

В

С.Д. Домников

МАТЬ-ЗЕМЛЯ И ЦАРЬ-ГОРОД

РОССИЯ КАК
ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО



УДК 930.85.130.2 ББК 87.66 Д66

Рекомендовано к печати решением Ученого Совета Института философии РАН.

Серия основана в 2000 г.

Домников С.Д.

Д66 Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. — М.: Алетея, 2002. - 672 с. - (Славянские древности).

ISBN 5-89321-096-4

Книга вводит читателя в мир обра.чоп и архетипов русской истории и культуры. Исторический пуп, России нредстаплен автором через историю ее духовных исканий. Первая часть книги погружает читателя в русскую мифологию и фольклор, отражающие представления наших предков об окружающем мире. Во второй части

показано, как традиционные воззрения преломляются в реальном историческом процессе. На основе ярких образов и красочных мифологем в разных слоях общества рождаются самые разнообразные утопии и самые невероятные проекты реформ. Книга адресована как широким читательским кругам — старшим школьникам, студентам, любознательным читателям, интересующимся историей русской культуры, так и специалистам в области традиционной культуры и истории русской общественной мысли.

С.Д. Домников — к.и.и., научный сотрудник Института философии РАН, специалист в области истории общественной мысли и философии хозяйства.

УДК 930.85.130.2 ББК 87.66

ISBN 5-89321-096-4

© Текст, примечания. Домников С.Д., 2002 © Издательство «Алетейя», 2002

Оглавление

| | |
|--|-----|
| Введение..... | 11 |
| Часть I | |
| РОССИЯ КАК ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: пространство архаической онтологии | |
| Глава 1. Обретение космоса: традиция и архаика..... | 17 |
| Священное и мирское..... | 18 |
| «Традиция» — «традиционное общество»: | |
| предварительные понятия..... | 20 |
| Непосредственная религиозность | |
| и космическая религия..... | 22 |
| Миф и традиция: священное время и архетип..... | 24 |
| Время Начал: торжество Ургии и природа священного..... | 28 |
| Космическая вертикаль и ургийная модель мира..... | 30 |
| Мать-Земля и тонический образ Космоса..... | 35 |
| Дуальность и культурный процесс..... | 37 |
| «Великая аграрная революция» | |
| и пространство цивилизации..... | 41 |
| Пространство и границы..... | 45 |
| «Уроборос» — воплощенный..... | 46 |
| Город «над землей»..... | 49 |
| Начала и Концы: | |
| христианская концепция Времени..... | 51 |
| Христианство — личность — развитие..... | 55 |
| Глава 2. «Мать сыра земля»: | |
| культ земли в русской духовной традиции..... | 60 |
| Славянская космология..... | 61 |
| Образ цивилизации: центр и периферия..... | 67 |
| Живой Космос..... | 70 |
| Священный Космос..... | 73 |
| Священные границы и ритуал..... | 76 |
| Ритуал и плодородие..... | 80 |
| Религия волхвов..... | 82 |
| Род и земля..... | 88 |
| Мать-Земля..... | 90 |
| Закон и Земля..... | 93 |
| Служение Земле..... | 96 |
| Глава 3. Священный год земледельца: | |
| Космос и циклическое время..... | 104 |
| Год и Мир..... | 105 |
| Вечный круг..... | 108 |
| Кол Мира: Спиридоп-поворот..... | 112 |
| Рождество Мира: Святки..... | 117 |
| С колом да с маслицем..... | 121 |
| Воскресение мира: Пасха и пасхальные праздники..... | 125 |
| Зеленые святки..... | 126 |
| Весла красная..... | 131 |
| Петр-поворот: на росстани года..... | 136 |
| У околицы мира..... | 142 |
| Глава 4. Крестьянский мир: локальная традиция | |
| и традиционная социальность..... | 148 |
| Человек и природа..... | 149 |
| Живые и мертвые..... | 152 |
| Мир крестьянской избы..... | 159 |

| | |
|--|-----|
| Крестьянская семья..... | 164 |
| Мужчины и женщины..... | 167 |
| Отцы и дети..... | 171 |
| Жизненная доля..... | 174 |
| Община..... | 181 |
| Община и общность..... | 187 |
| Общинность и индивидуальность..... | 192 |
| «Небесная» община..... | 199 |
| Глава 5. «Царь»-город: власть, иерархия, городская социальность, семантические грани городского локуса..... | 206 |
| Город и цивилизация..... | 207 |
| Мечта о городе..... | 208 |
| «Иное царство»..... | 213 |
| Город па горе..... | 217 |
| Священный огород..... | 220 |
| Царственный герой..... | 225 |
| Царство Змея..... | 229 |
| Сокровища Змея..... | 234 |
| Царственное животное..... | 238 |
| Священная иерархия..... | 243 |
| «Перевернутый мир»..... | 248 |
| Город-«блудница»..... | 251 |
| Град Божий..... | 255 |
| Глава 6. Из космоса в историю: | |
| Киевская Русь и удельная эпоха..... | 262 |
| Локальность в открытом пространстве..... | 263 |
| «Земляной» город: начало русской цивилизации..... | 265 |
| Из космоса в историю..... | 269 |
| История и Апокалипсис..... | 272 |
| Киев — «Новый Иерусалим»..... | 276 |
| Централизм и децентрализация: | |
| политическая традиция и новация..... | 280 |
| Обретение почвы: у истоков национальной идеи..... | 283 |
| Ордынское пленение..... | 288 |
| Удельные княжества..... | 291 |
| Обретение эпического времени..... | 297 |
| Русь и Земля: сюжет змееборства..... | 303 |
| Русь и Земля: брачующаяся власть..... | 311 |
| Глава 7. Из космоса в историю: Московское царство..... | 317 |
| Возвышение Москвы..... | 318 |
| Святой город..... | 323 |
| Город-Спаситель..... | 329 |
| Система власти и земельный режим..... | 332 |
| Собирание земли и духовное собирание..... | 337 |
| Земля светлорусская..... | 344 |
| Священство и царство..... | 350 |
| Москва — Третий Рим..... | 356 |
| Култ земли в культуре барокко..... | 362 |
| Часть II | |
| РОССИЯ КАК АГРАРНОЕ ОБЩЕСТВО: утопия и рациональность | |
| Глава 8. Власть и земля: земельный вопрос в России..... | 369 |
| Сила и Власть..... | 370 |
| «Власть священная»..... | 372 |
| «Власть облаченная»: традиция и рациональность..... | 374 |
| Власть и право..... | 376 |
| Труд и право..... | 378 |
| Земля и собственность..... | 380 |
| «Большое» общество — «властное» общество..... | 384 |
| Земля и повинности..... | 386 |
| Собственность и гражданство..... | 388 |
| Государство как собственник..... | 391 |
| Земельная собственность как основа гражданской правоспособности..... | 393 |

| | |
|--|-----|
| Крестьянская собственность: объект попечительства или гражданской правоспособности..... | 396 |
| 8 | |
| Крестьянское межевание..... | 399 |
| Крестьянская собственность как объект податного обложения..... | 401 |
| От попечительской политики к либеральному режиму..... | 403 |
| Глава 9. В поисках Китеж-града: | |
| крестьянская социальная утопия..... | 407 |
| Иерархия крестьянского космоса..... | 408 |
| Крестьянский локус и цивилизация..... | 411 |
| Эпос и крестьянская утопия..... | 414 |
| Крестьянские герои..... | 417 |
| Царственный земледелец..... | 419 |
| Крестьянское сознание на переломе..... | 421 |
| Возвращение Змея..... | 424 |
| «Белый щит»..... | 426 |
| Апокалиптика и утопия: очищение земель..... | 427 |
| Апокалиптика и утопия: утопия «перевернутого мира»..... | 428 |
| Апокалиптика и утопия: миф о «блаженных землях»..... | 430 |
| Утопическое ожидание и социальное «делание»..... | 431 |
| «Большой» и «малый» миры: | |
| модели идеологического противостояния..... | 439 |
| Глава 10. Путь в город: город и деревня в России..... | 450 |
| Природа русского города..... | 451 |
| Аграрный город..... | 453 |
| Город — военный и административный пункт..... | 454 |
| Торгово-промышленный город..... | 456 |
| Встреча с Европой и старая Россия..... | 458 |
| Реформы Петра I: модернизация или мобилизация..... | 463 |
| Городская реформа — новая попытка..... | 467 |
| Итоги петровских реформ..... | 470 |
| Океан истории и корабль цивилизации..... | 473 |
| Парадиз... на воде..... | 477 |
| Город без земли..... | 480 |
| «Расколотовое» общество..... | 484 |
| Город и деревня в правление Екатерины II..... | 488 |
| Городские реформы в царствование Екатерины II..... | 490 |
| Новая эпоха — старые проблемы..... | 495 |
| Индустриальный город в аграрном обществе..... | 498 |
| Дилемма протекционизма: | |
| промышленность или сельское хозяйство..... | 501 |
| Глава 11. Земная природа свободы: | |
| просветительская утопия и крепостное право..... | 507 |
| Идеалы Просвещения..... | 508 |
| Просвещение на русской почве..... | 515 |
| Просвещенный абсолютизм..... | 517 |
| Собственность и свобода..... | 521 |
| Крестьянская собственность..... | 522 |
| Утопия и закон..... | 526 |
| Утопия и реальность..... | 531 |
| Новая либеральная волна..... | 534 |
| Между либерализмом и консерватизмом..... | 539 |
| Консервативная реакция..... | 542 |
| У истоков радикализма..... | 544 |
| Глава 12. Миф русской усадьбы: дворянская утопия или реформаторская альтернатива..... | 551 |
| Русское дворянство: класс землевладельцев или государственных служащих?..... | 552 |
| Дворянин в «мещанстве»..... | 554 |
| Литературный аграризм у истоков «усадебного мифа»..... | 557 |
| Цветущий вертоград..... | 564 |
| Образы «усадебного мифа»..... | 570 |

| | |
|--|-----|
| Сельская идиллия..... | 575 |
| Дворянская усадьба. Традиция и модернизация..... | 578 |
| Военные поселения: от дворянской инициативы к бюрократическому прожектёрству..... | 585 |
| Кризис мифологемы «дворянской усадьбы»..... | 591 |
| Глава 13. Государство и земство..... | 598 |
| Обретение народности..... | 599 |
| Становление эпического сознания..... | 603 |
| Запад и Россия: критерии цивилизационного разрыва..... | 605 |
| Иранизм и кушитство..... | 607 |
| Русская община и земщина..... | 611 |
| Церковь и община..... | 612 |
| Власть и «земля»..... | 615 |
| «Власть» и «земля» в поисках «живой связи»..... | 619 |
| Славянофильская историография..... | 621 |
| На западническом крыле..... | |
| К.Д. Кавелин: личность и община..... | 625 |
| Б.Н. Чичерин: концепция «государственной общины»..... | 628 |
| Расцвет исторической науки: «История России...» С.М. Соловьева..... | 630 |
| Заключение..... | 640 |
| Примечания..... | 645 |

Моему сыну Александру

У всех должна быть земля, и дети должны родиться на земле, а не на мостовой. <...> По-моему, работай на фабрике: фабрика также дело законное и родится всегда подле возделанной уже земли: в том ее и закон. Но пусть каждый работник знает, что у него где-то там есть Сад, под золотым солнцем и виноградниками <...> и что в этом саду живет и его жена, славная баба, не с мостовой, которая любит его и ждет, а с женой — его дети. <...> И хоть Сад этот и не мог бы <...> прокормить его вместе с семьей, так что и не обошлось бы без фабрики, но пусть он знает, по крайней мере, что там его дети с землей растут, с деревьями, с перепелками <...>, и что сам он, наработавшись на своем веку, все-таки придет туда отдохнуть, а потом и умереть. А ведь, кто знает, — может и совсем прокормить достанет, да и фабрик-то может нечего бояться, может — и фабрики среди Сада устроятся. <...> Человечество обновится в Саду и Садам выправится — вот формула...

В наш век произошла страшная революция и одолела буржуазия. С ней явились страшные города, которые не снились даже и во сне никому. Таких городов, какие явились в XIX веке, никогда прежде не видело человечество. Это города с хрустальными дворцами, с всемирными выставками, с всемирными отелями, с банками, с бюджетами, с зараженными реками, с дебаркадерами, с всевозможными ассоциациями, а кругом них с фабриками и заводами. Теперь ждут третьего фазиса: кончится буржуазия и настанет Обновленное Человечество.

По-моему дети, настоящие то есть дети, т. е. дети людей, должны родиться на земле, а не на мостовой. Можно жить потом на мостовой, но родиться и всходить нация, в огромном большинстве своем, должна на земле, на почве, на которой хлеб и деревья растут.

Ф.М. Достоевский. Из дневника писателя

Введение

Название этой книги у многих читателей, вероятно, вызовет в памяти образы русского фольклора: сказок, былин, языческих и христианских легенд... И это действительно так — читателя ожидает встреча с удивительным миром русской фантастики и мифологии.

Фольклорист при первом взгляде на это название предположит его связь с образами народной поэтики и, безусловно, будет прав. Книга написана на богатом материале источников: это русские народные сказки, былины, пословицы и поговорки, обрядовые поверья и связанная с ними поэзия, духовные стихи, исторические и христианские легенды и предания, церковная и книжная литература, священные библейские тексты, жития святых, популярная в народе апокрифическая (т. е. не признаваемая церковью) литература, произведения русских писателей и мыслителей.

Специалист в области мифологии, конечно же, обратит внимание на выраженную в этой формуле архаическую модель Вселенной. Земля, представлявшаяся нашим предкам в образе Матери — прародительницы жизни, являла собой срединный мир, мир земного существования. А Город в облике царственного существа как воплощение сакрального пространства являл собой образ божественного Неба, в котором обитают богоподобные властители, или Преисподней, где царствует Змей в своем граде мертвых («Окаменелое царство» русской волшебной сказки).

Историк культуры обнаружит заложенную в этом названии двойственность, отражающую дуализм русской культуры, разрывающейся между материальным-плотским-телесным (земным) и духовным (Небесный Град). Обществовед заметит скрытую в том же названии двухчленную формулу развития общества от эпохи архаики через этап земледельческого общества (традиционную культуру) к современной городской цивилизации (процесс урбанизации).

Философ-антрополог и экзистенциалист угадает в семантике этих образов процесс развития человека, непременно стремящегося-

12

ся, наряду с удовлетворением физических потребностей, к духовному развитию и совершенствованию, «к подлинному существованию» (Кьеркегор), а также заложенное в этом противоречие: стремление слиться с миром, вместить его в себя и одновременно возвыситься над ним, создать свой автономный мир, стать духовным «градом».

Историк религии, видимо, заметит, что той же формулой может определяться процесс эволюции человеческого духа и религиозного сознания от первобытного языческого поклонения змееподобным (хтоническим) богам к обожению земли и последующий переход к монотеизму, религии, признающей единого Бога, царствующего в Небесном Граде, всесильного и всеведующего...

Автор вовсе не ставил перед собой цель осветить все эти вопросы, но подходы к ним, безусловно, обозначены в книге. Все эти смыслы так или иначе закладывались в формулу ее названия. Ибо книга эта о культуре, культуре духовной и материальной, это размышление о судьбах целой цивилизации, вобравшей в себя сотни племен и народностей, о культуре, сложившейся на основании главного культа — культа Земли.

