками” на момент составления синодика опальных. “Кормовые” выплаты на поминовение погибших опальных показывают, что связь между опалой и запретом на поминание имела место только в отдельных случаях.

Выводы А.А. Булычёва о функциональной неполноценности реформы с точки зрения христианской поминальной практики звучат, конечно, свежо. Однако автору приходится признать, что “абсолютно нейтрально, без какой-либо эмоциональной окраски, поминали опальных в кремлевском Чудовом монастыре в Москве, Кирилло-Белозерской и нижегородской Печорской обителях”

(с. 40). Позиция Сергиевой обители не свидетельствовала о чьем-либо стремлении исподволь унижить опальных, поскольку даже поминовение усопших в Семик было способом возвращения поминаемым надежды на спасение, а не обозначением их “заложного” или “странного” состояния. Реформа не вызвала протестов и двусмысленности, и при этом никакого обсуждения и напряжения в восприятии синодиков опальных между отдельными церковными центрами в известных ныне источниках не прослеживается. Наконец, чистым домыслом представляется весь пассаж, посвященный “серьезным метаморфозам”, произошедшим во взглядах Ивана Грозного на “опальных подданных” в 1583 – начале 1584 г.: «Иначе говоря, “тиран Васильевич” больше не считал замученных в опале жителей Московии достойными исключительно Семикового поминания наряду с “заложными” покойниками» (с. 38). Мы не знаем, как вообще относился Иван IV до принятия синодика к какому-либо поминанию опальных. В этом отношении исключительную ценность представляют краткие суждения А.М. Курбского. Он пишет, что сам царь устраивал поминание жертв своих предков, украшая гробы и раки, и обращается к нему с язвительным вопросом: “А от тебя и от твоих кромешников, твоим повелением, бесчисленных убиенных мучеников кто будет украшать гробы и позлащать раки их?”<sup>11</sup>. Князю могло быть известно, что жертвы царского террора преданы забвению. В таком случае и “синодик опальных” свидетельствует не о переменах в поминании, а о поминании опальных как коллективного субъекта, своеобразной корпорации душ.

Языческое или народное представление о “святых и демонах”, согласно рассматриваемой концепции, осуществилось в церковной практике, причем в той ее области, которая оказалась одной из наиболее дискуссионных в XV–XVI вв. в связи с переменами в христианской ментальности<sup>12</sup>. Удивительно, что литература на эту тему осталась вне поля зрения А.А. Булычёва, обратившегося лишь к языческой стороне народной религиозности. Восприятие религиозных учений в низовых слоях средневекового общества с трудом поддается выявлению и описанию. “Язычество”, не имея в русских землях собственных письменных традиций, не имеет и отчетливых очертаний<sup>13</sup>. Борьба церкви с “языческими пережитками”, как правило, не позволяет отделить церковный образ язычников от культов, степень древности и идейная составляющая которых всякий раз остается под вопросом. Летописный волхв в 1071 г. осуществляет вопиющие с точки зрения христианина преступления и говорит с Яном Вышатичем как “народный” еретик-манихей, а не идеолог самостоятельного древнего культа<sup>14</sup>. Ни о



каком возрождении древнеславянских культов и какой-либо независимой от церкви идеологии не может идти речи ни в движении стригольников, ни в скоморошестве, ни в придворном колдовстве московской России. Споры о фольклорно-этнографических записях XVIII–XX вв. и допустимости их использования для описания “язычества” лишили эти источники ореола доверия, созданного так называемой “мифологической школой”<sup>15</sup>. На этом фоне рассуждения о языческих убеждениях восточных славян и народном язычестве исследователя ментальностей России XVI в. вызывают подозрения. Наиболее остро для А.А. Булычёва стоит проблема фольклорно-этнографических источников, которые, как выше уже сказано, содержат отчетливые следы религиозности Нового времени и репрезентативность которых для истории религиозности XVI в. должна проверяться всякий раз на всем хронологическом отрезке от XVI в. и до момента фиксации поверия. Ответом на данные сомнения служит полемика автора с Ив Левин, настоятельно относящейся к позднему рефлексам “древних языческих культов”. На примере культа святой Параскевы Пятницы А.А. Булычёв отстаивает свое понимание различий между христианским почитанием и “откровенно языческим действием”. Действительно, И. Левин склоняется к выводу о возможном замещении Параскевой славянской богини Мокоши, но отрицает антихристианскую составляющую народного почитания Параскевы. Полемическое замечание А.А. Булычёва об “откровенном язычестве” обряда потопления мотков пряжи в колодцах не отличается ясностью. Оно призвано подтвердить возможность изучать “русское народное православие эпохи Средневековья” на основе фольклорно-этнографических записей. Вместо этого находим констатацию, что в обряде поклонения Параскеве отразилось древнее язычество, но какое, древнее ли и в чем противоречащее христианству, – останется загадкой. Разумеется, даже если бы А.А. Булычёву в вопросе о культе Параскевы удалось опровергнуть И. Левин, положение дел с фольклором и поминальной реформой Ивана Грозного это бы ничуть не облегчило<sup>16</sup>.

Происхождение поминальных фобий необходимо изучать в контексте иных поминальных традиций. М. Элиаде, изучая архетип возрожденного времени в эссе “Миф о вечном возвращении”, видел в культе предков проявление архаичного представления о возвращении первобытного хаоса, который преодолевается космогоническим Творением. Мифологический человек в равной мере Индии, Месопотамии и Иудеи воспринимал завершение хозяйственно-календарного года как переходный период, когда старое время прекращалось, нового еще не было, границы между сов-

ременностью и прошлым стирались и мир живых становился доступным для мертвых. Завершение ритуального открытия Нового года обычно сопряжено с карнавальной “разнузданностью” и в своей завершающей части предполагает изгнание умерших предков из мира живых. В раннем христианстве господствовало убеждение в воскрешении плоти человека вместе с душой на Богоявление<sup>17</sup>. Одним из самых подробных исследований отношения к смерти и покойникам в средневековой католической Европе, в котором есть даже глава с заголовком “Святые и демоны”, является книга Ж.-К. Шмитта “Призраки живые и умершие”. Трансформация христианской догматики влекла за собой сложные преобразования в народной религиозности Запада, а одним из последствий этого процесса было внедрение – во многом при активном участии самой же церкви – новой христианской образности в региональные религиозные традиции, что не проходило бесследно ни для церкви, ни для локальных традиций. Книга Шмитта показывает на примере одной такой трансформации, насколько сложные ментальные подвижки в популярных повериях могут быть вызваны одной только реформой христианского культа, начатой в XI в.<sup>18</sup>

Христианский ресурс в интерпретации казней царя Ивана также нуждается в уточнении. Списывая все на “язычество” или популярные поверия глубокой древности, мы также рискуем не заметить, какими изменениями внутри самого христианства или – разница в данном случае неважна – его хронологически и географически частной вариации сопровождалось разросшееся в стране насилие. В поисках языческих корней народной религиозности следовало бы, прежде всего, понять, насколько представления о “заложных покойниках” свойственны славянскому или древнерусскому язычеству, а насколько они отражают общие для различных обществ ментальные структуры. Показателен в связи с этим пример далекой от России Англии, где еще в XVIII в. в публичных местах можно было увидеть истлевающие останки, скелеты и головы казненных, обреченных на истязания *post mortem*. Истязание трупа, отказ от христианского погребения “вызывали особенный страх, причем власти намеренно ломали наиболее чувствительные популярные табу”<sup>19</sup>. В русском православии первые следы массовой передачи имущества в пользу церкви с целью “себе иметь в память вечную” относятся ко времени Великой чумы середины XIV в.<sup>20</sup>, а острая церковная дискуссия о поминании усопших велась во второй половине XIV в. и закончилась официальным осуждением стригольников, считавших, согласно Стефану Пермскому, что святители и попы, противореча канонам, принимают дары “от живых и от мертвых” и что не следует “над мертвыми

пети, ни поминати, ни службы творити, ни приносы за умерших приносить к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за души умершего”<sup>21</sup>.