Для чтения этой книги читателю не потребуется глубокой специальной подготовки. Эта книга для всех. И если вам вдруг встретятся какие-то незнакомые слова, научные или философские понятия, не стоит пугаться. Их смысл можно понять из общего контекста или буквального перевода. Автор намеренно освободил терминологию от ее строгого научного содержания, избегая уклоняться в научные дискуссии по поводу отдельных понятий.

Автор ставил перед собой задачу раскрыть свое представление о русской истории через историю сознания общества и его духовного развития. Это книга об истории России через историю ее духовных исканий и культурных достижений. Это не «критика исторического опыта», опыта России, а попытка его осмысления и оправдания. Это прикосновение к истории великой цивилизации и поклонение ее духовным достижениям.

Автор предлагает читателю путешествие в мир традиционной русской культуры и русской социальности. Книга построена на анализе образов и архетипов русской истории и культуры от ее истоков, сокрытых за толщей многих веков, до их превращения в «океан цивилизации».

В истории России, как и в истории любой другой страны, было немало темных страниц, о которых последнее время так много писали и говорили. Автору же хотелось донести до читателя красоту и мудрость русской истории, ее трагизм и, в определенном смысле, предопределенность... Ибо эта книга создавалась не из установки,

13

связанной с вопросом «что бы могло быть?»; но с вопросом «как и почему?».

Отсюда — отказ от «оценочного» подхода и популярной у нас логики сравнительного анализа (если у нас не так, как где-то, то значит, мы хуже или лучше других).

Отсюда интерес к «духовному фону», который представляется автору *духовным основанием* и важнейшим элементом русской истории.

Первая часть книги вводит читателя в мир понятий, образов и архетипов традиционной русской культуры. Она реконструирует представления наших предков о Мире-Космосе. На обширном фольклорном и литературном материале воспроизводится традиционное представление русского человека о мире: о природе мира и его структуре, о времени и пространстве, о богах и героях, обществе и человеке.

Представления о священном Космосе (космический характер языческой религии и христианства) становятся мировоззренческим основанием религиозного отношения к природе и земле, существующим социальным отношениям и институтам. Читатель получит представления о мифоритуальном контексте славянского язычества, о механизмах преемственности языческого и христианского сознания.

В центре внимания — отношение к Земле как матери (вобравшее в себя языческий культ Матери-земли и христианское почитание св. Софии и Богородицы) и отношение «город-деревня» — двух полюсов социально-культурного процесса. Земельная община в этом видении представляется уже Небесной общиной — космическим союзом мертвых и живых, ритуально обеспечивающим земное плодородие и воспроизводство Мира и Жизни. А город представляется воплощением сакрума («градом Божиим») и царственным существом, оплодотворителем Матери-земли.

Отдельные главы второй части книги посвящены особенностям исторического развития российской цивилизации, приведшим к формированию особого типа мировосприятия и культуры

так называемого «золотого века». Выход из космического мироощущения в историю характеризует как изменяющееся отношение человека ко времени (выход за пределы циклического воспроизводства и повторяемости к пониманию линейного времени) и пространству (от первичной общинной локальности в пространство большого общества). На этом фоне происходит изменение отношения человека к окружающему миру и обществу. Ранние этапы этого переходного состояния характеризуются феноменом наложения характеристик священного пространства и времени на новые исторические понятия.

14

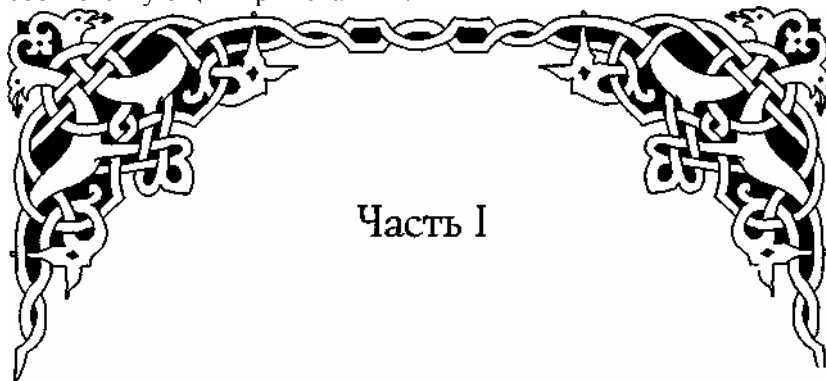
Введение

Выход в историю изначально ведет к ее пониманию как священной истории и сопровождается рождением различных форм социальных утопий, насыщенных красочными космогоническими образами и традиционными мифологемами. Источниками утопических идей и систем выступали все слои общества: элементы утопий читатель обнаружит в правительственных программах социальных реформ, в либерально-бюрократических попытках искусственного насаждения в России городов и городской социальности, а также создания «третьего сословия», в крестьянских чаяниях воскресения Китеж-града и поисках многочисленных «Беловодий», в либеральных исканиях русской интеллигенции с его вечно негативными оценками русского города и сожалеющими вздохами: «ненастоящий город» (В.Г. Короленко) и т. д. и т. п.

В России процесс государственного и общественного развития, связанный с непрерывным освоением обширных пространств, распространением цивилизации на новые территории и усвоением исторического сознания, оказался растянут на несколько столетий. Так рождался феномен русской культуры, раздваивающейся к стягивающим полюсам: *сакрального* (вне времени и пространства) и *конкретно-исторического* (здесь-и-теперь); утопически-возвышенного и трагического.

Рассмотрению различных типов утопий, связанных с переходом общества от традиционных форм к рациональноорганизуемым, посвящены главы второй части книги.

Разворачивая картину русского цивилизационного процесса, автор опирается на труды отечественных и зарубежных историков, философов, специалистов в области исторической семиотики, социальной антропологии, знатоков славянской филологии и истории русского православия и культуры. Ссылки на эти источники и литературу читатель найдет в соответствующих примечаниях.



РОССИЯ КАК ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО:

пространство архаической онтологии

ГЛАВА 1

ОБРЕТЕНИЕ КОСМОСА: традиция и архаика

При комплексном рассмотрении поведения человека архаической стадии развития общества поражает следующий факт: дела людей, равно как и предметы окружающего их мира, не имеют собственной реальной значимости и становятся реальными только потому, что они тем или иным образом причастны реальности трансцендентной...

В своих сознательных поступках «примитивный» архаический человек не совершает ничего такого, что не было уже сделано и пережито до него кем-то другим, другим, который не был человеком. Жизнь архаического человека является повторением деяний, которые когда-то были совершены другими. <...> Это сознательное повторение действий в рамках определенной парадигмы выдает их онтологическую сущность. Эти действия повторяют потому, что изначально они были совершены богами («в те времена»)...

Природный продукт, предмет, изготовленный человеком, обретают свою реальность, свою самобытность только в той степени, в какой они причастны к трансцендентной реальности. Деяние обретает смысл, реальность исключительно в том случае, когда оно повторяет изначальное образцовое действие. Образец не просто предшествует земному

строительству — он расположен в идеальном (небесном) «краю», находящемся в вечности.

*М. Элиаде. Миф о вечном возвращении**

В жизни существует столько архетипов, сколько существует типических ситуаций. <...> Постоянное повторение запечатлевает эти опыты в нашей психической конституции, но не в форме образов, наделенных содержанием, а, прежде всего, как «формы без содержания», которые есть только возможность того или иного типа восприятия и действия. <...> Когда формируется ситуация, соответствующая определенному архетипу, архетип активизируется.

К.Г. Юнг²

Когда сегодня заходит речь о традиции, обычно имеется в виду некая безличная сила, которая препятствует прогрессу, развитию общества. Разуму современного человека недоступно понимание слепого следования правилам и обычаям, установленным в далекие,

18

«поросшие мхом» времена, возврата к которым уже никогда не будет. Традиционность тем более раздражает, что, как порой кажется, подразумевает добровольный отказ от индивидуальности, уход из реальности и погружение в мифический, призрачный мир отжившего прошлого, приобретающего статус священного. Мир традиции, подобно чудесному острову, необыкновенным образом сохранившемуся в бушующем океане мировой цивилизации, и до сих пор не только приковывает к себе умы исследователей, этих любителей экзотики. Он становится для множества людей берегом спасения в захлестывающих Вселенную волнах цивилизационного Потопа, настоящим обретением Времени в пору Безвременья и устойчивости в эпоху Перемен.

Священное и мирское

Такая позиция может показаться уходом от мира реальности, проявлением инфантилизма и безответственности, даже отказом от подлинного Бытия. Непосредственность религиозного восприятия мира вызывает ассоциацию с детской наивностью, беспомощностью и беззащитностью. Но это впечатление обманчиво. Религиозный человек или традиционалист в мирской деятельности могут демонстрировать не меньший прагматизм и расчетливость, а в области познания проявлять даже большую интенсивность интеллектуальной деятельности, проницательность и интуицию.

И это не случайно. Религиозное отношение к миру требует особого напряжения нравственных и духовных сил, концентрации воли и самоконтроля. Вера в Бога предъявляет к человеку жесткие требования личной самодисциплины. Во всех проявлениях своей жизни он должен вести себя так, чтобы стать достойным божественного участия. К своей деятельности верующий человек относится как к священнодействию во имя Бога, требующему от него полной самоотдачи. Вера в Творца формирует особо чуткое отношение к миру как священному творению Господа и к человеку, созданному по Его образу и подобию. В этой жизни верующий человек должен уметь находить признаки первозданной святости: восхищаться красотой бытия, сознавать его полноту и самодостаточность, его плодородие и благость. Так же и в общественной жизни он должен уметь распознавать и ценить действия людей, направленные во благо Бога, мира и людей. Священное и мирское оказываются «двумя образами бытия в мире», органически уживаясь в каждой культуре.³ Их соотношение

19

и специфика взаимосвязи определяются как характером собственно религиозного сознания и типом культуры, так и уровнем общественного развития и динамикой исторического процесса. И в том, и в другом случае интерес к традиции обращает нас к истокам истории человеческого общества. Как тайны психики каждого человека скрыты в его детстве и младенчестве, так и тайны общественного сознания коренятся в глубинах архаической эпохи.

Архаика и есть детство человеческого рода, воспринимающего мир в его непосредственности и целокупности. Но человек от этого не перестает быть человеком. Отсутствие исторического опыта обращает его к личному экзистенциальному опыту. Познание окружающего мира неразрывно связано у него с процессом самопознания. Ощущая свою тесную связь с миром, человек определяет себя как часть вселенского бытия, его элемент, наделяет себя его признаками. Так же, как в пространстве ему открываются признаки сакрального, несущего в себе следы божественного присутствия (подлинного Бытия), так и в людях он обнаруживает признаки богоданности и благодатности. То же и в отношении ко времени. Наблюдая изменчивость, подвижность природного мира, его циклические колебания, понимаемые как смены увяданий и обновлений, смертей и рождений, человек приходит к убеждению о существовании двух типов времени: обыденного, обладающего энтропийными характеристиками, неминуемо ведущего к разрушению и смерти, и сакрального, вечного времени. Чередованием этих типов времени, по его мнению, достигается эффект вечного обновления. И собственную жизнь человек воспринимает как последовательную смену этапов старения и обновления, смертей и рождений, за которыми

скрывается тайна вечного существования.

Акцентирование сакрального (прикосновение к которому сулит очищение и обновление) придает человеку «уверенность в возможности периодически вновь начинать жизнь с максимума „шансов“. Это не только оптимистическое видение существования, но и стремление к полному слиянию с Бытием, желание обитать под его благодетельной сенью. Онтологическая одержимость — отличительная черта мировосприятия человека архаического общества. Он непосредственно верит в Бытие и в гарантированность своего участия в Бытии первичным откровением. Видение, восприятие и вера неразрывны в непосредственном восприятии Мира. Вера в Бытие Космоса становится Религией Космоса, которая больше чем религия — это непосредственное ощущение Бытия в его изначальной Целостности и Святости».⁴ И как бы далеко ни ушел человек в своем историческом развитии, способность воскрешать Священное,

20

возвращаться к Началам, ощущать чистоту и цельность Мира всегда будет означать преодолимость его связи с Природой и, в конечном итоге, его человечность.

«Традиция» — «традиционное общество»: предварительные понятия

Прежде чем продолжить наш разговор, определим разницу между приведенными понятиями.

Обрядово-ритуальная сторона общественной жизни, ее упорядоченность, как правило, характеризуется общим понятием традиции. Но традиция охватывает более широкий, чем отдельный обряд или ритуал, смысловой круг. В этимологическом плане она является синонимом понятия «уклад» (от русского «лад», обозначающего определенное исторически сложившееся, а значит, проверенное временем и выбранное из возможных прочих вариантов правило или порядок). Применительно к современной жизни можно говорить о традиции хозяйственной (сельскохозяйственной, производственной и т. п.), культурной (литературной, музыкальной), бытовой (семейной, кулинарной, домостроительной) и т. д. Но там, где речь идет о традиции в рамках особого типа общества, названного патриархальным, архаическим, мы имеем дело уже не с одним правилом, не с отдельной закономерностью, а с системой общества.⁵

В этом случае имеется в виду более широкий круг упорядоченных явлений (традиций), непосредственно замкнутых на всю организацию жизнедеятельности общества и освященных религиозно. Сплетение традиций образует замкнутую систему передачи социально значимого опыта, обеспечивающего полноценную жизнедеятельность целостного социального организма. Обрыв одного из каналов этой связи будет означать прорыв сакральной ткани, стягивающей все его органы, нарушение движения импульсов связи между отдельными его частями, что поведет за собой неуклонное и последовательное разрушение всей системы общества.

Речь, таким образом, идет об особом социальном организме, в котором все части объединены бесчисленным множеством каналов социальных связей в единую, тотальную, сакральную целостность, именуемую традиционным обществом. Для характеристики этой сложной и дифференцированной целостности Георгий Гачев нашел особый термин — Космо-Психо-Логос⁶, которым подчеркивается системная сложность взаимосвязи социально-природного, пси-хо-эмоционального и рационального компонентов, определяемой

21

преобладанием надличностного объективного начала. Последнее находит свое выражение в типе религиозного восприятия Мира. Доминирование религиозного компонента культуры, на который замыкаются и которым упорядочиваются, санкционируются все прочие структуры общества и каналы их взаимосвязи, позволяет определить члена традиционных обществ как *homo religiosus* — человека религиозного.⁷

Основной ячейкой архаического аграрного общества является малая локальная социальная общность (крестьянский локус) — источник традиционности и ее основной адепт. Своим жизненным укладом малый крестьянский мир полностью вовлечен в ритмический круговорот Космоса. Все бытие крестьянина на земле со дня его рождения втягивает его, как пылинку, в вихрь природных циклов, открывающих ему жизнь Космоса во всей непосредственности личного причастия. Ощущение полной зависимости от природы, укорененное в опыте существования человека земледельческой цивилизации, диктует необходимость строгого подчинения природным ритмам. Весь свой социальный и культурный потенциал человеческий коллектив направляет на выработку оптимальных «ответов» на каждый «вызов» природы во имя выживания. Цикличность сезонных колебаний, повторяющихся из года в год, позволяет обществу отобрать со временем универсальные правила поведения в той или иной вариативной ситуации, которые закрепляются в социально-культурной и хозяйственной традиции коллектива и получают религиозное освящение.

Традиционный опыт здесь не просто регулярно актуализируется периодическим воспроизведением типических ситуаций, сведенных в архетип. Аграрный локус дает человеку нечто большее. Он создает условия, при которых личность сама воспроизводит религиозное отношение к миру. Ничто не заслоняет от человека небесного свода. Природа открывается ему в непосредственном опыте, так же как его предкам и предкам их предков. В традиции человек находит ответы на те вопросы, которые стояли перед предшествующими поколениями и которые ему самому предстоит решать на протяжении всей своей жизни. Священность Мира, к которому он причастен не эстетически, а физически или физиологически, открывается для него и через священность традиции. Вся культура крестьянина включается в его экзистенциальный опыт, делающий человека самодостаточным и универсальным.

Бесконечное множество священных обрядов приобщают его к мирозданию. Ритуальное поведение характеризует связи человека с детьми, родителями, другими родственниками, работу на земле, прием пищи, отношение к водоемам, лесам, растениям и деревьям.

22

Ритуалы сопровождают рождение и смерть человека, отношения между полами, членами общины, взаимодействие общин друг с другом и т. п.

Локальный крестьянский мир сохраняет свой уникальный характер и в условиях государственного (исторического) развития. Структура власти внутри общины и вне ее моделируется по аналогии с внутренней иерархией, существующей между членами семьи, и воспроизводит отношение к власти Отца. В рамках большого общества магическая символика отеческой власти усложняется, к тому же, культовым напряжением почитания предков вообще и конкретного первопредка в лице мифического или реального основателя государства (цивилизации), память о котором хранится благодаря преемственности властной династической традиции.

Как бы ни был культурно и экономически развит в государстве тот или иной социальный слой, пока в обществе сохраняются условия для воспроизводства аграрного локуса — основной ячейки социальной традиционности, общество как целое продолжает существовать в соответствии с законами воспроизводства традиционных общественных структур. Об этих законах мы будем говорить чуть позже.

Непосредственная религиозность и космическая религия

Жизнь человека неотделима от познания окружающей действительности. Разворачивающийся перед ним мир демонстрирует определенную структуру и закономерности движения, он упорядочен и организован. Это именно Мир, Космос, Порядок в том качестве, в каком он противостоит неорганизованному и бесформенному Хаосу. Замкнутый на себя самого, он обнаруживает закономерность, системность, гармоничную правильность. Природа заключает в себе все то, что необходимо для Жизни на Земле. Космос изобилует знаками и символами, открывающими доступ к земным благам и сокровенным тайнам Мира.

Осознание той или иной связи элементов Вселенной уже означает для человека прикосновение к тайне Бытия. Образная целостность Космоса открывает возможность религиозного поклонения его естественной гармонии. Задолго до возникновения письменности Космос становится тем универсальным Священным текстом, на расшифровку которого были направлены усилия интеллектуальной элиты разных племен, народов и цивилизаций по всей планете. В своем движении Космос обнаруживает определенные рит-

23

мы, пульсацию, представляется священным организмом, наделенным жизнью. Жизнь Природы — это самая непостижимая тайна, допускающая возможность человеческого бытия как такового, существования отдельного человека, его включения в Мир и гармонии с ним. Сама возможность Бытия как космического существования является высшим свидетельством священности той вселенской тайны, которая заключает в себе Великую тайну жизни. Причастность к ней человека, удивление и восхищение ее непостижимостью, многообразием и гармоничностью ее форм, вовлеченных в общий круговорот Природы, уже открывает возможность непосредственной религиозности, так называемой Космической религии. Гармония Вселенной убеждает человека в ее Божественном происхождении. «Само существование мира словно о чем-то хочет рассказать... Мир не нем и непроницаем... Он не есть нечто инертное без цели и значения. Космос „живет" и „говорит", он прозрачен и таинственен».⁸ «Небо непосредственно, „естественным образом", открывает бесконечные расстояния до Всевышнего Бога. Земля также „прозрачна": она предстает как Всеобщая Мать и Кормилица. В космических ритмах проявляются порядок, гармония, постоянство, плодородие. Космос во всей своей полноте — это реальный, живой и священный

организм. Он обнаруживает разнообразие Бытия и святости».⁹

Проявление в Море Бытия (онтофания) и Святости (иерофания) сливаются в религиозной непосредственности восприятия Мира. Природа как бесконечное множество упорядоченных элементов, как гармонизированный, одухотворенный Сверхпорядок всегда выражает нечто, стоящее над ней или за ней, — Организатора и Творца. Одного взгляда в бесконечную высоту небесного пространства достаточно для того, чтобы обнаружить там источник космического откровения. Небо представляется и объектом вдохновения, и источником ужаса. Оно дарит солнечный свет, который может согревать тела и давать жизнь растениям, а может превратиться в палящее и испепеляющее огненное существо. Оно может одарить благословенным дождем и обрушиться всесокрушающим ливнем. Небо проявляет себя, оно действует, заставляя обращаться к себе. Именно там, в запредельности небесных высот, на верхних этажах мироздания должен располагаться Создатель Мира, Творец Вселенной, искусный Мастер, Демиург, Верховный Владыка и Господин Мира, Отец, давший начало всему. Он — создатель Порядка, живое воплощение правильности и гармоничности Мира, его строитель, но не единственное его воплощение.

Миру неведома слепая предопределенность. В саморазворачивающейся Вселенной всегда есть простор для свободы и противо-

24

борства стихийных сил. В нем всегда остается место для неправильности, незаконосообразности, стихийной неорганизованности. Поэтому рядом с Верховным Божеством обязательно должны были появиться боги-помощники и противники — воплощения природных стихий. Человеческое сознание наделяло Вселенную чертами человеческого общежития. По мере усложнения общества и мира развивались и религиозные представления. Чем более продвинуто и дифференцированно было архаическое общество, чем более разнообразные связи соединяли его с Природой, тем более сложным и многообразным представлялся людям мир богов.

Миф и традиция: священное время и архетип

Весь свой опыт постижения Мира архаическая культура выразила в мифах. Миф — это открытая, разгаданная тайна. Но не любая, а именно актуальная (не с точки зрения ее мирского применения, а в смысле ее антропологической перспективы): человека интересует его собственное происхождение, его место в Море и отношения с ним. Представляя себя частью Космоса, человек не мог исключить собственного участия в космогоническом процессе, если не на этапе рождения Вселенной, то в процессе ее становления и развития. Поэтому содержание Мифа это всегда рассказ о Сотворении Мира, о тайной природе Бытия, о Начале Времен, где скрывается тайна происхождения всего, в том числе и человека. Миф актуализирует определенное деятельное отношение человека к Миру, освящая его божественными образцами.

Именно на этапе становления Космоса боги и люди действовали сообща. Мифологические персонажи это всегда боги — творцы Космоса и Герои-Предки — творцы цивилизации. Последние выступали в качестве очевидцев и свидетелей акта творения. Предметы, появившиеся в результате усилий богов, и сами акты творения идеальны, они выступают в качестве Первообразов, Прообразов, Архетипов. Логика мифа — это связь всего со всем, моделирующая структурную целостность мира, лежащую в основе «уподобления». Божественная деятельность энергична, организована, одним словом, Образцова для людей, предки которых неизменно выступают в мифологии в качестве учеников и подражателей Богам. Архетип ученичества, связанный с зависимостью человека традиционных обществ от Природы и Высшей Власти, сыграет свою решающую роль в функционировании традиции и формировании циклического механизма цивилизации.

25

В мифе «Боги творят от избытка мощи, от переполняющей их энергии. Всякое творение Богов буквально разражается от изобилия, поэтому осуществляется как правило сверх-увеличением онтологической субстанции».⁹ Проявление бытия в различных его формах — священная онтофания — является демонстрацией пол-поты бытия. Перводерево древних славян представляется Древом псх Семян, Первозерно изображается размером с яблоко или яйцо, Первояблоня приносит молодильные (Золотые) яблоки. В святочных колядках мы встречаем образы, описываемые как «колос с бревно, ядро с ведро» и т. п.

Обращаясь к архетипам, миф возвращает человека к Священному Времени первичного творения, выступая всегда как онтологическая концепция, священная история, повествующая о первичном событии, происшедшем в начале Времен, осмысление какой-то повой космогонической ситуации.

«Это всегда рассказ о каком-то „сотворении“, о том, каким образом какая-то реальность, какое-то событие или какая-то вещь состоялись, т. е. начали существовать. <...> Все, что делали Боги или Предки, а следовательно, все, что говорят мифы об их созидательной деятельности, принадлежит священному, т. е. участвует в Бытии. Напротив, то, что люди делают по собственному разумению, без обращения к мифической модели, относятся к сфере мирского, а это деятельность пустая, иллюзорная и, в конечном итоге, нереальная».¹¹

Миф вводит человека в ситуацию священного времени, времени Начал и Истоков — единственно значимого, образцового, источника жизни, силы и энергии, времени архетипических образов и подлинного существования. В своей мирской деятельности человек обращается к этому времени для восстановления сил и растроченной энергии. В природе чередования священного и мирского времени заложен механизм ритмического обновления Космоса, способного к очищению и воскрешению. В нем человек находит оправдание ежегодной (еженедельной, ежесуточной и т. п.) мирской необходимости периодически «начинать все с начала», но всякий раз он должен верить, что начатое не только будет довершено до конца, но и будет сделано непременно не хуже, чем в предыдущем случае. На природные ритмы накладываются биологические ритмы человеческого существования, также требующего регулярного воспроизводства. Для успешного продолжения мирской деятельности человек должен периодически погружаться в священное время Начал. «Мирское время прерывно, дискретно, преходяще. Священное время Непрерывно, Целостно, равно самому себе и независимо от человека, но даровано ему в обновление».¹²

26

Благодаря переводу природного текста в текст культуры человек может более разумно обращаться с накопленным опытом, систематизируя его, планируя в соответствии со вновь открываемыми природными закономерностями. Каждое новое знание вновь обращает его ко Времени Богов, углубляет его связь с эпохой Начал и требует облачения в форму мифа.

Функцией мифа можно назвать то, что он открывает абсолютную священность и привлекает к ней внимание. Жизнь Космоса формирует модель бытия как вечного возвращения к истокам Времени и Началу Мира. Эту модель в классическом виде воспроизводит человек земледельческих цивилизаций, всей своей жизнью участвующий в периодическом обновлении бытия. Переводя поведение Природы в сознательный и духовный план, он обнаруживает в этом циклическом возвращении Мира к первоистокам глубокий смысл. Запрограммированный космогонический архетип требует воспроизведения модели возвращения к Начальному Времени, к своим Истокам. Эту функцию в Природе выполняет космический цикл (день, неделя, месяц, год). В хозяйственной жизни космогонический архетип Творения Мира воспроизводится любым деловым начинанием. В культуре возвращение к Начальному Времени осуществляется посредством праздников и закрепляется в архетипе Праздника. Особенности поведения в дни торжеств общи у разных цивилизаций и культур, так же как и символика, обряды и ритуалы. Специфические же расхождения и нюансы праздничных ритуалов в различных культурах определяются локальными особенностями характера взаимоотношений, установившихся между Природой и человеком. В земледельческих цивилизациях они поразительно схожи.

Церковный праздник и языческий обряд есть воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом. Молитва и заговор обращены к одной хроно-типической (архетипической) реальности Времени Начал, постигаемой религиозным опытом индивида или группы как Вечность, Абсолютность, Первозданность. Это Время тождественно Существованию Мира. В нем Космос находит истоки своего обновления, очищения, воскрешения — это эпоха идеального Космического цикла.

Все, что делает человек, имеет свой прообраз в божественных деяниях или деяниях предков. Закрепление этих навыков в традиции означает не только и не столько необходимость их бытового использования, сколько служит целям коллективного единения, сыновнего (родового) братства, освященного личностью Предка. Первые люди жили в эпоху, когда мир творился богами, в их дея-

27

ниях отражаются прообразы деятельности сверхъестественных сил. Если боги создали Мир Природы, то Предки научили людей жить в нем. Ритуальное проведение первой борозды или починка лодки имеют целью не вспашку земли или ремонт конкретного судна, а подразумевает сакральный акт воспроизведения перводействия Священного предка. Той же сакральной цели, обеспечивающей, в том числе, передачу житейского и хозяйственного опыта, служат и другие коллективные акты, приобретающие в этом контексте праздничное значение: совместные сельскохозяйственные работы, «помочи», коллективная постройка избы, строительство целого

«починка» (выселка). Все эти формы общественного труда возвращают коллектив к начальному Священному времени, создают атмосферу праздника, служат обновлению отношений внутри коллектива и, в то же время, обеспечивают трансляцию общественно значимого опыта. В воспроизведении Перводействия, данного человеку Богами через Сверх-опыт, Священную Традицию, восстанавливается чистота Вечного времени. Человек уподобляется Богам, ощущает себя «современником Богов», обретает утрачиваемое единство с Космосом.

Все наиболее значительные события в жизни человека сопряжены с воспоминанием о Священном времени Сотворения Мира. В центре космогонической мифологии стоит божественная иерога-мия (священный союз), соитие Неба и Земли, даровавшее существование миру и человеку. Это сакральное событие религиозно обосновывает основные физиологические потребности человека. Оно делает возможным половые отношения между мужчиной и женщиной, служащие продолжению рода. В нем обнаруживается прообраз отношений власти и зависимости. И оно же дает глубинное духовное обоснование занятию человека земледельческим трудом, направленным на осеменение Земли для выполнения ею основной материнской функции. Весенние ритуальные оргии в канун оплодотворения Земли и позже, накануне колошения трав, обнаруживают общее осмысление полового акта как воскрешения Божественной иерогамии. Легендарные союзы героев в мифологических текстах, как правило, сопровождаются метафорическими образами Божественного Неба, сжимающего в объятиях Землю и осеменяющего ее благодатным ливнем. Тождественность земного и небесного брачных союзов утверждает идею гармонического единства Космоса, которая обращает к Начальному чистому, сильному Времени. Приобщение к нему означает возврат к цельности и полноценности, избавление от накопленных энтропийных (разрушительных) энергий, очищение и обновление жизни.

28

Время Начал: торжество Ургии и природа священного

Обращение к священному означает приобщение человека ко времени Начал, отмеченному божественным актом творения Космоса. Там, у истоков времени и бытия, скрывается тайна рождения Вселенной, прикосновение к которой достигается посредством праздничных ритуалов. Магия праздника связана со священными местами или объектами, в которых сфокусированы благодатные вихри энергии Начал, пронизывающие Космос. Мощь и сила этих энергий раскрывается через образы основного мифа — о Сотворении Мира.

Возникновению оформленного Мира предшествовало существование бесформенного Хаоса, некоего космического первотела, Мирового Змея, ассоциированного с аморфной водной стихией, с чудовищной бездной, скрывающей в себе бурлящие неведомые силы, зародыши различных форм будущего существования. Во имя Сотворения Мира Бог должен был проявить всю свою грандиозную силу и могущество, всю свою Власть для того, чтобы покорить Хаос, использовать его тело в качестве первоосновы будущего Мира. Сюжет, описывающий поединок бога (героя, великого предка, святого и т. п.) со Змеем (Великим Змеем) или Драконом является основой всех древних мифологий. К этому сюжету восходят все реконструкции основного мифа. Творению, таким образом, предшествовала демонстрация божественной силы, насилия как единственного способа проявления власти, известного древнему человеку.