Московское православие испытало своеобразный поминальный “бум” в правление Ивана Грозного. Войны, террор, пожары и эпидемии увеличили смертность в рядах знати, чем объясняется обилие вкладов на поминование души. Не покаявшиеся и не принявшие перед смертью последнего причастия были обречены на “погребение странников” в “земле горшечника” – в скудельницах и без отпевания<sup>22</sup>. Разумеется, такие захоронения, как и отсутствие какого-либо захоронения, не лишали человека надежды на спасение и жизнь вечную. Поминание “странных” мертвецов совершалось в Семик, но не должно было обходить их стороной и на субботы мясопустную и вселенскую<sup>23</sup>. Запреты Стоглава на бурные проявления религиозности в дни поминания предков касаются не русских народных обычаев и не древнего славянского язычества. В середине XVI в. было бы странно на соборе российской церкви принимать инструкции против нехристианских обычаев, которые могли иметь множество случайных локальных вариаций. Принятые тогда меры были направлены на исправление православия, и недопустимые отныне “народные” традиции были общими именно для христиан, могли до того поддерживаться церковью или считались незапрещенными. И дело даже не в специфике русского православия или двоеверия. Причитания над покойником несли угрозу для веры в посмертное спасение. “Измарагд” призвал не уподобляться эллинам и саддукеям: “плакати и жалети многи дни, якоже невернии, лица деруще и власы терзающе”, “и не раздираем риз наших и не бьем в перси”, “а инья в жалении бес приемлет и мнози в ересь впадают”<sup>24</sup>. Г.П. Федотов выводит фольклорные поминальные обычаи из специфики совершения самих христианских обрядов: «...смерть без покаяния, внезапная или насильственная, увеличивает шансы на проклятие. Этим объясняется распространение среди русских людей убеждение в проклятии или, по крайней мере, в опасное посмертное состояние утопленника или вообще неизвестного, труп которого был обнаружен на дороге. Некогда такие трупы считались недостойными обычного христианского погребения, и их складывали в специально отведенных местах в большие открытые ямы, где они лежали до тех пор, пока раз в году над ними не совершалась священником общая панихида. После чего яму с телами засыпали. Эти общие могилы, обычно вблизи какой-либо часовни, назывались в Древней Руси “божедомками”. Таким образом, Церковь делала уступку бытующему в народе предрассудку, который вполне

согласовывался с ее собственным убеждением в необходимости посмертных обрядов»<sup>25</sup>.

Итак, в древнерусских поминальных страхах языческие импликации не так уж и очевидны. Там, где мы ищем язычество или двоеверие, нельзя исключать следы той или иной локальной рецепции реформ в церкви, затронувших поминальные традиции. Однако проблема культурно-символической интерпретации казни Ивана Грозного этим не ограничивается. Обратимся к одному частному сюжету из книги А.А. Булычёва. В опричнину казнь иногда вершилась при участии лошади: в одних случаях духовное лицо привязывалось к лошади задом наперед, в других жертву привязывали к лошади и загоняли в реку, так что тонули и лошадь, и человек. Исток первой казни, как показано в книге Булычёва, необходимо искать в византийской пенитенциальной традиции, и применение этого вида казни к церковным преступникам снимает все предположения о ее (восточнославянских) народных или языческих подтекстах. Второй вид казни применен был, согласно донесению А. Шлихтинга, к Василию Дмитриевичу Данилову, обвиненному в измене и попытке совершить побег в Польско-Литовское государство. С точки зрения Булычёва, потопление Данилова имело целью лишить его нормального захоронения и превратить в “заложного” покойника. Исследователь не обращает внимания на слова царя, которыми сопровождалась экзекуция согласно Шлихтингу. Иван отправил холопа на кляче “в Польшу”<sup>26</sup>. Это – “исполнение желания”. В расправах царя мы обнаружим сходные инсценировки. Монаха взрывают на бочке с порохом, исполняя его желание достичь в уединении жизни вечной, со словами: “Отправляйся на небеса”. Такие казни – из области изощренного изуверства, а не народной мифологии. Проявляется ли в них каким-то косвенным образом мифология? Наверное. Но образ клячи в качестве проводника в inferнальный мир – этот образ не раскрывает никаких дохристианских мотивов в поступке царя и его слуг и необязательно даже прямо связан с народной религиозностью, “бытовым христианством”. Лошадь для современников царя Ивана была “нечистым” животным, запрещалось вводить ее в храм, есть ее мясо, носить в священных местах одежду из ее шкуры и т.д. Такое отношение к лошади древнее русского православия, но прежде чем искать его предвозвестников в “смерти от коня” князя Олега или дохристианских обрядах захоронения знатного воина вместе с конем, необходимо отвести возможность “конененавистничества” по причинам сугубо христианским<sup>27</sup>.

Однако в каком смысле и в какой мере на терроре Ивана IV отразились “народные” традиции? В “народе” (при всей неадек-

ватности этнографического языка в отношении “русского народа” московской Руси) со времен романтической историографии принято видеть самостоятельного субъекта истории, носителя традиций и идентичности, особой “низовой” культуры и т.д. Грань между “народной” и “элитарной” культурой перестала быть непроходимой после книги М.М. Бахтина “Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса” 1965 г. (даже если логика исследования самого Бахтина была скорее дифференцирующей, чем нивелирующей различия<sup>28</sup>). Карнавал после этой книги неоднократно изучался как воплощение и переигрывание социальных ролей, стереотипов и стратегий поведения. Концепция Бахтина пользуется признанием не в последнюю очередь потому, что позволяет совместить герменевтические историко-культурные, и в случае с Франсуа Рабле – историко-филологические, интерпретации с методами традиционной этнографии, символической антропологии, микроистории. Исследование культуры на срезе события требует постепенного расширения и насыщения интерпретации, своеобразной интерпретаторской одержимости, при которой интерпретатор ищет значения всего вовлеченного в культурное событие до тех пор, пока значения могут быть доступны его пытливости. При этом специальной рефлексии заслуживает то, что насыщение символической картины всякий раз предполагает расширение фокуса на те фоны, которые исследователь с трудом охватывает и неизбежно принимает лишь в общих очертах. Эти фоны, несомненно, фокусирующие передний план картины, по сути оказываются чужим словом, осколками чужих интерпретаций, и эти осколки с большим трудом и иногда не без травматизма приходится встраивать в свою собственную картину.

“Карнавал” в духе Ивана Грозного – довольно странный образец ренессансной площадной культуры, и прежде всего потому, что “веселящимся”, а точнее “весело” и “карнавально” казнящим в этой картине оказывается не “народ”, а в первую очередь сам царь, то есть, согласно элементарной социологической логике, верховный носитель элитарной культуры. “Народные” фоны в интерпретации этих событий часто обманчивы. Убийству и погребению грешников в годы опричного террора посвящена наиболее значительная по объему и наиболее многоплановая в “Святых и демонах” ее вторая часть. Она предпослана полемическими ремарками о слабой изученности семантики опричных казней. Образцом для А.А. Булычёва, однако же, служит выходившая неоднократно в последние годы статья А.Л. Юрганова “Опричнина и Страшный Суд”. По мнению автора, «бесчеловечные приемы умерщвления опальных... обычно принято объяснять спонтанны-

ми проявлениями патологической жестокости “тирана Васильевича”» (с. 43). Это верно лишь отчасти. Психическая патология и любые психологические интерпретации пенальной политики царя занимают весьма скромное место в современной науке. И отвечая на вопрос “почему” – вопрос, возникающий у всякого, кто отмечает прорыв в российские и европейские тексты об Иване Грозном темы жестокого и немотивированного насилия, – приходится констатировать одновременно несколько препятствий для таких интерпретаций. Они несостоятельны, поскольку сведения о психических болезнях царя разноречивы и туманны, источники почти всегда отражают некое “общее мнение” о царе, а его поступки и тексты почти неотличимы от “общего мнения” его окружения.