Бог Мардук, верховное божество вавилонской мифологии, сотворил Мир из тела поверженного им морского чудовища Тиамат. Иудейский бог Яхве создал мир из тела чудовища Рахаб. В индийской мифологии мир создан из тела поверженного Великана Пуру-ши, в китайской — из тела Паньгу, в германской — из тела Имира и т. п. По представлениям восточных славян и угро-финских народов, мир создан из тела змееподобного великана Болота или бога Волоса. В христианской традиции Христос лично одолел Дракона Бегемота, погруженного в воды Иерихона. У земледельческих народов Китая созидательное начало исходит от самого великана, который приносит себя в жертву миру. Его тело становится космическим телом: глаза — солнцем и луной, четыре конечности — пределами земли, пять частей тела — пятью священными горами, вены — реками, растительность на теле — деревьями, травами и кустарником, волосы — созвездиями. Его дыхание вызывает ветры, громы и молнии и т. п.

Принесение в жертву миру морского чудовища — Змея, Дракона или Великана, олицетворяющего поверженные силы Хаоса и

29

тьмы, — становится прообразом ритуального жертвоприношения, предшествующего всякой созидательной деятельности человека. Сюжеты со змееборством присутствуют в мифологии всех народов древности, являя собой содержание основного, так называемого креационного мифа.

Проявление Богом своей силы, его победа над Змеем составляет содержание первого этапа Творения Мира, когда Верховный Бог выступает в качестве демиурга — бога-ремесленника, гончара, кузнеца или строителя, использовавшего поверженное тело (изрубленное, исколотое, раздавленное) космического Дракона как материал для выделки из него божественного мироздания.

По логике мифических космогонии, создав из аморфного Хаоса твердую Землю, Бог вложил в нее влажное начало жизни и плодородия. Но проявление заложенных природных начал относится уже к следующему, земному этапу космогонии. После этапа Творения Мира — Ургии, авторство которого принадлежит Богу-Творцу (Демиургу), наступает второй этап — рождения и становления Мира. Космогонический процесс переходит в земное воплощение, главным его персонажем становится Мать-Земля. У древних греков Бог создает Землю, а уже она рождает Небо, которое становится ее мужем и оплодотворителем. Весь мир, таким образом, представлялся грекам рожденным от одной матери-Земли. Развиваясь «из себя», т. е. из Земли, Мир обретает характер природного рождения, становится Гонимой.¹³ Упорядоченная реальность рождается из Земли, а поверженный Хаос в образе подземных Вод погружается в земные недра, продолжая оставаться источником всего многообразия жизненных форм — той первоматерией, из которой происходит вечное рождение бесконечных форм Мира.

На этом этапе мощь и сила Бога-Создателя уже не требуются, только изредка его могущество необходимо для подавления злобных вылазок Змея, стремящегося нарушить земное благоденствие. Сотворив мир, Создатель словно утрачивает к нему интерес, сохраняя за собой выполнение временных, преимущественно карательных функций. Так в мифологии возникают персонажи верховных богов, оставивших мир и ушедших на покой, а также мотив смены поколений богов. Облик небесного божества ассоциируется отныне, как правило, с громом и молнией, а сам он становится воплощением Грозы. С образом Грозы связано представление о вмешательстве Бога в земные судьбы лишь в исключительных случаях.

Космогоническая функция на этом этапе целиком сосредоточена на плодородящей деятельности Земли, созидающей многообразие форм природного мира. Земля рождает из себя многочисленных богов и демонов плодородия, участвующих в созидании земной природы, становится всеобщей Матерью-Землей.

30

Итак, по мере накопления знаний об окружающем мире и расширения хозяйственного опыта человек становится все менее зависим от первобытного состояния животного страха перед грозным ликом Создателя, поглощающего все его физическое существо. Из Бога-Творца Верховное божество постепенно трансформируется в Бога Грозы, лишь время от времени напоминающего о своем существовании и своем могуществе. В раскрывающемся мире сознание человека погружается в многочисленные земные иероглифы, занятое дифференцированием разнообразных сил Природы, открываемых вокруг. Так возникают многочисленные боги плодородия, жизнетворящих сил Матери-земли, растений, человека и животных.

Разделении Ургии и Гонимой в пространстве архаической онтологии — это отличие насильственного, искусственного творения от естественного, органического развития. В космогоническом процессе это две фазы Творения-Рождения Мира. Одновременно это определение двух взаимодополняющих космических начал, составляющих основание дуального позиционирования как метода познания. Качества мужчины-отца и женщины-матери, творение (как ремесленное делание) и рождение (как биологический процесс), соотношение власти и подчинения, активность города и пассивность деревни — вот лишь немногие оппозиции, отражающие соотношение ургийного и тонического начал, которые составляют основание архаической онтологии. В природной жизни они неразрывны: вне космической связи Ургии и Гонимой, первоначально связанных с одухотворением материи и рождением жизни, невозможно ее циклическое воспроизводство, обновление и развитие.

Космическая вертикаль и ургийная модель мира

Итак, на ургийном этапе Космогонии Бог выступает в качестве Демиурга, бога-ремесленника, создавшего мир подобно ремесленному изделию, слепившего его из морского первотела. Уже на этом этапе упорядоченный Космос обретает свою вертикальную структуру. Архаическому человеку Мир представлялся троичной реальностью: Мир Небесный, Мир Земной и Мир Подземный (Водный).

Высота ли, высота поднебесная, глубота, глубота — акиян-море! Широко раздолье по всей земли! — читаем мы в зачине русской былины.¹⁴ В космической вертикали (Небо-Земля-Воды) крайние его

чают вертикально-осевую структуру мироздания (качества «высо-ты»-«глуботы»), Срединный же элемент Земля характеризуется пространственно-горизонтальными параметрами («широта»). На основе осмысления соотношений вертикального и горизонтального измерений мира рождаются первые космо-онтологические системы: понятийные конструкции и образные модели, вырастающие из опыта религиозного освоения мира.

У истоков стихийного религиозного опыта находилось созерцание Небес. Древний ужас и первое вдохновение открывались человеку Небесным пространством. Бесконечный простор Небес выявлял в божественной природе глубину и совершенство, могущество и вечность. Открывающиеся звездные миры вызвали поэтический восторг и преклонение перед абсолютной гармонией и правильностью миропорядка. Небесные светила воспринимались источниками божественного тепла и света, небо словно источало из себя энергию творения. Небесные тела обнаруживали строгую иерархию: царственные Солнце и Луна среди сонма звездных миров, формирующие образ и идею Власти, надмирности божественной четы.

И, вместе с тем, Небо пугало своей непредсказуемостью и сокрушительной мощью, проявляющейся в громах, молниях, грозах и ураганах, солнечных затмениях, метеоритных падениях и прочих небесных иерофаниях. Царственное неисповедимое величие Небес подавляло, будило чувства, связанные с ощущением собственной слабости перед Абсолютным Величием. Небо являлось идеальным пространством возбуждения религиозного чувства, сопряженного с восхищением чистотой замысла^идеи Мира, гармонией божественного творения и поклонением высшей и абсолютной Власти Создателя. Только там, в Небесах, может быть Царство Бога и творимой им идеальной реальности, жалким подобием которой является реальность земная. Характеристики небесного свода: глубина и прозрачность, отражающие мистический ужас, распространяются и на религиозное ощущение Вод. В таинственной жизни водных глубин открывается путь в преисподнюю, и через воды подземный мир сообщается с миром земным. Из водного Хаоса Бог сотворил Мир, в водах источник всякой жизни, всякой формы. Это первоматерия, источник бытия. Здесь — хранилище бесчисленных возможностей и ожидающих своего оплодотворения зародышей, нереализованных потенций бытия. Они символизируют начало жизни и обновление, очищение и воскрешение. Назначение вод — предшествовать творению и поглощать сотворенное. В мистических глубинах водной стихии скрывается тайна жизни и смерти. Осуществление того

32

и другого происходит в водах или посредством воды, прикосновение к ним — сакральный акт, хранящий таинство перевоплощения. В водных глубинах плетутся неисповедимые нити человеческих судеб, и самовольное вторжение сюда может спутать их гармоничное течение. В русской сказке девушка, обронившая веретено в колодец, навлекает беду на свою мать.

Священность вод обнаруживается во всех мифологических кос-могониях и водных апокалипсисах, раскрывающих мистическую природу водных превращений. Универсальным символом воздаяния у разных народов является остров, внезапно возникающий посреди волн, священное пространство в бушующем океане. И, напротив, погружение в воды символизирует возвращение к до-форменному состоянию, в мир бесконечных возможностей и вечного предсуществования.

Легендарным погружениям и всплытиям континентов соответствует возможность исчезновения и воскрешения цивилизаций. Платонова Атлантида и русский Китеж-град уходят под воду, но ожидают своего воскрешения. В политических утопиях Новый государственный мир также рождается из вод (так называемые островные утопии). Погружение в воды означает не окончательное угасание, а временное возвращение в область бесформенного, за которым следует сотворение новой жизни для целых народов и отдельного человека. Потоп сопоставим с крещением рождающегося Нового мира. В русских сказках в воскрешении человека непременно участвуют «живая» и «мертвая» вода.

Мистическая сила вод и их сверхъестественная природа обнаруживается в их универсальных свойствах превращения в различные состояния (жидкое, газообразное и твердое). Воды непременно участвуют во всех актах житнетворения. Весь мир пропитан влагой. Вода обнаруживает проницаемость космической вертикали: вода, льющая с небес или поднимающаяся влажными испарениями в небо; река, струящаяся по земле и питающая землю; родники, бьющие из-под земли, подводные реки и колодцы, обнаруживающие подземные источники, — все это создает впечатление доступности всего сущего водам и всеилия вод.

С таинственными качествами воды связано представление о ее способности служить пристанищем сверхъестественных сил, а в христианстве — Святого Духа. В античной Греции Лета — Река Времен (символизирующая первостихию Вод), открывающая путь в Царство мертвых, — одноименна богу-создателю Кроносу (Времени). Всякие воды непременно участвуют в таинствах освящения. Вода как символ плодородия присутствует на всех этапах земледельческого цикла. В земледельческой традиции погружение в воду и орошение водой удобряет, воскрешает, множит жизненный по-

33

тснциал: за погружением всегда следует новое рождение. На антропологическом уровне водной космогонии соответствует представление о рождении в водах человека и жизни вообще. Весенние бани и летние купания способствуют пробуждению природы и плодородию земли.

Для балто-славянских и угро-финских народов с водной стихией связано представление об оборотной, таинственной стороне мира. Глагол на Руси имеет два значения. Этимологически понятие «река» означает «способная изрекать, предсказывать, волховать». С гаданиями на реке связано множество языческих праздничных обрядов. К этому качеству воды — способности волховать, обнаруживать скрытые стороны мира — восходят многочисленные названия рек и воды, содержащие сочетания звуков *влг, влос*. Волхов, Волга, Клятва, Ловать.

Другое значение, связанное с восприятием речного потока, восходит к представлению о необратимом течении времени. Названия Дон, Днепр, Дунай, Днестр содержат сочетание звуков *дн*, которое служит обозначением основной временной единицы «дня». Представление об энтропийном течении мирского времени (река «День» аналогична греческой Лете, ведущей в царство Смерти), неизменно илскушем жизнь к смерти, так же как и речного потока, восходит к страху воды, потенциальному опасению навлечь беду незаконным вторжением, обнаружить оборотную, исподнюю сторону мира. Недопустимость подобного поведения отражена в многочисленных мифологических мотивах подсматривания, безжалостно караемого богами.¹⁵

В вертикально выстроенной модели Вселенной Космос предстает как упорядоченный, иерархически сорасположенный ряд ми-рои, соединенных властно-волевой связью {божественной урги-ей}. Эта связь изображается архаическими мифами в многочисленных картинах сексуальных забав божественных персонажей (космических иерогамий), а также бесчисленных сражений Богов и героев (сюжеты змееборства). Оружие богов: стрелы, меч, ко-и ы¹ становятся образными воплощениями этой связи и, одно-мрс-мелно, фаллическими символами. В культурных мифах о предках, героях и богах — носителях ремесленного знания — такой же символикой наделяются орудия труда и отдельные инструменты: молот, топор, долото, плуг, жернов, веретено, игла и др., особенно связанные с ударными и вращательными движениями (технологиями).

В развитых и абстрактных космологических системах и религиозных культах эта связь между мирами представлена вихрями бушующей космической энергии, в виде космических коловращений,

34

пронзающих пассивное лоно земли. Широкому кругу воззрений такого рода присуще представление о сверхактивности потусторонних миров по сравнению с пассивностью Земли. К наиболее распространенным моделям такого рода относятся образы вселенской колонны или столпа. В народном сознании эта связь рисуется непременно в эротическом ключе, а ее символика имеет сугубо фаллический характер. В материальном мире зримыми свидетельствами такой связи выступают любые метеорологические явления, смены сезонов, различные геологические события и т. п. И в этом смысле не только дождь или снег, но и град, и метеориты и т. п. воспринимаются как знаки оплодотворения земли и фаллические символы (Змея или Бога).

К более поздним ургийным моделям мира относятся образы Вселенной, приводимой в движение верховным, божественным участием. Небесный Бог в виде седого старца, вращающего небесное колесо и приводящего в движение небесные светила, является плодом соединения языческих и христианско-монотеистических представлений, усложненных ремесленно-промышленной символикой (вращающегося колеса). Именно этот образ верховного Бога славян, Сварога, отражен в «Велесовой книге», весьма спорном источнике, являющемся, по мнению большинства специалистов, талантливой подделкой XIX в. Отметим лишь, что здесь к небесному божеству Перуну, сменившему поколение богов во главе со Сваро-гом, относится эпитет «вращающий колесо» («Не прекращай колеса вращать...»).

Примечательно, что в древнеиндийской традиции Небо называлось «сварга», а символом вращающихся Небес являлся крест с загнутыми концами — *свастика*. Вариантом свастики являлся круг с двумя пересекающимися спицами (крестом внутри). Небесным центром в

космологии всех народов Европы является Полярная звезда. Этому значению она обязана тем, что сохраняет свое положение на небесном своде практически неизменным в течение года. Вращение небес представлялось европейцам в образе вращающихся вокруг Полярной звезды («Кол-звезды» у славян) звезд и созвездий. На земле магический центр мира ассоциировался с упомянутым образом святой горы (столпа, вселенской колонны, мировой оси) который был «своим» у каждого народа.

Тот же образ кругового вращения распространяется и на восприятие Вод (водоворот). Не случайно древнее балто-славянское название воды имело тот же корень, что и индоевропейское *свар-га* — «небо» — **вар*, сохранившийся в русском языке в глагольной форме — «варить». Таким образом, Небо и Воды, верхний и нижний уровни мироздания образуют два колеса, спаренные единой осью.