В исторической науке со времен Н.М. Карамзина склонность царя к насилию была неразрешимой апорией: нравы царя постоянно менялись местами с нравами века, и именно в его век находились иные “тираны”, жестокость которых – не обязательно на фоне народной религиозности – оказывалась сопоставимой с жестокостью “тирана Васильевича”. Сумасшествие одного Ивана Грозного выросло в социальный феномен, когда рядом с ним оказывались его ближайшие современники – французский Людовик XI, шведский Эрик XIV, датский Христиан II и т.д. Никаких выходов на проблематику ренессансного дискурса “безумия” в работах А.А. Булычёва нет. Между тем, зримым “безумие” Ивана Грозного стало благодаря описаниям прежде всего европейских интеллектуалов, испытавших воздействие этого дискурса. К их числу должен быть отнесен А.М. Курбский, изображавший московского царя в традициях польско-литовской историографии середины XVI в. и в расчете на читателей с европейским образованием. Остальные свидетели казней и жестокости – европейцы по происхождению, писавшие для европейцев и завершавшие свои тексты уже в Европе, прежде всего Генрих Штаден, Альберт Шлихтинг, Иоганн Таубе и Элерт Крузе, Джером Горсей, Джилль Флетчер. Применительно к источникам сугубо российского происхождения сохраняется ряд вопросов об аутентичности, современности и достоверности, требующих обширных источниковедческих исследований, о которых отчасти мы уже говорили выше. Можно предположить, хотя это и не предмет рассуждений Булычёва и не предмет наших дальнейших рассуждений о его исследовании, что, воплощая на примере московского царя стратегии европейской культуры раннего Нового времени, тексты о жестокости и казнях Ивана Грозного были нагружены семантикой, имеющей более отдаленное отношение к российской народной культуре, чем полагает А.А. Булычёв.

Жестокость как социальный феномен во фрейдизме, социологии и социальной антропологии скрывается исследовательской легитимацией. Применительно к жестокости Ивана Грозного как таковой – речь здесь не идет о мотивах опалы или казни – проблема легитимности отнюдь не праздная. Научный смысл этой проблемы далек от оправдания жестокости, он лишь открывает ее как самостоятельную действующую силу истории. Дело не только в том, что шведское посольство Павла Юстена два года испытывало издевательства в пик опричнины, но и в том, что издевательства были соизмерены Посольским приказом с теми невзгодами, которые испытал накануне российский посол в Швеции И.М. Воронцов. Мера жестокости, проявленной во время казни И.М. Висковатого – опричники его публично расчленили, по очереди отрезая куски от его тела, – вряд ли поддается строгой оценке по любой шкале. Как бы чудовищно это ни звучало, тело Висковатого можно было лишить жизни и потом расчленить, лишив дьяка возможности получить доступ на Страшный Суд и одновременно избежав откровенного зверства<sup>29</sup>. Интерпретация А.А. Булычёва могла бы почерпнуть дополнительные аргументы в концепции А.Л. Юрганова: царь заменил своей казнью Страшный Суд для своего дьяка. Но, если вдуматься, эти интерпретации взаимно противоречивы. Либо царь лишил своего дьяка представительства на Страшном Суде, уничтожая его тело, либо царь замещал Страшный Суд и его результат, определяя соизмеримое со Страшным Судом наказание, постигшее дьяка уже на земле и в каком-то смысле на глазах самого грешника. А.А. Булычёв обнаруживает аналог казни Висковатого в известных русском летописям казнях, совершенных монгольскими ханами над русскими князьями в 1270 и 1339 гг. Отметив это совпадение, автор оставляет его в ранге случайной параллели (с. 106–107). Между тем, его резонанс усиливается на фоне дискуссии о российской средневековой пенальной системе.

Автора нестораживает факт, что казнь Висковатого, как и все казни на Поганой Луже, была совершена в присутствии в России польско-литовского посольства, которому стало о них известно от Шлихтинга. На этом фоне знаменательно, что тело Висковатого было подвержено казни, неизвестной российскому уголовному праву, но находящей параллель в Литовском Статуте. Еще А.Ф. Бычков, изучая источники Соборного Уложения 1649 г., показал, что за убийство сродича, особенно отца и матери, в литовской правовой традиции применялась изощренная высшая мера наказания: преступника возят по торгу, рвут тело его клещами; затем его топят, связав вместе с собакою, петухом, ужом и котом<sup>30</sup>. Печатник обвинялся к покушению на жизнь царя и царс-

кой семьи, так что применение литовской или монгольской казни было бы в духе политики царского террора. Однако в каждом из этих прочтений аргумент от “народных поверий” отходит глубоко на второй план, как и любое “концептуальное” представление замысла Ивана Грозного, будто бы уже только способом лишения жизни своих подданных демонстрирующего озабоченность по поводу приближающегося Страшного Суда.

Фоном для “казней-погребений” Ивана Грозного служат главным образом историко-юридические экскурсы. Наиболее распространенными “смертоубийственными экзекуциями”, описанными в текстах на “славянском языке”, были, по мнению автора, сожжение, повешение, усекновение мечом, заливание горла расплавленным оловом, закапывание заживо в землю, отдача на растерзание диким животным и побивание камнями. Какие юридические тексты на “славянском языке” были актуальны в России Ивана Грозного? Ответ на этот вопрос затруднителен, поскольку в распоряжении исследователей мало сведений об уголовных наказаниях в русских землях до XVII в. Концепция В.М. Живова, согласно которой переводы византийского законодательства почти не использовались в российской юридической практике, не может быть отклонена только лишь на примере обращения с чародеями. Никаких фактов обращения к византийскому законодательству в расследовании колдовства и еретичества в России не обнаружено. Сожжение еретиков и чародеев было известно европейской судебной практике независимо от византийского законодательства, причем архиепископу новгородскому Геннадию и Иосифу Волоцкому подобная санкция была известна как по византийскому, так и по современному им европейскому опыту<sup>31</sup>. Свод “смертоубийственных экзекуций” прерывается глухой ссылкой на разновременные и разнохарактерные источники, которые “существенно уточняют представления, господствующие ныне в историографии, как об идеологии, так и о якобы нетипичном для пенальной системы Средневековья характере правительственных репрессий в период Опричнины” (с. 47). Источники, которые должны были бы существенно уточнить господствующее мнение, при всей расплывчатости понятий “Средневековье” и “пенальная система”, возможно, помогут решить эту задачу, ограниченную в данном издании примерами утопления в воде, иссечения тела и травли животными.

Если источники призваны подтвердить типичность казней Ивана Грозного для Средневековья, то можно ожидать от автора, что он проведет анализ аналогичных казней в России и, если это историко-компаративная работа, в других средневековых странах. Более широкое толкование “пенальной системы”, выводящее зада-



чу в область исторических ассоциаций, вряд ли добавляет ясности в исследовательский метод и четкость в выводы. Требование репрезентативности источников в таком сложном сюжете может не соблюдаться так строго, как в исследовании, например, происхождения сведений об опричных казнях. И все же стремление А.А. Булычёва “существенно уточнить” представления об идеологии и характере опричных репрессий предполагает, что автор покажет, где, когда и кем до Ивана Грозного практиковались утопление в воде, иссечение тела и травля животными. Самый масштабный раздел книги, более 100 страниц текста, посвящен решению именно этой задачи. Читателю надлежит преодолеть их, чтобы восстановить за казнями множество аналогий, ассоциаций, поздних и очень поздних, отстоящих на столетия от самих казней, контекстов.