35

У всех европейских народов известен ритуальный символ — колесо, закрепленное на шесте. У славян он является непременным атрибутом ритуалов космических празднеств (весеннего и зимнего равноденствий, а также зимнего и летнего солнцеворотов). Однако этот схематизированный образ имеет и более древний мифологический контекст. Небесное вращение, особенно заметное относительно Кол-звезды в зимнее время, представлялось нашим предкам и в виде отражения сцены преследования Богом-Громоуном (Перуном, Ильей-Пророком и т. п.) Змея-Волоса, запирающего на зиму реки, похищающего скот и плодородие. Небесный образ этого преследования представлен в виде соотношения созвездий Большой Медведицы (рус. «Коло» — Повозка Перуна) и Плеяд (рус. «Воло-гмпи», от *Волос*), соединяемых Кол-звездой. Картина небесных изменений, вероятно, укладывалась в мифологему «небесной охоты» космогонического (основного) мифа.¹⁶

Мать-Земля и гонимый образ Космоса

Если Небеса явились источником энергии Начал, а Воды — источником Первоматерии, то Земле как божественному телу предстояло стать чревом Бытия, носителем Жизни — Матерью-Землей (*Terra Mater*), тем порогом, который отделяет Жизнь от Смерти. В качестве пограничной реальности, занимающей промежуточное положение между Небом и Водами, Земле присущи свойства того и другого миров. Она наделена Жизнью (святостью) и одновременно влажна (аморфна). Если Небо — источник идеи Мира, а Иода — источник материи, то Земля становится источником материальных форм, вечной родительницей оформленного существа-11 ия.

Разрывая космическую ось властно-ургийного начала, обозначающую вертикальную связь между мирами, Земля, в свою очередь, насквозь пронизывается вихрями космической энергии.

В мифологии заключительная стадия космического творения является результатом священного союза (иерогамии) между Богом-Небом и Матерью-Землей. Сама Земля обнаруживает в себе начало Жизни и Вечного обновления. В земном воплощении природный Космос предстает как живой организм, скрывающий в себе тайну вечной молодости и вечного становления. С земным этапом космогонического процесса у большинства народов связано представление о происхождении человека. Земля рождала людей подобно дереву, кустарнику или тростнику.

Вынашивание людей и других живых существ в Земле было уподоблено пребыванию эмбриона в чреве матери.

36

Многочисленные легенды о скалах, горах и источниках, приносящих детей, являются отголоском этих представлений. У многих народов существует обычай женщине рожать ребенка на Земле или класть новорожденных на землю, что символизирует преодоление при рождении земного порога, выход из мрака и устремление, подобно растению, навстречу Небу. У всех народов Земля уподоблена женщине-матери.¹⁷ Вынашивание ребенка матерью мистически связано с

плодородием Земли, чем подчеркивается общая космическая модель, циклическая и даже временная (годовой сезонный цикл вегетации растения и девятимесячный лактационный цикл человека) закономерность. Прикосновение к Земле символизировало новое рождение, обретение сил Земли, излечение от недуга. Освобождение от греха достигалось через ритуал закапывания в землю. Допускалось даже спасение ведьмы посредством ее погребения живой и последующего «освящения» места: посева и сбора урожая на могиле. Годового цикла оказывалось достаточно для того, чтобы душа очистилась и возродилась к вечной жизни. Представление о девяти месяцах пребывания души на земле после смерти соответствует той же версии спасения.

Самодостаточность и плодородящие способности Земли-Матери будили представление об аналогичной способности женщины к произвольному зачатию. Как Земля скрывает в своих недрах

поверженный Хаос (Воды, служащие источником первоначал) и Дракона, его охраняющего (первотело), так и женщина в своем чреве скрывает могущественную силу. При пробуждении этой силы женщина без помощи мужчины способна стать матерью или превратиться в ведьму. Она способна рожать из себя новую жизнь (подобно Богоматери), но может стать и источником сатанинской силы. Отсюда представление о сверхъестественных способностях женщины, ее особых мистических и магических возможностях. В архаической традиции с женщиной связывается способность оказывать влияние на жизнь Земли, растений и деревьев. В некоторых версиях женщина предстает и хозяйкой-повелительницей животных. Открытие возможности культивирования съедобных растений, ставшее предпосылкой к возникновению земледелия и огородничества, непосредственно связывается с деятельностью женщины.

Чувство мистического единства с Землей пробуждалось всем характером жизни первобытного человека и окончательно закрепляется в культуре с утверждением земледельческой традиции. Сам факт питания земными плодами и их целенаправленное культивирование означал постоянное воспроизводство этой связи. Еда как способ поддержания сил организма всегда означала причащение Миру. Это вкушение части божественной материи — тела Земли,

37

принятие ее энергии и силы. Поэтому еда всегда ритуальна. В природных материальных объектах человек обнаруживает для себя источник энергии мировоплощения; питаясь земными плодами, он питается энергиями мира, приносимыми ему Землей.

Не только рождение и жизнь, но и смерть обращает человека к Земле. Смерть означает возвращение в лоно Матери-Земли и начало новой жизни. При рождении и смерти человек проходит один и тот же порог — Землю. «Из земли вышли, в землю уйдем».

Воплощением универсальной модели мироздания, мистической целостности Мира, *совершенной* связи Вод и Небес через Землю-млодоносицу являлось изображение Космоса в виде гигантского растительного символа — Дерева (Космического Древа). Способ существования Космоса как живого организма, его способность к ритмическому обновлению уподобляется жизни дерева. Для земледельческих народов Дерево является наиболее распространенным объектом религиозного поклонения. Священный Дуб у славян — символ мужества, силы, власти и могущества, Яблоня — молодости и всеведения.

Деревья Жизни, Мудрости, Познания, Вечной Молодости или I к'смертия присутствуют в фольклоре всех народов. Они обладают золотыми плодами (ветвями, рунами), чудесной листвой и произрастают «за тридевять земель», охраняемые чудовищами (Змеями и Драконами). Добыть плод такого дерева можно только сравившись и убив чудовище, пройдя испытание. Путем насилия герой проходил обряд посвящения, приобретал сверхчеловеческие качества: силу, могущество, непобедимость, молодость — и уподоблялся Богам и Героическим Предкам. Образ Космического Древа является воплощением сокровенных качеств Мира, отражает структурную иерархию Мироздания. Универсальные черты соответствия превращают дерево в универсальный символ Космоса: раскидистая крона соответствует Небесному куполу, змееподобные корни символизируют струящиеся в глубине незримые силы Подземного мира, а мощный ствол воплощает идею целостности земного существования, укорененного в Земле и стремящегося к Небу.

Дуальность и культурный процесс

На пересечении горизонтального и вертикального планов мироздания, через соотнесение времени и пространства, физического и духовного человеку открывался образ Мира. Обнаружение чело-
вертикальной структуры Космоса означало открытие Мира,

38

построение его первой модели. Сам человек в экзистенциальном плане ощущал себя той точкой, через которую проходила космическая ось. Все его отношение к окружающему миру раскрывалось через образное соотнесение природных объектов с этим вертикальным (метафизическим) планом, в котором и обнаруживались идеальные образцы земной реальности. Все предметы, события и поступки людей на Земле находили свои идеальные прообразы в Небесном или Подземном Мирах, соизмерялись с организованностью, правильностью, разумностью Мира Неба или хаотичностью, бесформенностью, неправильностью Мира Преисподней. Земное существование человека было непрерывным отражением Небесного или Подземного планов.

Само отношение к миру приобретало при этом оценочный характер, в нем чувствовался напряженный поиск более совершенной методологии познания, что было невозможно без

предварительной простейшей дуальной классификации. «Чтобы присвоить мир, сделать его своим, соответственно — безопасным и понятным, сознание мифологического человека, как и современного, должно расколоть, расчленить, разделить мир, словно ритуальную жертву, а затем вновь собрать воедино».¹⁸

Метафизически противопоставлялись в природе День и Ночь, Мужское и Женское начало, Огонь и Вода, Жизнь и Смерть и т. д. до бесконечности. В пространственном плане это Право-Лево, Верх-Низ, Перед-Зад, Даль-Близь. В социально-этической сфере выделялись понятия Хорошо-Плохо, Свое-Чужое, Добро-Зло, Правда-Ложь... Временные характеристики определялись оппозициями Прошлое-Будущее, Зима-Лето, Начало-Конец и т. д. и т. п. Вслед за этим и параллельно возникали более сложные троичные (тре-нарные) и четверичные (тернарные) позиции, реальность дифференцировалась, усложнялась. Сетка бинарных, тренарных и тернарных оппозиций и противопоставлений набрасывалась на всю реальность, мир упорядочивался, организовывался, осваивался. Но первичное дуальное позиционирование, направленное на метафизически-оценочное противопоставление Небесного и Подземного, преобладало в культурной традиции, подчеркивая духовную природу культурного процесса. С функциональной точки зрения все прочие приемы позиционирования могли элементарно подгоняться под первичную бинарную модель.¹⁹ Так, в социальной антропологии мужское начало ассоциировалось с понятиями Верх, Право, Лето, Начало, Свет и т. д. Женское, в свою очередь, — это Низ, Лево, Холод, Зима, Конец, Тьма и пр.

Выделение бинарных, а затем тренарных и т. д. оппозиций, характерных для мифологического сознания, открывает всю глубину

39

и переворота в человеческом развитии, связанного с рождением культуры. В качестве носителя первичных интеллектуальных операций, выражающих простейшие связи и элементарные противопоставления, миф описывает реальность в виде определенной системы. Таков и таким образом осознает ее (ибо там, где присутствует так как условность, существует и сознание, к нему обращенное).

Прорыв в знаковое пространство предполагает движение сознания от природы к культуре, от «естественного» к «искусственному», означает намеренный разрыв в безразлично правильной циркуляции Природы. Мифологическая мысль производит серию таких разрывов: знаки разрывают непрерывность, превращая ее в (структурированные «отрезки» реальности. Миф, отталкиваясь от непрерывности, оперирует дискретностью. Знаковая система становится средством перевода объективного содержания природы в субъективное содержание культуры. Она знаменует внесение различий в безразличное, структурного в хаотическую бесформенность.²⁰

Посредством знака человек организует мир и отводит себе в нем определенное место. Познание мира с первых шагов приобретает антропологическую перспективу. Человек не может ограничиться таковым расчленением мира и вслед за ним стремится восстановить утраченную целостность, магически слиться с Природой. Подобный синтез и осуществляется в ритуале. Ритуал, отталкиваясь от дискретных знаковых структур, стремится восстановить непрерывность, смоделировать реальность из уже освоенных структурированных единиц. В отличие от мифа, ориентирующегося на дискретное, которому проще втянуться во М (утреннюю игру сознания, ритуал работает с непрерывным. «Ритуал не повторяет природу, а моделирует ее, являясь своего рода оперативной моделью, через которую мир контролируется и управляется». В ритуале осуществляется «первая» реализация «архетипической схемы», позволяющая определить типическую ситуацию как ритуальную.²¹

В идеале ритуал направлен на полное слияние с реальностью, хотя изначальная дискретность знаковых моделей исключает эту возможность. Отсюда всегда присутствующие в ритуале экстатические акценты. Язык ритуала — жест и поза, они всегда неестественны. Но их неестественность не означает противоестественность. Жест моделирует естественную реальность как ритуальную, постигаемую всем человеческим существом как целостный образ, образ динамический, подвижный, обращающий к «иной» реальности, реальности символов. Ритуал это всегда прорыв в сакральное, обращение к Истокам, в Священное время. М. Евзлин определил ритуал как «динамизацию первожеста»²². В нем заложено то

40

смыслообразующее медиативное значение, которое носит и культура в целом. Ритуал — тот же знак, но особый: это уже не две или три точки, через которые проводятся линии соответствий, это уже сложные геометрические фигуры, вступающие друг с другом в различные отношения.

Сакральная неестественность ритуального жеста и знака обнаруживается в их геометрически-числовых характеристиках.

Искусство архаических традиций насквозь ритуально и потому геометрично. Крест, круг, треугольник, четырехугольник и т. п. образуют разнообразные комбинации, выражая универсальные значения. Многочисленные археологические памятники доносят до нас различные орнаментальные традиции, имеющие для всех народов универсальное ритуальное значение. Геометрические орнаменты украшали (а точнее, обозначали) одежду, посуду, ритуальные и жилые постройки, разнообразные вещи. Сохранившиеся образцы наскальной и настенной живописи, росписи одежды, мозаики и другие предметы искусства пронизаны тем же геометрически-числовым началом.

Ритуальная неестественность (как признак *сверхъестественности*) присуща египетскому искусству и, в частности, живописи. Плоскостная «геометричность» становится здесь средством выражения «натуралистичности», т. е. подлинности изображаемой ритуальной реальности. Такой же характер имеют скульптурные изображения древности, в том числе и в Египте. Живописная традиция Византии (геометрически условная и символичная), усвоенная и на Руси, через стиль сформировала традиционный иконописный канон. Расположение рук, размещение фигур и способы их сорасположения в православной иконописной традиции столь же глубоко значительны, как и в древней живописи и скульптуре. Еще более очевидна геометрическая символика в архитектуре. Романский стиль, готика, византийский, русский и все прочие стили одинаково нацелены на отражение в архитектурных объемах величественной геометрии Мироздания. И повсюду они призваны выделять ритуализированную реальность, переключаящую сознание на область сакрального.

В этом движении культура воспроизводит универсальную космическую модель ритмичного обновления. Погружение в священное время, осуществляемое через ритуал, отмечает циклы жизненного и культурного процесса. Культура также нуждается в периодическом возобновлении, заявляя о себе периодическими «взрывами», которые напоминают о «первовзрыве», том прорыве в знаковую реальность, который и сотворил культуру. А «в Начале было Слово...» (Знак), донесенное через Миф и одушевленное через Ритуал.

41

Подобные ритуальные операции, обозначающие поле культуры, позволяли конструировать довольно сложные модели Мира. Но их разработка была бы невозможной без накопления достаточного опыта взаимоотношений человека с окружающим его миром. Этот этап человеческой истории и цивилизации непосредственно связан с развитием земледельческой культуры, физически ощутившей свою связь с Землей и воплотившей ее в мифологеме Матери-Земли.

«Великая аграрная революция» и пространство цивилизации

С переходом к оседлому образу жизни человек начинает фиксировать в Природе сложнейшие связи и зависимости, не умещавшиеся в прежнюю мифологическую традицию. Рядом с мифом возникают целые группы смежных фольклорных жанров, по-своему отражавших эти связи и зависимости: загадки (методы исключений и аналогий), пословицы и поговорки (смысловые соотношения), считалки (онтологическая ритмика), былички (сценические эпизоды мифа) и т. п. Усложняется обрядово-ритуальная сторона жизни традиционного общества, отражая усложнение религиозного опыта человека земледельческих цивилизаций. В языческом пантеоне появляются новые животворящие боги, демоны и гении плодородия, боги изобилия, сексуальной энергии, боги и другие персонажи — покровители Жизни (берегини), Рождения (роженицы) и т. п. Изменяется представление человека о собственном месте в Мире. Он становится увязан с Природой и Землей более сложными связями. В земледельческом труде, во возвращении и поедании земных плодов он ощущает себя участником всеобщего космогонического процесса.

Сориентировавшись в Космосе, человек учится ориентироваться в окружающей его природной реальности. Обретя «точку отсчета», «внутренний стержень», духовную вертикаль культуры, он начинает строить от нее пространство цивилизации. С переходом к земледелию цивилизация обретает горизонтальное, пространственное измерение.