Обратимся только к утоплению в воде. В один ряд, выстраиваемый в книге, попадают утопленники, черти и Баба-Яга из “народных” поверий, изрыгающий воду апокалиптический змей в толковании псковского старца начала XVI в. Филофея, утопленный в Сетомле в 1065 г. младенец-монстр и т.д. Вода ассоциировалась в “народном сознании” с переходом между живым и мертвым. Как следствие – места для казни выбирались поблизости от водной стихии, в Москве на берегу реки Неглинной, зимой 1499 г. “на реце на Москве”, позднее у “Поганой Лужи”, на “Козьем Болоте”. Продолжая ассоциативный ряд, А.А. Булычёв обращается к новозаветным, римским, византийским и древнерусским казням в воде<sup>32</sup>. Впрочем, в него попадают заказные убийства, расправы над священнослужителями и еретиками, массовые бои и водные сражения в ходе боевых действий. Обобщение такого разнородного “материала” с трудом отвечает идее автора о водной стихии как “нечистом” месте захоронения “заложных” покойников, преследующего цель лишить их посмертного заступничества. Более того, водная стихия как место захоронения раскрывает в отдельных случаях какие-то особые смыслы или полную неясность относительно какой-либо “сложной символики”<sup>33</sup>. Чтобы ответить на вопрос, что имели в виду опричники, когда казнили новгородцев, связывая их между собой и бросая в воду, надо сначала попытаться ответить на вопрос, который также относится к сфере культурной антропологии: вкладывали ли опричники какой-либо религиозный смысл в свои действия?

Один из образцов истории насилия в раннее Новое время представляет вторая глава книги Роберта Дарнтон “Великое кошачье побоище”, посвященная ритуальному убийству животных французскими печатниками. В той исследовательской перспективе, ко-

тору выстраивает А.А. Булычёв, массовая резня кошек на улице Сен-Севрен в конце 1730-х годов сопоставима с массовыми казнями Ивана Грозного в конце 1560-х. При всей внешней парадоксальности этого сравнения, в обоих случаях подняты принципиально сходные проблемы. Ритуальное насилие, обнаруживающее себя в дискурсе, настораживает, если вступает в “игру означущих”. Никакой игры нет там, где происходит умышленное убийство. Для сравнения, агональная смерть, как ее представлял себе Й. Хёйзинга, предполагает участие в игре по правилам и дух соревновательности, который было бы дикостью искать в отношениях между парижскими печатниками и кошками или опричниками и новгородцами. И если ритуальное убийство открывает культурные значения, приходится всякий раз соотносить между собой декорации и роли. Декорации значимы, но как раз в сценах насилия они создают эффект чего-то не вполне адекватного. Они сохраняют осколки означаемого (культуры), но по своей сути оказываются чудовищной “приправой” к означаемому (насилию). Именно с этой проблемой сталкивается Дарнтон, его социальная интерпретация резни кошек звучит прозрачно, тогда как символические интерпретации раскрывают те самые “приправы” и лишь накладывают неумовимые значения на месть печатников шефу за свой скотский образ жизни<sup>34</sup>. Протест может отличаться от узаконенного насилия меньшей ритуальностью, меньшей разборчивостью в средствах и менее стабильными подтекстами. Ритуальное насилие является инструментом доминирования, и те формы, которые оно принимает, как можно ожидать, призваны не столько воплощать общественные ценности, сколько устрашать, отвращать от преступления (если только речь не идет о политических режимах, как правило, недолговечных, которые формируют свою идентичность за счет демонстрации насилия). Как раз в этом заключается парадокс театрализованной казни в эпоху Просвещения. Этот вид казни, поражающий своей первобытной жестокостью и анатомическими подробностями, не исчезал в Европе вплоть до начала XIX в., несмотря на прогресс образовательных и дисциплинарных техник, пенитенциарных и уголовно-правовых механизмов, гуманистических и рационалистических социальных теорий<sup>35</sup>. В этом смысле театрализованная казнь, с точки зрения того, от чьего лица она осуществляется, воплощает не столько общественные ценности, сколько само по себе это лицо как источник насилия.

Кошки для рабочих с улицы Сен-Севрен – не ведьмы или демоны, а шеф и его жена, их убивают, чтобы показать, как поступили бы рабочие с шефом и его женой, если бы источником насилия, которое испытывают на себе рабочие, были сами рабочие. Как убива-

ют кошек? Жестоко. Если действия рабочих квалифицировать как “социальный протест” (а единственный источник, сообщающий об этом восстании, подтверждает такую интерпретацию), его социально-культурные импликации было бы выводить рискованно. Жестокость, с которой совершаются ритуальные убийства, будь то казни на Поганой Луже, стрелецкие казни или казнь декабристов, самодостаточна, она одновременно перформативна и нормативна, и проблема в том, что эти две стороны в казни принципиально неразличимы с точки зрения источника насилия. В восстании рабочих на улице Сен-Северен есть, впрочем, другая сторона. Рабочие, убивая кошек, все же не совершали убийства, а выражали и изображали протест. Кошки для них были не вполне (или совсем не) живыми существами, а вот шеф и его жена – живыми. Именно это помещает их действия в один ряд с другими проявлениями символического насилия (примером может служить луддизм), а также с восстаниями, о которых пишет Э.П. Томпсон, споря с теми, кто переоценивает количественные методы в изучении преступлений, насилия и их подавления: «Сотня человек может лишиться жизни в природной катастрофе, и это вызовет не более чем жалость; при этом один человек может быть избит до смерти в отделении полиции, и это вызовет волну протеста, которая изменит политику нации. Достаточно будет обратиться к последствиям “побоищ” в Питерлоо и Джаллианвала-Бакх: в обоих случаях в исторической перспективе данные эпизоды приносят победу жертвам. В обоих случаях разворачивающаяся волна народного возмущения, умело использованная жертвами (на допросах, следствии, суде, митингах протеста), вызвала консенсус, который препятствовал повторению подобных репрессивных действий и который вызвал даже некоторый раскол в самих правящих властях. Ни террор, ни анти-террор не раскрывают своего смысла при чисто количественном исследовании, поскольку количество должно быть рассмотрено в общем контексте, а он включает символический контекст, который присваивает различные ценности различным видам насилия»<sup>36</sup>.

Казни Ивана Грозного никак к этому ряду не принадлежат. Царь и его подданные практиковали ритуальное насилие, целью которого тоже мог быть пересмотр отношений с подданными и ресемантизация общественных категорий и институтов, но с точки зрения жертв террора вывод звучал бы непривлекательно для всей антропологической перспективы: это насилие было направлено на то, чтобы приучить подданных к праву высшей власти на насилие, чему как нельзя лучше способствовало разнообразие техник его осуществления. При всем обилии интерпретаций подводного мира, воды как символической преграды между миром

земным и потусторонним и т.д., нужна ловкость фокусника, чтобы обойти стороной интерпретацию этих казней с точек зрения (1) прагматики и (2) традиции. Новгородцев в начале 1570 г. лишали посмертного заступничества? А может иначе: (1) на скорую руку совершали массовое убийство, (2) убивали в месте, исстари предназначенном в Новгороде для казней?<sup>37</sup> Знаем ли мы мотивацию oprичников, хотя бы одного oprичника, знаем ли мы мотивацию руководителя и участника казней – Ивана Грозного?

Интересе исследователей к “народной” религиозности двора Ивана Грозного существенно возрос с введением в научный оборот книги М.М. Бахтина. Д.С. Лихачёв освятил понятие “смеховой культуры” применительно к шутовству и скоморошеству в текстах и деятельности царя Ивана. Книга А.А. Булычёва отходит от этого “канона” и рисует хитроумного царя, осуществляющего замысел воздаяния грешникам – вора́м, разбойникам, злодеям и прелюбодеем. Это воздаяние заключается прежде всего в лишении грешников возможности “правильно” умереть. Страдание ради Господа и страдание за грехи царь строго различает, опираясь на свое особое истолкование “Бесед на Евангелие от Матфея” Иоанна Златоуста. Мучеников за веру, с точки зрения Ивана Грозного, в России нет, зато преступников, нуждающихся в очищении от греха, множество. Их земная судьба predetermined, они не могут рассчитывать на посмертную молитвенную поддержку вплоть до Страшного Суда. Прямо эта мысль заявлена в ответ на слова А.М. Курбского: “А еже свое писание хочещи с собою во гроб положить, се убо последнее христианство свое отложил еси. И еже убо господу повелевшу еже убо не противитися злу, ты же убо и обычно, еже невежда имут, конечное прощение отвергл еси; и посему убо несть подобно и пеню над тобою быти”<sup>38</sup>. Готовность Курбского нести свое свидетельство на Страшный Суд вызывает у царя христианский ассоциативный ряд. По его мнению, князь противоречит заповеди Христа о непротивлении злу и поэтому отвергает возможность “конечного прощения”. Вывод поражает своей прямолинейностью: Курбский, по мнению царя, не заслуживает даже христианского отпевания. Подразумевается, что свидетельствовать перед Господом он не сможет. В этом умо-заключении не видно следов славянской народной религиозности, зато прочитывается особое религиозное отношение к полномочи́ям царя и протестному поведению. Скорее перед нами политическое богословие, осмысление христианской сотериологии с точки зрения политика, светского толкователя священных текстов<sup>39</sup>.

Обратимся к примерам из книги А.А. Булычёва. Многие из изменников, согласно подозрениям царя, обитали в Новгороде. Це-

ремения низвержения из сана архиепископа Новгородского Пимена в день въезда царя в город давно обсуждается историками культуры. Как известно, царь назначил его “флейтистом или волынщиком, а также вожаком медведей, обученных пляскам”, велел привязать его задом наперед на беременной белой кобыле, сам сунул ему в руки скоморошеские музыкальные инструменты и в таком виде отправил в заточение в Москву. Традиция такого унижения, как убедительно суммировал А.А. Булычёв, восходит к византийскому обряду (с. 64–67). Прочтение последовавших затем новгородских казней как погружения “на санях” в адские муки, соответствующего древнерусским языческим представлениям о загробном мире, по меньшей мере не согласуется с церемониальной логикой низвержения из сана Пимена. Непростой задачей было бы отличить мероприятия Санкт-Петербургского обер-полицмейстера А.С. Шульгина по очищению города от трупов декабристов в ночь на 15 декабря 1825 г. от казней посредством утопления в XVII – начале XVIII в. Из чего следует, что до восстания Кондрата Булавина «можно говорить о сознательном намерении палачей обречь явных и мнимых бунтовщиков на посмертные муки, уготованные “заложным” покойникам» (с. 76), или что Шульгин “лишь следовал традиции, отказывавшей преступникам в правильном христианском захоронении” (с. 77)? Почему Петр I знал о существовании “заложных” мертвецов и связанных с ними поверий, а обер-полицмейстер начала XIX в. – уже не знал, если никаких следов народно-языческой мотивации в первом случае и христианской мотивации во втором в распоряжении исследователей нет? Так называемые “народные восстания” также в концепции А.А. Булычёва “пострижены под одну гребенку”, начиная с бунта смолян 1440 г. и заканчивая расправами матросов и красных партизан в революционные годы XX в. Власть и народ сходным образом представляют себе “изменников” как преступников, достойных «по смерти лишь участи “заложных” мертвецов» (с. 81). К теме народных восстаний автор специально обращается также в третьей части своего исследования, посвященной ритуальному уничтожению “нечистого” имущества в России.

Смысловые ряды, которые выстраиваются за казнями Ивана Грозного, подводят к выводу об исконном восприятии изменников властью в лице будь то легитимного царя, легитимного народа или претендентов на власть в качестве преступников, не заслуживающих “правильного” захоронения. Спасением для убитого царевича могло быть в этой перспективе выведение некоторых “заложных” мертвецов из их состояния и присоединение к “верным” покойникам. В этой схеме, повторим, нет ясности в ряде момен-

тов. Соотношение религиозной и процессуальной составляющей может не быть прозрачным. Действительно, трудно отличить в казни социальную патологию от воли случая в “условиях местности” в момент расправы. Соотношение православия и язычества в осмысленном убийстве остается проблемой, разрешение которой форсировано: церковная культура погребения, предписания церкви о захоронении казненных изменников, практика погребения и синодических записей в отношении “неправильно” умерших, практика заупокойных молитв и возможности спасения для отбившихся от “верных” в православии оставлены в книге А.А. Булычёва без рассмотрения. Проблема также может быть обнаружена в истории социальных категорий. Понятие “измена” имело в XVI в. множество смыслов, которых в более ранних памятниках обнаружить не удастся, но его юридическое бытование началось в России лишь во второй половине XVI – начале XVII в.<sup>40</sup> В связи с этим можно наметить лишь некоторые вопросы в рамках темы “заложных” мертвецов. Как связаны новые виды казни и телесных наказаний с новшествами в российской “политической терминологии”? Лишались ли “изменники” права на христианское погребение? Каковы юридические предписания о карах в отношении изменников? За какие проступки человек попадал в эту категорию и мог ли из нее выйти до и после смерти?

В третьей части книги А.А. Булычёва показано, как на русские земли в XVI в. приходит “моральная экономика”, истоки которой автор обнаруживает в ветхозаветных сценах уничтожения “злого” имущества и в одном византийском сюжете сожжения торгового корабля со всем содержимым. В обоих случаях результаты этой семиотической археологии неубедительны, а примеры из русской средневековой культуры подобраны, на наш взгляд, не всегда удачно. Уничтожение вора Ахана, его потомства и имущества, забой камнями животных, ставших жертвами скотоложества, поголовное истребление скверных гивитян за сексуальное преступление и номвийцев по подозрению в политической измене – это разные истории, в каждой из которых особые скверны и особые санкции. Следовало бы для начала доказать, что единый культурный механизм прослеживается там, где происходит возмездие за нарушение сексуальных табу, за отказ от подданства, за вооруженное сопротивление или за преступление против политического этикета. При этом А.А. Булычёв никак не учитывает, что уничтожение имущества, как показали исследования Ф. Боаса, М. Мосса и др., – один из самых существенных элементов традиционной политэкономии, начиная с системы потлача. Сопоставление потлача с русскими примерами уничтожения “скверного” имущества

напрашиваются, и оно необходимо хотя бы на уровне постановки проблемы. Но А.А. Булачев сопоставлений старательно избегает, ограничиваясь несколькими ветхозаветными случаями и одним конфликтом в византийской императорской семье IX в.