Именно это измерение организуется тернарными (четверичными) характеристиками. «Это четыре стороны света, и связанные с ними представления: четыре соответствующие ветра, четыре сказочных или мифологических героя, четыре растения, животных, цвета, первоэлемента мира и т. д. Если тройка олицетворяет движение, то для четверичной структуры характерна устойчивость,

42

неподвижность, статика».²³ Тернарное позиционирование наиболее удачно накладывается и на фундаментальное бинарное членение. Например, среди первоэлементов Земля и Вода, очевидно, относились к Нижнему миру, а Воздух и Огонь — к Верхнему. Среди сторон света Юг и Восток ассоциировались с Верхним, а Север и Запад — с Нижним миром и т. п.

Взгляд в пространство с этих позиций превращается в постоянный поиск среди общей массы нейтральных объектов реальности знаковых характеристик Священного. Их выявление в неосвоенном пространстве создает тот центр, от которого начинает разворачиваться новое миротворчество. Стремясь жить в центре, в священном пространстве, человек учится распознавать его признаки. «Выявление реалий высшего порядка создает тот новый центр притяжения, который служит целям обновления жизни, погруженной в непрерывный круговорот вращений».²⁴

Естественно, что предметы, которыми стремился окружить себя человек, соотносились с Небесной, т. е. освященной божественным присутствием или «замыслом» реальностью. «Мир, где ощущается присутствие человека и результаты его трудов, все эти горы, куда он взбирается, заселенные и возделанные земли, судоходные реки, города, святилища имеют внеземные прототипы, представляемые или как „проект“, „образец“ или как собственно „двойник“, существующий на высшем космическом уровне».²⁵ В свою очередь, все то, что было недоступно человеческому осмыслению и не было им освоено или цивилизовано, рассматривалось как не имеющее божественного прототипа. Дремучие леса, далекие моря, дикие невозделанные земли, пустыни и овраги ассоциировались со скрытой или явной угрозой и потому представлялись в качестве неосвященной, неоформленной материи, нерасчлененной субстанции, существовавшей до Творения и относящейся к стихии Хаоса. Это был нереализованный Мир, т. е. еще и не Мир — реальность его подлежала сомнению.

Освященное пространство всегда обозначается границами: забор, околица, стена, межа и т. п. Обозначение границ, пределов, строительство оградительных (пограничных) линий связано, прежде всего, со стремлением человека жить в священном пространстве и является средством обозначения (а потому и организации, и упорядочения) «своего мира». Это отделение мира освоенного, организованного и упорядоченного от тающего в себе угрозу вселенского Хаоса; это противопоставление варварства и цивилизации, культуры и дикости, Космоса и Хаоса.

Потенциально это стремление жить в мире организованном, управляемом и осмысленном, а следовательно, религиозно оправданном и освященном. Замкнутость локализованной социальной общности как бы подчеркивала верти-

43

кальную открытость ее отграниченного пространства, где сообщение со сверхъестественным миром оказывалось возможным благодаря специальным ритуалам и обрядам.

Именно внутри этих границ в сакральном Центре открываются «Врата Небесные», путь наверх.

Мир освящается, насыщается жизненной энергией, делается полноценным. В нем возможно общение с Богами и Предками, в нем осуществляется связь между мирами. В сакральном пространстве Подземный Мир утрачивает свои негативные энергии и делается управляемым.

Золотая цепь (Кольцо Небесное), Священная Лестница, Пирамида или Башня, Столп (Вселенская колонна) — величественные культурные символы (в отличие от естественно-природных:

Священного Древа, Горы или предметов с незамысловатой фаллической символикой) этой связи.

Ритуально она воспроизводится возжиганием костра, очага или жертвенника, своим дымом проникающим за небесный полог. Посредством таких ритуалов человек может символически связываться с высшими силами и освящать творимое на Земле Божественным авторитетом. В сакральном центре, связующем все три уровня Вселенной, освящается гармоническая связь человека с Миром, обосновывается полноценность коллектива как органической и са-

модостаточной Целостности, полноценной частицы мирового Целого. При этом связь человека с Подземным миром Хаоса и перво-стихий представляется столь же необходимой, как и связь с Миром Небесным. Через связь с Преисподней, погруженной в Воды вечности, содержащие в себе первозародыши бытия, делается возможным непрерывное и периодическое обновление мира.

Сакральный центр — своего рода отверстие, через которое Небо, мир Идей и Законов, производит в котле Первостихий формы земного Бытия, скрывающего тайну подлинного существования. Духовное основание культуры и социальности раскрывается в присущем каждому народу (традиции) убеждении, что этот мир потенциально может быть реализован лишь с его (человека) непосредственным участием. Обретение связи с землей и опыт развития земледельческой цивилизации дают человеку уверенность в адекватности своей деятельности божественному замыслу. Тип взаимоотношений человека и Природы (который принято сегодня называть

гармоничным), обеспечивающий устойчивость традиции, делает человека в его собственных глазах частью освященной реальности и ее проводником. Только деятельность по образцовой «священной» модели, унаследованной от Предков и укорененной в традиции, может для него означать преемственность этой роли.

Освоение человеком земледельческого общества новых пространств рассматривается как выполнение божественной миссии,

44

уподобляется акту божественного Творения Мира. Человек становится Творцом в соответствии с космогоническим образцом (архетипом), продолжателем и воплостителем Божественного замысла. Обустройство новой территории (овладение, захват, присвоение, распашка и т. п.) уподобляется акту освящения дикого пространства и Сотворения мира.

Возможность этого открывается с обнаружением в предполагаемом для освоения пространстве знаковых признаков Священного, призванных стать центрами развертывания нового миротворчества. Плодородные участки, возвышенности, отличающиеся красотой или историческими преданиями местности являются такими знаками. При отсутствии подобных признаков исключительности знаки выявляются заранее предусмотренными и выработанными традицией способами. Например, в случае поиска территории для будущего поселения освобождается от пут какое-либо домашнее животное, и в том месте, где его спустя некоторое время обнаруживают, начинается строительство деревни. У многих народов таким животным являлся бык. В восточнославянской традиции им становится лошадь: русская поговорка «Там, где конь не валялся» — из этого ряда.

Освоению каждого нового пространства, его социализации, переводу из текста Природы в текст культуры предшествует его ритуальное освящение. Заселение территории начинается с обозначения сакрального центра, где возводится жертвенник (алтарь) или очаг будущего храма или жилища. На Руси начало возведения деревни в древности начиналось с обозначения центра, о чем свидетельствует название границы деревенской территории «околица»; таким образом, деревня — это пространство вокруг кола — центра. Строительство древнего жилища, как правило, начинается с сооружения очага, которое символизирует акт центрирования — освящения жилого пространства. В последующие времена таким символом, обозначающим центрическую вертикаль, становится печь.²⁶ Таким образом открывался доступ в жилое пространство космической энергии и освящалось жилое помещение. Это соответствует индоиранской мифологической традиции, где первым и основным материалом Бога-Творца были глина и вода. Печь с трубой становится универсальным символом Космической оси, Вселенской колонны, сакрального центра мира, средоточия положительных энергий и благотворных сил.²⁷

Путем ритуала человек, занимая дикое, пустующее пространство, пребывающее в состоянии Хаоса, трансформирует его в Космос. Ритуальное воспроизведение космогонического акта «Сотворения Мира» санкционирует последующий процесс освоения про-

45

странства, символизирует его перевод из состояния дикости в состояние культуры, из Хаоса в Космос, от небытия в реальность, гарантирует успешность предпринимаемых при этом человеческих усилий. «Идет ли речь о возделывании мира пустующих целинных земель или о завоевании и занятии территорий, населенных „иными“ человеческими существами, ритуал освоения в любом случае должен повторять Космогонию. <...> Космизация неведомых земель — это всегда освящение, когда люди организуют пространство, им служат примером деяния богов».²⁸

Пространство и границы

В самой разомкнутости пространства, его делении на отдельные дискретные единицы, неравноценные по сакральной значимости, проявляется мыслительная операция, направленная на поиск некоторой системы координат, в которой каждый мир, каждая единица пространства обнаруживает свою центральную ось — начало всякой последующей организации. В свою очередь, обнаружение священного вызывает тяготение к нему, стремление причаститься его святости, т. е. изначально нацелено на «Сотворение Мира» из священного Центра.

Из этого сакрального центра, словно по спирали, концентрическими кругами начинает разворачиваться социальное миротворчество. Сила священного естественно ослабевает по мере удаления от ее источника — символического центра. Следствием этого является необходимость отграничить то пространство, где эта сила имеет свое несомненное влияние. Отграничение «своего» пространства, отличие его от «иного» — «идея-фикс» традиционного сознания. Граница обозначает также разрыв связи священного и мирского (обыденного) пространства.

Пересечение порога родного дома, деревенской околицы, межи принадлежащего крестьянину земельного участка одинаково освящены в религиозной традиции и обозначены сходными ритуалами: поклон, молитва, пожелание здоровья, крестное знамение, жертвоприношение и т. п. Межа, порог, паперть — священные границы, охраняющие от проникновения враждебных сил и разделяющие пространства разной степени сакральности.

Но всякая обитаемая территория, именно потому, что она священна, сообщается с другими священными мирами. Поэтому мир, например сельский, находится в оппозиции не ко всему свету, но только к Хаосу, дикому пространству. Противопоставление Руси (Святой) Дикому полю — обычная метафора средневековой и новой

46

русской письменности и литературы. Другим образом Дикого пространства или Хаоса является Море, водная стихия.

Уже в этой причастности к священному заложено будущее сближение отдельных миров в единое пространство цивилизации, стремящейся отграничиться от диких варварских земель. Цивилизация, создающая границы, — уже государство. Страна — Город (Село) — Храм (Дом) — Алтарь (Очаг) — стягивающиеся круги бытия, окруженные Морем (Диким полем), символизирующим Хаос. Человек всегда стремится жить в священном пространстве и как можно ближе к Центру Мироздания. Концентрическая модель традиционного социума (очаг — дом — деревня — город — страна) является образцовым воспроизведением традиционной модели мироустройства, вырастающего из сакрального Центра.

Для земледельческого общества освоение пространства становится формой первичной организации общества. В свою очередь, наличие таковых свободных и адаптируемых пространств обуславливает сохранение и воспроизводство аграрного характера общества. Тем самым воспроизводится экстенсивная модель развития в форме транслирования однородных цивилизационных структур на новые и новые территории. Традиция обретает циклическую замкнутость, гарантирующую общественную стабильность. Традиционное общество в политическом смысле творит государственную территорию, выявляя и присваивая однородные пространства, формируя единообразие принципов внутренней организации и социальной структуры и характерный образ цивилизации. Малые земледельческие локусы, автономные крестьянские миры становятся первичными ячейками, базовыми элементами, из которых и на основании которых формируются структуры «большого» общества, неизбежно приобретающего аграрный характер. Возникновение земледельческой цивилизации знаменует наивысший этап гармонизации отношений человека с Природой. Ур-гийный характер человеческой деятельности здесь еще не возвысился над тоническим началом жизни земли и остается подчинен ее ритмической пульсации. Сознание человека и его культура находятся в зависимости от природной эволюции, которая обожествляется во всех ее формах.

«Уроборос» — воплощенный

С плодородным материнским началом Земли тесно связан древний символический образ «уробороса» — мифического дракона, пожирающего самого себя. В этом образе-архетипе отражен факт ста-

47

новления самосознания и формирования тела человеческой культуры — древний символ формо-существования социальной общности.²⁹

Обретение социальности — пробуждение сознания и культуры, связанное с отторжением от природы, подобно рождению человека, отторгаемого от тела матери: выход из предродовой целостности с матерью переживается болезненно, как трагедия. Отсюда — бессознательное стремление вернуться в первоначальное аморфное эмбриональное состояние, обрести чувство защищенности, животной удовлетворенности, роевой иерархии. Добровольный отказ от индивидуальной свободы воспроизводит подсознательное стремление родившегося ребенка вернуться в лоно матери, обрести второе, но столь же родное тело, заслоняющее младенца от невзгод открытого мира. В этом причина и ранних домашних форм рабства в разных его вариантах (закладничества, захребетничества, холопства и проч.). Алхимический символ уробороса, поглощающего самого себя, питающегося собственным телом, свивающегося в замкнутый круг самодостаточного довольства, служит обозначением этого типа родового уклада. Переход к оседлости и возникновение первых земляных жилищ характеризует то же стремление зарыться в землю, вернуться под защиту земли, обрести утраченное родовое единство с матерью. Человеческий мир изначально выстраивается из разрастания родового тела. Первые оседлые

поселения, возникшие в пору становления земледельческой культуры, являют собой архаический вариант хорошо известных нам из истории XIX века форм поместного усадебного быта (многочисленный коллектив родственников с многочисленными слугами, постоянными и временными работниками, а также друзьями семьи, приживалками и т. п.), живущих роевой жизнью усадьбы-гнезда. В их примитивных прототипах, земляных «уроборосах» эпохи архаики, обнаруживаются зародыши всех последующих форм социальной организации, воспроизводящих как отношения внутри будущей большой патриархальной и малой семьи, так и различные формы внесемейной зависимости: от примитивной кабалы до опосредованных форм властвования (например, личной, поземельной и даже экономической зависимости).

В цивилизационном процессе эти формы способны развиваться и в деревенские поселения, и в городские конклавы. Первичная локальность сменяется новым ее типом. Развитие примитивного родового «уробороса» происходит как вследствие отпадения от него обретающих самостоятельность меньших социальных ячеек, способных к жизнеобеспечению вне родового тела, так и за счет прилепления к нему чуждых социальных элементов, стремящихся

48

обрести защищенность ценой отказа от свободы во имя сохранения жизни.

В последнем случае «уроборос» сохраняет свою роевую сущность, трансформируется в пространство архаической родовой власти. Роевое начало преобразуется в начало *своего* родного и *своего* чужого (пришлого). Насилие и повиновение перестают быть следствием первобытно-родственной иерархии (поколенно-возрастной или половой) и все более определяются социальным компонентом (личными качествами, профессиональной специализацией, хозяйственными приоритетами и т. п.). Разрастающиеся родовые усадьбы-«уроборосы» на ограниченном пространстве, например вокруг водных источников (рек и озер), околесных участках (опольях), предгорьях и т. п., могут слиться в целостное социальное пространство с выполнением прежней функции защиты, ограждения. Земляной «уроборос», таким образом, вырастает в город.

Древний Новгород (как и многие древние русские городища) может считаться классическим вариантом подобной эволюции, имеющим сходство с античными полисами: с их автохтонной аристократией и пришлым плебсом, с демократическими традициями, властью, привлекаемой со стороны, и т. п.

Город, этот «уроборос-вошющенный», со временем становится самодовлеющим — сначала в пределах собственной локальности, подчиняя своему существованию жизнь составляющих его родовых гнезд. И хотя он изначально воспроизводит черты родового быта, те же принципы самостоятельности и хозяйственной автономии и проч., но они разворачиваются уже в ином социальном пространстве, подчиняются законам больших социальных форм. Индивид чувствует себя не только членом первичного родового «уро-бороса», но и большого городского. Его автономность создает новые условия для социальной стратификации и разделения труда, требует новых социальных и личностных качеств.