Приведенные в книге социально-культурные реалии из русской истории не содержат явных показателей рецепции, переосмысления или просто актуальности ветхозаветных или византийских примеров. Еще меньше, чем “образцы”, русские реалии поддаются подведению под “общий знаменатель”. Здесь кара за измену, опричный террор, городские восстания, икономахия. Явно не удастся “окультурить” и рассмотреть в общем ряду московские и устюжские восстания летом 1648 г. Восставшие в обоих случаях не только громят, но и воруют. Опустошение соловецких владений карательным войском в августе 1672 г. может объясняться не тем, что имущество соловецких “изменников” считалось “скверным”, а стремлением К.А. Иевлева подорвать инфраструктуру региона и артефактную основу исповедания по старому обряду. Некоторые примеры вызывают еще большее сомнение, поскольку сами являются лишь плодом догадок. Скажем, со ссылкой на писцовую книгу вотчин и поместий Деревской пятины 1550/51 г. А.А. Булычёв говорит в связи со своей темой о запустении новгородских земель “изменника” И.В. Ляцкого (с. 157–158). Нет оснований полагать, что имущество Ляцкого было признано “скверным” и уничтожено, а не разворовано, перераспределено, конфисковано... Еще одним подтверждением существования в “Московии” «практики уничтожения “скверного” имущества» служат – или, по словам А.А. Булычёва, “безусловно, служат” – многие поступки Ивана Грозного. Из дальнейшего повествования следует, что истребление вотчин И.П. Федорова-Челяднина после его казни и новгородские события начала 1570 г. объясняются тем, что Иван Грозный “с восторгом и энтузиазмом” подражал Иисусу Навину и Саулу (с. 159–160). При всей заманчивости такого вывода в его пользу не приведено ни малейшего аргумента, если не считать то, что Ветхий Завет был известен Ивану Грозному. Икономахия также не поддается столь широкому обобщению<sup>41</sup>. Например, когда хозяин горящего дома бросает икону святителя Николая в огонь с криком “помоги себе и туши”, вся сцена может быть интерпретирована как пример гипертрофированного иконопочитания, при котором брошенная в огонь – в надежде на ее неопалимость – икона воспринимается ее владельцем как предмет почитания, а не как “скверное имущество” (с. 166–167)<sup>42</sup>.

А.А. Булычёв нигде не пользуется понятием “моральная экономика” и, похоже, не знает о существовании одноименной ра-

боты Э.П. Томпсона, в которой на примере английских хлебных бунтов показано, почему английские крестьяне XVIII в. в голодные годы истребляли хлебные запасы лордов и торговцев, наказывая тех, кто пытался подкрепиться “нечистым”, “дьявольским” хлебом или его украсть. Томпсон обнаруживает в этих народных движениях признаки народной религиозности, своеобразной религиозной – или “моральной” – экономики, которая успешно конкурировала с зарождающимся капитализмом<sup>43</sup>. Кажется, концепт “моральной экономики” применим для истории московского восстания 2 июня 1648 г. и устюжского восстания 9 июля 1648 г., хотя и в этом случае сокрушение имущества шло рука об руку с грабежами (с. 163–164, 172–173).

Нельзя не согласиться с выводом А.А. Булычёва о том, что при Иване Грозном в России была создана “чудовищная пенальная система”, в основу которой были положены не только мании “Тирана Васильевича”, но и некоторые “принципы”, превращающие умерщвление человека «в своеобразное культурное “действие” с весьма изощренной и сложной символикой» (с. 47). В этих принципах могли отразиться познания и ментальные установки царя и его окружения. Насилие при московском дворе было идейно и технически оформлено, временами оно приобретало карнавальные черты. Однако нам представляется, что эта система была – или бывала – значительно более чудовищной, чем полагает А.А. Булычёв, когда утверждает, что ее “принцип” заключался в умерщвлении “не только плоти, но, главное, души преступника” (с. 177). Этот вывод, развивающий концепцию опричного террора А.Л. Юрганова, не обоснован, как представляется, ни А.Л. Юргановым, ни А.А. Булычёвым. Чудовищность казней Ивана Грозного могла заключаться в обратном. Царь считал себя ответственным за тела своих подданных в той же мере, в которой церковь признавала Страшного Судию ответственным за души верующих, – и именно поэтому царь тешил себя надеждой, что телесным “огнем” он очищает подлинных преступников от посмертной геенны, а казня ложно оклеветанных, совершает исправимую ошибку в отношении тех, кому Судия предназначит жизнь вечную. Наиболее вероятным источником представлений Ивана Грозного о “целях” и “оформлении” ритуальных казней при этом служили не “народные поверия”, а византийская пенальная практика, известная, возможно, не столько по текстам, сколько по ее поздним европейским “репликам”.

Эта “теория” в тех случаях, когда она была необходима и действовала, особенно способствовала сакрализации власти государства над телами своих подданных и была особенно удобна



для тех, кто мало разбирался в теориях. С другой стороны, при любом понимании “теории” царя А.А. Булычёв не привел доказательств, что ни одна из жертв Ивана Грозного не испытала на себе его спонтанной ярости и, с другой стороны, что террор, направленный против их тел, навсегда лишил их души надежды на спасение. Для решения такой задачи необходимо не только сформулировать, “из каких соображений казнил Иван Грозный”, но и рассмотреть множество данных о самих казнях, а также об опалах, ссылках, тайных убийствах, опричных расправах – и в каждом отдельном случае исключить индивидуальный фактор или хотя бы попытаться, пользуясь метафорой Г. Райла, в движении век по поверхности глаз отличить “моргания”, “подмигивания” и “подражания подмигиваниям”. Это позволит избежать универсальных объяснительных моделей, благодаря которым в террор вносятся опосредующие структуры и с их помощью ужас современников перед “мучительными сосудами”, поступки, которые оценивались ими как бессмысленная жестокость и бесчеловечность, будут отделены от его замысла. Открыть подобную структуру в поступках царя и опричном терроре исследователи пытались неоднократно. Например, А.П. Приклонский находил мотивы террора в протесте боярской оппозиции против самодержавия<sup>44</sup>. В советской историографии после 1953 г. утверждаются более осторожные оценки в отношении коллизий царствования Ивана IV. Тезис С.Б. Веселовского о борьбе Ивана IV не против институтов, а против личностей, против всех слоев государева двора, прозвучал на фоне сложившейся исследовательской традиции одиноко, но не был оставлен без внимания. Он был отчасти принят исследователями, обращавшимися к вопросам истории террора. Однако, конечно, не всеми.

Думается, вынесенная в подзаголовок книги А.А. Булычёва тема “посмертной судьбы опальных” требует разработки как раз на уровне личностей. Вместе с тем проблема, конечно, не только в том, каков должен быть уровень интерпретации каждого частного сюжета в репрессивной политике, религиозности или психическом состоянии царя Ивана. Работа А.А. Булычёва, как отмечено выше, осуществлена в рамках историко-культурной антропологии. И то, что антропологические методы не заявлены и не обсуждены в работе в их приложении к проблеме исследования, не снимает именно антропологического колорита с самих интерпретаций. В центре внимания А.А. Булычёва “модель чего-то”, культурные установки, устойчивые картины мира в том виде, как они открываются в дискурсах о казнях. Этой модели не хватает “модели для чего-то”, повторяемой ритуальной практики, которая позволила бы раскрыть “этос террора”. Выработав некоторую общую

модель, этот вид антропологии, как кажется, не приводит ни одной частной истории себе в союзники, тогда как вся совокупность историй, на наш взгляд, не укладывается в общую “посмертную судьбу” жертв террора ни в воображении Ивана Грозного, ни в воображении его современников.

<sup>1</sup> Далее для удобства сокращаем название до “Святые и демоны”.

<sup>2</sup> В русле данной проблематики велась дискуссия вокруг книги А.Л. Юрганова “Категории русской средневековой культуры” (Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998). Еще две попытки историко-антропологической интерпретации истории России XVI–XVII вв. представлены в недавних книгах “Соединенные честию” Нэнси Коллманн и “Иерархия равных” Андре Береловича (нашу развернутую рецензию на эти книги см.: *Ерусалимский К.Ю.* Долгий XVII век в России: антропологическая перспектива // Архив русской истории. М., 2007. Вып. 8. С. 662–680).

<sup>3</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994.

<sup>4</sup> См. также: *Алексеев А.И., Скрынников Р.Г.* Рец. // Отечественная история. 1997. № 2. С. 201–203.

<sup>5</sup> Труды О.-Г. Эксле о *memoria* послужили методологическим ориентиром для исследования Л. Штайндорфа. См.: *Эксле О.Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / Пер. с нем. Ю. Арнаутовой. М., 2007. С. 233–303.

<sup>6</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 38–40, 57, 64–65, 66–68, 79 и др.

<sup>7</sup> *Дергачёва И.В.* Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII веков (на материале синодика). München, 1990. С. 102–129. См. также: Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 162–164.

<sup>8</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 226.

<sup>9</sup> Более ранние источники относятся к периоду христианизации русских земель. Д.К. Зеленин не видел трудности ни в разведении языческого и христианского в традиции “нечистых” захоронений, ни в разведении “народной” и “языческой” религиозности. Он сознательно отказывался сопоставлять “русские народные” традиции с христианскими канонами и их рецепцией, а “языческое” было для него просто синонимом “народного”. См.: *Зеленин Д.К.* Древнерусский языческий культ “заложных” покойников // Известия Академии наук. 1917. С. 401, 408, 414; Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995; Steindorff L. Memoria in Altrußland. S. 68–78; см. сравнение славянских “заложных мертвецов” и скандинавских “оживающих покойников”: *Картамышева Е.П.* Почитание предков в древнескандинавской дохристианской культуре: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 71–97.

<sup>10</sup> Steindorff L. Memoria in Altrußland... S. 78, 86.

<sup>11</sup> Prince A.M. Kurbsky's History of Ivan IV / Ed. with a transl. and notes by J.L.I. Fennell. Cambridge, 1965. P. 172.

<sup>12</sup> См., например: *Дельмо Ж.* Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.). Екатеринбург, 2003; *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб., 2002.

- <sup>13</sup> Этот вопрос неоднократно обсуждался О.В. Твороговым, А.А. Алексеевым, И.Н. Данилевским и другими исследователями в связи с так называемой “Велесовой книгой”. См.: Что думают ученые о “Велесовой книге”. СПб., 2004.
- <sup>14</sup> Повесть временных лет. Изд. 2-е, испр. и доп. / Подг. текста Д.С. Лихачёва; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. СПб., 1996. С. 76.
- <sup>15</sup> *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.
- <sup>16</sup> Декоративно звучат в книге отрывки из художественной литературы XIX – начала XX в., в которых автор обнаруживает “реалистические описания”, “народные представления” и “анalogии” со средневековой книжной культурой (с. 48, 49, 50, 60–62).
- <sup>17</sup> *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000.
- <sup>18</sup> *Schmitt J.-C.* Les Revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale. Paris, 1994.
- <sup>19</sup> *Thompson E.P.* History and Anthropology // *Thompson E.P.* Making History: Writings on History and Culture. N.Y., 1994. P. 210.
- <sup>20</sup> *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. С. 62.
- <sup>21</sup> *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 239–240. Литература вопроса рассмотрена в диссертации: *Печников М.В.* Новгородско-псковское движение стригольников XIV–XV веков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2001. Точка зрения о нерепрезентативности “Списания” епископа Стефана для изучения взглядов стригольников поддержана в кн.: *Steindorff L.* Memoria in Altrußland. S. 154–155. Основным объектом критики стригольников являются все формы “мзды”, взимаемой духовенством, особенно симония: *Федотов Г.П.* Собр. соч.: В 12 т. М., 2004. Т. 11: Русская религиозность, ч. II: Средние века. XIII–XV вв. С. 113–121; *Печников М.В.* Доктрина стригольников: опыт реконструкции // *Russia Mediaevalis.* München, 2001. Т. X, 1. С. 107–125 особенно с. 113–114, 116, 121. А.И. Алексеев связывает цитированные слова Стефана Пермского с внутрицерковной полемикой и утверждением церковной доктрины поминания усопших. Впрочем, основываясь на идее о том, что слово “стригольник” происходит от “стрига” римской и восточнороманской мифологии, исследователь признает “главным компонентом” стригольнической ереси “языческие представления”: *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. С. 58–62. Нашу точку зрения по этому вопросу см. выше.
- <sup>22</sup> Мф. 27: 6–10.
- <sup>23</sup> *Николай Погребняк, прот.* Троицкая родительская суббота: Святоотеческое наследие и иконографические параллели // Московские епархиальные ведомости. 2004. № 4–5. Здесь ссылки на каноны Феодора Студита, содержащие перечисление категорий таких умерших, “яже покры вода, и брань пожат, трус же яже объят, и убийцы убиша, и огонь яже попали верныя ... верно усопшия в мори, и на земли, или в реках, источницах, или езерех, или в ровенницах, снесь зверем бывшия, и птицам, и гадом ... напрасно восхищенныя, попяляемыя от молний, и измерзшия мразом, и всякою раною ... в горах, на пути, на местех пустых житие оставльшия; от печали и радости пришедшия ненадежно, верою абие применившия житие, в благоденствии пострадавшия, или злоденствию; яже уби меч, и конь совосхити, град, снег и туча умноженная, яже удави плинфа, или персть посыпа ... яже убиша чаровныя напоения, отравы, костныя удавления ... от стремнины всякия падшия, древа, железа, всякаго камене; умершия Божиим прещением, смертных громов всяких с небесе изнесенных, земли разседшейся, мору возшумевшую; от ядовитых угрызений

умерших, от поглощения змиев, от попраiania коней и от удувления и обещения от искренняго”.

<sup>24</sup> Федотов Г.П. Указ. соч. С. 87.

<sup>25</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>26</sup> Анализ данного сюжета в европейской публицистике XVI в. о России см.: *Poe M.T.* “A People Born to Slavery”: Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748. Ithaca; L., 2000. P. 230, 232.

<sup>27</sup> Например, в bestiариях конь символизирует похотливого человека. См.: *Белова О.В.* Славянский bestiарий. Словарь названий и символики. М., 2001. С. 146.

<sup>28</sup> Грань между официальной и народной культурами была обозначена Бахтиным излишне резко, на что указывали как специалисты по истории культуры европейского Средневековья, так и историки культуры Древней Руси. Об этом см. в статье А.Я. Гуревича «К истории гротеска. “Верх” и “Низ” в средневековой латинской литературе», изданной впервые в 1975 г.: *Гуревич А.Я.* История – нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: Статьи разных лет. М., 2005. С. 50–68. Дискуссия о “смеховом” в поступках Ивана Грозного началась сразу после выхода книги “Смеховой мир Древней Руси” (1976): *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Новые аспекты изучения культуры Древне Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–167; *Лихачёв Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 6.