На первом этапе город сливается с сельскохозяйственной округой, горожанин выступает и земледельцем, и ремесленником, организуемым внутренним распорядком жизни родовых гнезд. Но законы большой общности в пределах городского пространства разрушают их первоначальную замкнутость. Все более настойчиво актуализируются особые деловые качества индивида, диктующие необходимость нового инициативного типа поведения. Власть первоначально аккумулируется в совете глав родов, но, оторванная от земли, она вскоре находит свой источник в самом человеке, его воле, активности, способности к организованному действию. Профессиональный принцип приходит на смену родовой организации. Лидеры профессиональных групп становятся новыми носителями

49

власти, вытесняющими патриархальных родоначальников. На смену родовому расселению приходит профессионально-ремесленный тип организации поселений.

Сельское хозяйство постепенно сдвигается на периферию, а затем вытесняется за пределы городского пространства. Расширяющееся противоречие между ремеслом и земледелием со временем перерастает в цивилизационный конфликт: обозначаются принципиально различные направления социального развития и заложенные в них онтологические (сущностные) основания. Город со всей последовательностью выражает активно-деятельное ургийное космическое начало, а деревня воплощает пассивное, подчиняющееся природной обусловленности животворное тоническое начало. Город, носитель идеи выхода из-под «власти» земли, противостоит деревне,

всецело подчиненной «власти» земли.

Пространство цивилизации поляризуется, город и деревня, как преобладающие типы поселений, становятся не просто различными социальными локусами, но, в определенном смысле, альтернативными субкультурами. Они выступают первичными и универсальными кругами социально-культурной локальности, исповедующими различные принципы социальной организации.

Разделение города и деревни и превращение их в самостоятельные субъекты социо-культурного диалога обозначает начало общественного развития, служит предпосылкой к выходу в историческое время, разрушению первичной локальности, знаменует выход цивилизации в пространство развития. Инициатива города в этом процессе становится определяющей.

Город «над землей»

Заложенное в городской ментальности стремление к освобождению от природной зависимости несет с собой и определенного рода опасность. Искушение порвать «путы», связывающие человеческую активность зависимостью от земли, может обернуться опасностью полного отрыва от нее. Ургийное начало городской цивилизации связано с освобождением индивидуальной творческой энергии и сознательной активности личности от природной обусловленности. Складывающийся тип городской социальности определяется особым содержанием культивируемого в городском пространстве ремесленного труда и особой ролью властной организации и нормотворчества. Новый тип хозяйственной рациональности и усложняющиеся формы господства-подчинения, расширяющие пространство формальной организации, взрывают систему традиционных

ценностей и отношений. Синкретизм архаической онтологии начинает разрушаться.

Ремесленник-горожанин относится к Природе утилитарно, как к своего рода подручному материалу, как к средству, из которого предстоит сделать нужную вещь. Природа перестает интересовать горожанина как вместилище Божественной мудрости, как неиссякаемый источник жизни и как живой носитель законосообразности одухотворенного бытия. Для ремесленника Природа перестает быть храмом и превращается в мастерскую, откуда он лишь черпает материал для последующей переделки.

Из утилитарного отношения к Природе и людям вырастает новый онтологический стереотип, в основе которого — грандиозная идеология властного «покорительства», выдвигающего лозунги борьбы с Природой как своего рода остаточной формой дикости и неорганизованности.³⁰

Формирующаяся в пределах этой идеологемы новая рациональность ставит перед обществом цель очеловечения Природы, подчинения ее развития интересам человека, потребностям его комфорта.

Сам человек рассматривается как стоящий вне Природы, царящий над ней благодаря исключительным способностям своего разума, как творящий рядом с миром Природы — и вопреки ей — свой мир второй, очеловеченной природы.

Понятно, что этим миром «второй» природы для человека становится пространство города. Само это пространство выстраивается как антитеза дикому пространству Природы. Природной естественности жизнерождения в городе противостоит искусственная сделанность. Тайне происхождения противопоставлен точный исторический факт, зафиксированный в хронике или летописи. Объективной жесткости и постоянству естественно-природного (сезонного) цикла, в городе соответствует цикл производственный, определяемый субъективной волей и возможностями человека.

Каменные, устремленные ввысь дома, мощенные булыжником мостовые, одетые в мрамор стены и набережные рек, минимум растительности, — все это было призвано окружить человека плодами его собственного труда и собственных достижений. В пределах городских лабиринтов раскрывается идеальное пространство обожествления человека как существа, обладающего властью над людьми или вещами. Город оказывается идеальным пространством Власти, ее памятником и воплощением. Эти стены и башни хранят память о сотнях и тысячах погибших при их строительстве и еще большем числе жертв кровавых раздоров их властителей и завоевателей. Перед вечностью и величием этих каменных сооружений человеческая жизнь кажется такой мелкой и малозначительной. Если перед лицом природного величия человек ощущает себя маленькой

5_1

частицей одухотворенного божественного мира, то перед лицом города он превращается в частицу человеческого властного творения, здания Власти, подобно заложенному в стену камню или песчинке.

Этот тип властного локуса древние греки представили в мрачном образе критского Лабиринта,

связанного с правлением легендарного царя Миноса. Абсолютное могущество Миноса на море и власть над окрестными землями и островами привели к ассоциации его образа с образом чудовища Минотавра, обитавшего, по преданию, в стенах лабиринта. Это чудовище требовало себе все новых и новых жертв, пока герой Тесей не одолел его с помощью Ариадны. Мощное землетрясение, сокрушившее величие Крито-Микенской цивилизации, было в глазах греков свидетельством возмущения богов всевластием Крита, сеющего вокруг себя смерть и разрушения. Критская легенда в ряду других (например, о Вавилонской башне) станет одним из свидетельств осуждения порочности человеческого желания оторваться от земли и добиться божественного величия.

Эпоха обожествления Власти человека, возможная только в рамках городского космоса, станет временем не только величайших взлетов культуры, но и самой низкой меры ценности человеческой жизни. В порочной направленности урбанизационного процесса обнаруживается угроза человеческому существованию. Образы вавилонского столпотворения проникают в культуры всех народов. Поиск выхода из цивилизационного тупика, отмеченного образом «уробороса» (пожирающего себя), ознаменовался рождением нового религиозного сознания.

Начала и Концы: христианская концепция Времени

Рождение нового сознания связано с длительным этапом осмысления пороков урбанизированных режимов древних деспотий. Иудаизм выступил первым критиком цивилизации, от которой избранный народ оказался отторгнут историческими обстоятельствами. Кочевники-животноводы, обитающие в орбите высокоразвитых средиземноморских цивилизаций, не знающие связи с землей и существующие обменом с городскими и крестьянскими общинами, первыми обнаружили преимущества менового хозяйства и уверовали в собственную богоизбранность. Властному принципу политической организации городских обществ, раздираемых социальными противоречиями под воздействием факторов экономического развития, и территориальному принципу погруженных во власть земли сельских общин евреи противопоставили родовой, кровный принцип социальной общности. Торгово-посредническая и финансово-ростовщическая деятельность, свободная от норм традиционной нравственности и опирающаяся на принцип родовой архаики, стала «оружием слабых», которое евреи успешно использовали в борьбе за выживание.

Впервые в истории капитал, приобретший семейно-родовой клановый характер, демонстрировал устойчивость в эпоху кризиса цивилизации. Накопление денежных богатств и предвидение конфликтов, связанных с угрозой их носителям, заставили евреев тщательно прислушиваться к пульсу социальной жизни, выявлять ее закономерности и устанавливать последовательности. Проблема «причин и следствий» определила рождение идеи линейного, необратимого времени, зафиксированного в иудейской религиозной традиции.

Концепция циклического времени была превзойдена. Впервые Верховное Божество оказывается действующим лицом истории, впервые оно проявляет себя не в Космическом Абсолютном Времени Творения, а во времени историческом, необратимом. Впервые Бог становится историческим персонажем. Каждое новое появление Яхве в истории приурочено к какому-либо историческому этапу и его собственному предшествующему появлению. Сам Яхве пишет историю своего народа. Впервые не Жизнь, а История как последовательность событий получает божественную санкцию, утверждая идею грозного Бога, бдительно следящего за всеми отправлениями социальной жизни и наказывающего за нарушение Его заветов. Концепция «казней божеских» проникает в культуры многих народов, подготавливая их переход к монотеистическому религиозному сознанию.³¹

Если иудаизм обращен к Началам, вводимым в исторический контекст существования «избранного народа», то христианство поставило проблему Концов: время, имеющее начало, должно иметь и конец (Апокалипсис). И жизнь, ставящая своей целью Спасение, — это жизнь ради конца. Христианство идет еще дальше в оценке исторического времени, ввиду того что Бог воплотился в человека, назвав его Своей ипостасью, Своим Сыном, и стал не мистическим, а реально действующим лицом истории. Иудаистской идее контроля над историей христианство противопоставило идею божественной причастности (благодати) к историческому процессу. Священное евангельское время становится реальным историческим временем, освященным присутствием Христа. Третьей своей ипостасью, Духом Святым, Бог связан со всем

миром. Освятивший историю своим присутствием, он открывает ее новую эру. История становится Историей Священной. Христианская концепция истории выливается в теологию и онтологию истории. За всеми историческими событиями выявляется глобальная трансисторическая цель: спасение человека. Сама история превращается в совместное творчество человека и Бога.

Раннее христианство не знает Природы. Как плод городского сознания, оно несет на себе отпечаток

города. Рожденное в недрах катакомб, христианство длительное время остается религией катакомб — религией Духо-божия. Сам человек занимает его как носитель Космического Абсолюта в тленной оболочке природного тела, и в этом противопоставлении природного (низкого) и духовного (высшего) заключено основное противоречие христианского чело-веко-божия. В христианском космосе существует только человек и его Дух, обожествленный и перенесенный на Небо. Если бы не Ветхий Завет, христианство оставалось бы религией исключительно духо-божеской, обожествляющей Богочеловека, помещенного во гроб каменных катакомб.

Есть некоторое диалектическое противоречие, выступающее как две стороны христианства: христианство как религия духа и как космическая религия. В последнем случае христианство, утверждая божественность мира, вбирает в себя элементы языческого мировосприятия. Культовая сторона жизни церкви со всеми таинствами, среди которых первым является таинство евхаристии (причащения) с поеданием символического тела и выпиванием крови Христовой, является прямым ритуальным следствием космического характера христианской религии, магического восприятия мира как пропитанного божественными силами, приобщение к которым возможно посредством особых ритуалов. Хлеб и вино становятся проводниками этих божественных сил. Сюда же можно отнести веру в помещение Святого Духа в отдельные предметы и природные объекты: привязанность к святым местам и почитание священных предметов (реликвий).

С другой стороны, как религия духобожеская во имя торжества Духа христианство отрицает одухотворенность материи, отрицает все земное и телесное. В этом качестве оно вступает в борьбу с языческим пантеизмом и становится знаменем борьбы человека с Природой, переводя ее в символический ряд противостояния духовного и физического. Человек здесь представлен царствующим на Земле, в силу своей духовной природы имеющим право власти над другими существами, лишенными духовного начала.

В христианском учении о страстях всякие проявления телесной жизни представляются следствием греховной природы человека.

54

Само тело, т. е. животное начало в человеке, рассматривалось как следствие грехопадения. Райский «бесплотный» человек, вкусив запретный плод, впал в искушение. Сокращенный змеем, воплощением царственного (властного) животного начала, человек подпал под его власть и обрек себя на телесное существование, на постоянную заботу о своем физическом бытии, сопровождаемую плотскими страстями. Следствием обретения душой плоти, «риз телесных» (или «одежд кожаных» — Быт. 3:21) стала нужда человека в тепле, пище, плотском влечении. Страстная природа человека — это животная природа, преодоление которой и означало духовный подвиг. Сам Страшный Суд рассматривался как «совлечение риз», обнажение души и последующее обретение божественной непорочной плоти.

Многие века утверждения христианства в языческом мире надолго сделали преобладающей именно эту сторону христианской религии. Недоверие к физической природе человека иногда доходило до полного отрицания культуры и мирской жизни, а в некоторых случаях оборачивалось отрицанием природного мира, более низкого уже в силу его лишения духовного начала, признаваемого единственным критерием Богоподобия.³²

В признании истории Священной, служащей раскрытию духовных сил человеческого общества, и отрицании физических проявлений могущества этих сил заложено противоречие, которое христианство будет разрешать на путях оправдания телесной природы человека. Последующая эволюция христианства связана с освящением мирской деятельности человека, которая впервые в истории получает религиозную санкцию. Этот этап в истории христианской цивилизации, блестяще описанный М. Вебером, связан с зарождением профессионально-трудовой этики протестантизма.

Оправдание мирской деятельности, почитаемой прежде бессмысленной и отвлекающей от целей духовного развития, возможно только в случае направленности ее к целям Спасения. Культ профессионального мастерства, бытующий в ремесленно-цеховой среде средневековых городов и возносящий искусство мастера-ремесленника до одухотворенного творчества, в протестантизме получает статус религиозной аскезы. Свидетельством богоугодности мирской деятельности человека становится реальный ее успех, выраженный в величине дохода. «Доход, — как заметил Вебер, — является зримым выражением благословения Богом трудов верующего и тем самым богоугодности его экономической жизнедеятельности».³³ Оценка деятельности в миру, в том числе и хозяйственной деятельности, как проявление «мирского аскетизма» послужила ее оправданию в христианстве как религии духо-божества.

55

В таковом качестве христианская доктрина легко адаптируется к нуждам нарождающегося

капитализма. Религиозная этика протестантизма превращается в рациональную регламентацию всякой профессиональной деятельности. Скорость и величина оборота капитала, обусловленные тонкостью финансовых расчетов и организационным талантом руководителя, становятся знаками богорасположенности и богоизбранности. Протестантской этикой Спасения обосновывалась не капиталистическая алчность и материальный фетишизм, но совершенство профессионально-производственной деятельности, направленной на общественное благо.

Признав физическую природу человека и посредничество результатов его трудов (второй искусственной природы) в отношениях с Богом, протестантизм совершил грандиозный переворот в сознании общества, положивший начало новой промышленной цивилизации — технического продолжения мира катакомб. Протестантизм стоял у истоков промышленной цивилизации.

Христианство — личность — развитие

Именно с христианством связан прорыв традиционного общества в цивилизацию. Рожденное в эпоху глобального социального кризиса, христианство абстрагируется от общества, сделав центром своего влияния отдельного человека и малую общность духовного порядка. Внутри этого «рассыпающегося», «атомизирующегося» социума христианство создает собственные островки традиционности, скрепляемые духовными узами и освящаемые религиозным культом.