<sup>29</sup> Эта же проблема в полной мере относится к разделу 3 главы 2 “Святых и демонов”, где рассматривается казнь посредством отдания тела на растерзание собакам. Раздел начинается с изложения норм римского права, касающихся *damnatio ad bestias*. Но, строго говоря, неясность как раз там, где ее старательно обходит стороной исследователь, поскольку нет доказательств, что в России существовал такой вид смертной казни, которую следовало бы отличать от внесудебной расправы, примененной в 1377 г. нижегородским князем в отношении “мордвы” и неоднократно Иваном IV в “потехах” и бессудных расправах. Переход из правовой плоскости к эмблематике, а от нее к экзегетике звучит многообещающе, но вновь оставляет без ответа ряд существенных вопросов. Собачья голова в упряжи опричника как-то связана с казнями, расправами и т.д.? Убийство с применением собак имеет что-нибудь общее с отданием мертвого тела на съедение псам? Потеха, очевидно, не обязательно заканчивалась поеданием тела псами: достаточно было, чтобы опальный был ими затравлен. И для этой категории в силе остается вопрос юридической состоятельности такого рода убийства в России. Отдание же на поедание псам человеческих останков имеет с ней мало общего. Штайндорф приводит примеры самоуничтожения христианских подвижников, завещающих отдать свои останки на съедение псам и другим диким животным и птицам (на Руси ранний пример относится к 1159 г.). В униформе опричников подразумевались эти коннотации? А сами христианские подвижники знали о том, что, согласно “народным повериям”, бесы вселяются в псов, и, если следовать этой логике, отдавали себя на растерзание бесам? На фоне этих трудностей неубедителен вывод А.А. Булычёва о том, что на Руси до Ивана Грозного использовалась римская норма *damnatio ad bestias*, а после его смерти этот вид казни “больше никогда не использовали” (с. 151).

<sup>30</sup> *Бычков А.Ф.* Дополнительные статьи к Судебнику царя Иоанна Васильевича, издаваемые в первый раз по списку Эрмитажной библиотеки // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Кн. 2, половина 1, отд. 2. С. 83–84, 95, 116–117; *Загоскин Н.П.* Очерк истории смертной

- казни в России. Речь, читанная на годовичном акте Императорского Казанского университета ордин. проф. Н.П. Загоскиным // Ученые записки Императорского Казанского Университета. 1892. Год LIX. Кн. 1. С. 40. А.А. Булычёв рассматривает эту статью Литовского Статута с иной точки зрения, подчеркивая ее связь с римским правом (с. 123).
- <sup>31</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения... С. 378.
- <sup>32</sup> Список “образцов” и “примеров” казни путем утопления может быть расширен. Особенно значимы из них близкие по времени к эпохе Ивана Грозного византийские и османские. Например, после подавления восстания Андроника Палеолога и Сауджи. Тогда, в 1373 г., султан Мурад I велел отцам восставших собственноручно убивать своих сыновей, а тех, кто отказывался это делать, “топили в реке, связав вместе отца и сына” (Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. Изд. 2, испр. и доп. СПб., 2000. С. 117–118).
- <sup>33</sup> Подчеркивая трудности символической интерпретации, мы не отрицаем ее важного значения для понимания публичных ритуалов, связанных с насилием, но обращаем внимание на то, что предшествующие интерпретации не только отличаются от нее, но и противостоят ей, так что невозможно обойти их стороной и тем более вообще никак не отмечать их существование. Казнь путем утопления в России изучалась историками-правоведами дореволюционной России, однако ссылок на эти работы в книге А.А. Булычёва мы не обнаруживаем. В уже цитированной выше речи П.Н. Загоскина сказано, что этот вид казни “применялся, главным образом, в тех случаях, когда экзекуция производилась массами”, и приведены примеры массовых “забоев” бунтарей и мятежников в 1607 и 1662 гг. (Загоскин Н.П. Указ. соч. С. 53–54).
- <sup>34</sup> Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М., 2002. С. 91–125. См. особенно на с. 110 ответ на вопрос, какой смысл вкладывала французская традиционная культура в кошек: “Ответ на этот вопрос следует поискать в сборниках сказок, суеверий, пословиц и знахарских снадобий. Материала очень много, он интересен и разнообразен, только с ним крайне сложно работать. Хотя значительная его часть относится к средневековью, точная датировка в большинстве случаев невозможна. Материал в основном собирался фольклористами в конце XIX – начале XX века, когда устное народное творчество еще стойко противилось влиянию печатного слова. Однако на основе этих аналогий невозможно делать выводы о том, существовал ли тот или иной обычай в парижских типографиях середины XVIII в. Можно лишь сказать, что печатники жили в обстановке традиционных порядков и представлений, что сам воздух, которым они дышали, был пропитан традицией”. См. также: Коносов Н.Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. М., 2005. С. 158–164.
- <sup>35</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.
- <sup>36</sup> Thompson E.P. Op. cit. P. 209.
- <sup>37</sup> С. Немоевского возмущал способ умертвления поляков во время восстания в Москве в 1606 г. Им пробивали голову, распинали тело, а затем отрезали голову и другие органы, после чего топили в Москве-реке. Автор “Записок” находит этому простое объяснение: его соотечественников убивали “скотским обычаем” – как животных. Это, видимо, объяснение как раз того, каким “смыслом” наделялись убийства самими убийцами. При этом также ясно, что восставшие унижали достоинство поляков и лишали их возможности христианского захоронения (Записки Станислава Немоевского. Рукопись Жолкевского. Рязань, 2007. С. 118).

- <sup>38</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Репринтное воспроизведение текста издания 1981 г. / Подг. текста Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. М., 1993. С. 46.
- <sup>39</sup> Хант П. Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. Вып. 9(19). С. 245–289.
- <sup>40</sup> Об этом см.: *Vaskus O.P.* Treason as a Concept and Defections from Moscow to Lithuania in the Sixteenth Century // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1970. Bd. 15. P. 119–144; *Ерусалимский К.Ю.* “Изменным обычаем”: Ливонская война и представления о государственной измене в России // Соціум. Альманах соціальної історії. Київ, 2006. Вип. 6. С. 61–84.
- <sup>41</sup> Неясно, как связана борьба патриарха Никона против икон “нового письма”, “бичевание” образов и борьба против “своих” храмовых икон на Московском соборе 1666–1667 гг. с темой “скверного имущества”. Значит ли это, что уничтожению или “очищению” в России XVI–XVII вв. подлежало только то, что являлось “скверным”? Так считать ошибочно (ср.: с. 167–172).
- <sup>42</sup> Подобный пример приводит С. Маскевич в своих мемуарах. По его словам, спасаясь от военных действий, смоленские жители уходили в лес, уводя с собой скот и унося иконы. В качестве забавного казуса, свидетельствующего о религиозной грубости русских, он рассказывает, как польские воины отняли в лесу у местных жителей скот, в ответ на что те подвесили свои иконы “вверх ногами” на дереве со словами: “Мы вам молимся, а вы нас от литвы не защитили” (*Moskwa w rękach Polaków: Pamiętniki dowódców i oficerów garnizonu polskiego w Moskwie w latach 1610–1612*. Liszki, 1995. S. 133).
- <sup>43</sup> *Thompson E.P.* The Moral Economy of the English Crowd in the 18<sup>th</sup> Century // *Past & Present*. 1971. Vol. 50. P. 76–136.
- <sup>44</sup> *Приклонский А.П.* “Иван Грозный”: Монография. Машинопись с правкой. 1928 г. [Предисловие акад. С.Ф. Платонова] // Архив РАН. Ф. 636 (М.М. Богословский). Оп. 5. Д. 5.

С.И. Лучицкая

“ОЧИСТИТЕЛЬНЫЙ ОГОНЬ”  
В СРЕДНЕВЕКОВОМ НЕМЕЦКОМ ИСКУССТВЕ

***Wegmann S.* Auf dem Wege zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters. Köln; Weimar; Wien, 2003.**

Монография С. Вегман, немецкой исследовательницы, работающей в Регенсбургском университете, не случайно начинается обширной цитатой из сочинения средневекового теолога Гуго из Страсбурга (1265): “Какие-то события предшествуют Страшному суду, какие-то происходят во время него, а какие-то – после него. До Страшного суда имеет место быть наказание очистительным огнем (*ignis purgatorius*), помощь церкви душам грешников и преследование Антихриста; во время Страшного суда произойдет