Основание христианской культовой традиции восходит к трактовке Времени архаической онтологии, последовательно, в течение года, воскрешая эпизоды Священного времени пребывания в мире Иисуса Христа. «Для христианина, — отмечал Элиаде, — Священный календарь бесконечно воспроизводит одни и те же события из жизни Христа, ведь воплощение обосновывает новое положение человека в Космосе. История открывается как некое новое измерение присутствия Бога в мире».³⁴ Характеризуя средневековое отношение ко времени, Жак Ле Гофф писал: «Год в первую очередь представлял как год литургический. <...> Этот литургический год воспринимался как последовательность событий из драмы воплощения, из истории Христа, разворачивавшейся от Рождественского поста до Троицы, а кроме того, он был наполнен событиями и праздниками из другого исторического цикла, жизни святых. Дни памяти великих святых вклинивались в христологический календарь».³⁵

56

Это человеческое измерение: через человека — воплощенного Бога, переносящего страдания, верующий человек переживает этот мир и верует уже не только в Бога, но и в себя, уподобляемого Богу. Доведя до предельного напряжения индивидуальное религиозное мироощущение, христианство пробудило сознание к поискам новых путей социального преобразования, к новой оценке жизни и места в ней человека. Завоевания архаики в области «коллективного бессознательного» христианство сумело перевести в область культовой традиции. В условиях традиционного общества сама идея Спасения открывала путь от внешне-ритуального коллективного существования к индивидуальному духовному миру человека, от бессознательного повторения к внутренне-осознанному выбору личности. Таким образом, человек обретал свободу, в том числе самовыражения в мирской деятельности, освященной нравственными идеалами христианства.

Христианская антропология при этом умело использует достижения архаической космологии. Образы архаической онтологии христианство переносит на экзистенциальный мир человека. Космогонические представления о вертикальной (трехчастной) структуре Вселенной переносятся на представления о духовной организации личности. Экзистенциальный мир человека, поляризованный на Добро и Зло, обнаруживает разворачивающееся начало личности, обладающей свободой нравственного выбора, «духовного» или «умного» делания.

Всемирной религией христианство могло стать лишь через обращение к человеческой индивидуальности и лишь в его индивидуализированных национальных воплощениях: в его синтетической природе, способности контаминирования с местными языческими воззрениями и предшествующими цивилизационными и культурными достижениями народов. В историческом развитии христианство демонстрировало удивительные адаптивные возможности, способность приспособления к любым условиям и изменяющейся исторической действительности. Поэтому невозможно встретить единой общехристианской культуры или единой христианской церкви. В своем историческом пути христианство сопровождает историю человечества со времен архаики до сегодняшнего дня. И на каждом из этапов выступает и как источник традиционности, и как основание идеи развития общества.

Абстрагируясь от светской и, шире, материальной культуры, признав за собой исключительно духовную функцию, христианство уже не претендовало на исключительную самодостаточность. У всех народов оно существовало в режиме своего рода «двоеверия». Место ветхозаветных образов еврейской архаики в сознании

57

простолюдина и человека образованного, чтущего собственные традиции, здесь легко занимало местное язычество. Национальная история и преданность своей нации не мешала человеку считать себя христианином. Ограниченность христианства исключительно духовным «полем» в реальной истории оборачивалось его адаптивными и интервенционными достоинствами, сделавшими его объектом самостоятельного выбора личности.

Справедливым может показаться вопрос, насколько совместимо содержащееся в христианстве утверждение личности с наивным примитивизмом космогонических образов, воспринятых от эпохи архаики. И насколько вообще архаика совместима с идеей развития? Не претендуя на исчерпывающее освещение темы, отметим только некоторые моменты, связанные со становлением личности и нового сознания.

Не вызывает сомнений, что становление личности является следствием длительного процесса исторического развития. Развитие общества подразумевает наращивание не только рационального компонента культуры, но и нравственного потенциала общества. Воспринятые христианством образы архаики претерпевают в рамках христианского мировосприятия существенную трансформацию. В его недрах происходит своего рода «мутирование» традиций³⁶, ее трансформация от примитивного реализма в онтологический «архетип», утверждающий нравственные и цивилизационные ценности. Христианство, несмотря на свое противостояние язычеству и даже в силу этого противостояния, находится в постоянном диалоге с архаикой. В основе этого культурного диалога — не отбрасывание, а символическая интерпретация архаических образов и сюжетов, освоенных ветхозаветной традицией. Например, миф о вечном возвращении, отражающий образ пульсирующего Космоса и ставший образцом (архетипом) для человеческого существования, а также основные космогонические образы и отдельные сюжеты (типа Космического Древа или «лестницы», Всемирного Потопа и т. п.), в христианстве не утрачивают своего универсального характера. Но прослеживается их «мутирование» из разряда космогонических в разряд нравственных, поляризованных в направлении Добра или Зла, а то и попросту дидактических, рекреационно-гигиенических или чисто художественных сюжетов с мощным архетипическим зарядом. Образ Древа, например, трансформируется в образ лестницы в небо, символизирующей восхождение от земного к небесному, от телесного к духовному и т. д. Он же, в качестве образа Вселенской колонны, трансформируется в библейском сюжете о Вавилонском столпотворении в вариант социальной антиутопии.

58

Образ Потопа в другом известном сюжете становится проводником идеи нравственного спасения. И так далее.

В интерпретативном характере христианства заключено существо средневекового символизма, нацеленность человеческого сознания на обнаружение «потустороннего», скрытого за внешней оболочкой предмета истинного смысла. Не случайно Ж. Ле Гофф, рассуждая о природе западной цивилизации, отмечал особое значение символизма в «ментальном оснащении» европейской традиции: «У греков „цимболон" означало знак благодарности, представлявший собой две половинки предмета, разделенного между двумя людьми».³⁷ Наличие одной половинки служило напоминанием об утраченной целостности, первозданности, без которой нет совершенства. Средневековая установка на поиск в мире Правды, т. е. того, что движет мир к внутреннему совершенствованию (исправлению), создает совершенно особый контекст общественной жизни, придает ей характер развития как нескончаемого движения к совершенству и необходимый для этого мощный утопический заряд.

Через посредство христианской символики индивидуальное сознание включается в творческую «игру», в работу по символической интерпретации всемирных образов. Миф и история, утопия и рациональность, нравственность и утилитаризм образуют в христианстве универсальный сплав, тот волшебный эликсир, вкушение которого ведет к пробуждению личности и преобразованию общества в тип, требуемый нравственной личностью. Христианство — продукт городского сознания, и важнейшая его функция в «большом» обществе — цивилизующая. М. Вебер подчеркивал, что христианская религиозная этика рационализирует образ жизни верующего, упорядочивает ее³⁸, превращая религиозную «норму» в предмет социально-нравственной ориентации. В этом ракурсе открывается иной срез: процесс развития предстает перед нами как процесс вызревания индивидуальной личностной среды, расширения поля культуры, в котором каждая отдельная личность выступает самостоятельным интерпретатором божественных символов.

В поле христианской духовности личность не только призывается к активному цивилизационному творчеству и духовному росту, но и усмиряется, втягивается в осмысление исторического процесса как космического духовного акта. Христианство требует от человека критической оценки своей деятельности, соотнесения ее с нравственными ценностями человечества, понимаемого как

единое духовное тело, и онтологической субстанцией Космоса как наполненного жизнью органического тела Вселенной. Ценности архаики, переосмысленные христианской традицией, становятся, та-

59

ким образом, онтологическим инструментом, обращающим личность к самопознанию, нравственности и духовному росту.

Античность породила христианство, которое являлось лишь одним из ее элементов, но западная цивилизация, кроме христианства, восприняла античную культуру, ее политические и демократические ценности, а отчасти и модель полисного устройства (город — сельскохозяйственная округа, как целостное самодостаточное образование), которые накладывались на местные языческие верования варваров. Местные особенности впоследствии приведут к оформлению в Европе самостоятельных протестантских версий христианства. На Руси христианство утверждалось отдельно как пласт урбанизированной великокняжеской и властной культуры и отдельно как пласт народной крестьянской культуры. Именно в последнем воплощении в народной традиции синтез язычества и христианства породил наиболее выраженный феномен русского «двоеверия», определивший национальный тип религиозного сознания.

Традиция это всегда диалог с архаикой, установление с ним обратной связи. Но именно в крестьянской традиции связь с архаикой наиболее тесная и устойчивая. В условиях господства аграрно-крестьянской традиции русская религиозность определялась культом Матери-Земли, во многом предопределившим будущие судьбы крестьянской цивилизации и русского православия.

ГЛАВА 2

«МАТЬ СЫРА ЗЕМЛЯ»: культ земли в русской духовной традиции

Дурочка Марья Тимофеевна говорит: — «А по-моему, говорит, Бог и природа есть все одно... А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: — «Богородица что есть, как мнишь?» — Велика мать, отвечаю; упование рода человеческого. — «Так, говорит, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная радость нам есть; а как напоишь слезами под собою землю, на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество.

Ф.М.Достоевский. Бесы

Земля-владычица! У тебе чело склонил я, И сквозь покров благоуханный твой Родного сердца пламень ощутил я, Услышал трепет жизни мировой...

В.С. Соловьев. 1886

Знайте же: вечная женственность ныне В теле нетленном на землю идет. В свете немеркнущем новой богини Небо слилось с пучиною вод.

Золотые, изумрудные,

Черноземные поля...

Не скупа ты многотрудная,

Молчаливая земля!

Это лоно плодотворное —

Сколько дремлющих веков —

Принимало всепокорное,

Семена и мертвецов...

В.С. Соловьев. 1898

Русская классическая литература, философская и богословская мысль оставили потомкам величественную гимнологию Земли. Ци-вилизационные искания мыслителей-славянофилов и реформатор-

Глава 2. «Мать сыра земля»...

61

ские устремления русских либералов исходили из подсознательного интуитивного убеждения в мистической, благодатной связи русского человека с землей. «Почвенничество» Ф.М.

Достоевского и «софиология» В.С. Соловьева, «опрощенство» Л.Н. Толстого, религиозные искания мыслителей-идеалистов Булгакова, Бердяева, Розанова, Франка... И, наконец, самая «странная» идея, возникшая на русской почве, — теория воскрешения предков Н.Ф. Федорова.

Все они связаны с верой в мистическую природу земли. Истоки этой традиции уходят корнями в национальную мифологию и мен-тальность, пронизаны ощущением сыновней зависимости земледельца от Матери-земли — Властительницы и Благодетельницы.

Славянская космология

Трудно определить сегодня, насколько развита была славянская мифология. После многовековой борьбы христианской церкви против язычества и последовательного искоренения всех возможных его проявлений в быту и идеологии до нас дошли лишь обрывки мифов древних славян. На основании сохранившихся фрагментарных сведений и мифологических сюжетов можно сделать вывод об отсутствии более или менее стройной родословной славянских богов и доминировании

первичного бинарного пози-цирования как инструмента познания. В основе славянской мифологии явно лежат представления, отражающие самое начало миро-нознания.

Исключительную роль в космогонических построениях славян играет принцип всеподобия, отражающий наивный структурализм первобытного мышления. Принцип аналогии превращается в методологический принцип *анагогии* (характерный для традиционного общества дидактизм, наставительность), представленный в последовательных образно-ассоциативных рядах. Этот принцип вполне отражен в господствующих малых жанрах фольклора: пословицах, поговорках, загадках, построенных по принципу «вопрос-ответ». Именно в них, а не в красочных мифологических сюжетах, наиболее ярко отражены господствующие космологические представления славян.

Вопрос: Кто бежит, и кто гонит? *Ответ:* День бежит, а ночь гонит.

Или:

В.: Кто борются между собой? *О.:* Живот со смертью.¹

62

Сюжеты многих старинных народных сказок или повестей, распространявшихся в XV-XVII вв. в многочисленных Хронографах и Сборниках, среди которых «Пчелы», «Цветник», «Измарагд», «Златая Цепь» и др., основаны целиком на загадывании и отгадывании загадок, в других же на загадках выстраивается завязка и развязка сюжета. «Повесть о Петре и Февронье», признаваемая церковью и пользующаяся огромной популярностью по всей Руси, несмотря на ее сугубо местное муромское происхождение, начинает знакомство с Февронией со сцены с загадками, которые она задает слуге князя, что должно было свидетельствовать о ее мудрости и вещей натуре.

А популярные сочинения, относящиеся к разряду отреченных (отвергаемых церковью) книг или апокрифов типа «Бесед трех святителей», распространявшиеся среди простого люда народными «грамотниками», представляли собой настоящие сборники загадок в форме диалогов мудрецов. Такие сочинения уходят корнями в древнюю сказовую стихию. Как заметил Ф.И. Буслаев, космологические загадки, на которых основана древняя сказка о купце Басарге, почти без редактирования были перенесены в «Беседы...». В сказке купец попадает в плен к царю Несмеяну и, чтобы освободиться из плена, должен отгадывать загадки, что за него успешно делает его семилетний сын Добромудрый Смысл (или Борзосмысл).

Одна из этих загадок:

В.: Много ли тово или мало от Востоку и до Западу? *О.:* Тово, Царю, ни мало, ни много, день с ночью: солнце пройдет в круг небесный и от Востоку и до Западу единым днем, а ночью единою солнце пройдет от Севера до Юга: то тебе, Царю, отгадка.

Здесь Время аналогично Пространству, День — Югу и Востоку, Ночь — Западу и Северу. К аналогам Ночи можно отнести Смерть, Сон, Мрак, Холод, Женское начало и т. д., имеющие свои пары: соответственно Жизнь, Деятельность, Свет, Тепло, Мужское начало. Такие ассоциативные ряды на основании загадок можно выстраивать бесконечно.

Или другая загадка, отгаданная Добросмыслом:

В.: Что днем десятая часть в миру убывает, а ночью десятая часть в мир пребывает?

О.: Государь царь!.. То, Царю, днем десятая часть солнцем воды усыхает из моря, из рек, из озер, а ночью десятая часть в мир прибывает: ино та часть воды исполняется, зане солнцу зашедшу и не сияющу.²

63

Некоторые отрывки из «Бесед...», в силу их популярности и самостоятельного хождения, были внесены даже в «Азбуку» XVIII в., а впоследствии и пережили ее.

Из этой мировоззренческой основы вырастали космогонические мифы древних славян. В славянской мифологии роль Перво-бога принадлежала Сварогу, Божеству Неба, Света и всего Мира. Он создал Землю из первотела мифического Змея-Волоса, властвующего над жизнетворящими силами Хаоса и Вод, по другой версии — из тела великана Болота, погребенного (по новгородской версии) под Болотовой горой вблизи Новгорода. Такие священные горы, однако, обнаруживаются повсюду вблизи славянских поселений. По народным представлениям, живые куски изрубленного змея-неликана, перемешанные Богом-Творцом для создания Мира, разбросаны по всей земле и проступают горами и холмами, источающими жизненную энергию и плодородие.

С культом жизни, лежащим в основании Космической религии древности, связано почитание Болота как общего предка всех живых существ на земле: людей и животных. В доземледельческих культах, связанных с преобладанием тотемистических верований, т Болотом (Волосом, Белесом) прочно сохраняется функция покровителя животных и земного плодородия, источника всей растительной и животной жизни. Культ жизни, основа всякой архаической религии, требовал почитания Женщины-матери, в том числе и первой матери — Всеобщей

Матери-Прародительницы. Каменные и глиняные изваяния, обнаруживаемые повсеместно вблизи первых поселений славян, воспроизводят облик этого персонажа в виде дородной женщины с большим животом роженицы и отвислыми грудями кормящей матери с нижней частью живота, украшенной орнаментальным ромбом с символикой засеянного поля.³

С открытием земледелия преобразуется весь уклад жизни первобытного человека. С переходом к оседлости изменяется представление человека о Космосе и своем месте в мире. «Занятие земледельческим трудом меняет всю „экономику священного“ человека».⁴ С развитием производительных сил и переходом к пашенному земледелию на смену власти женщины-матери, хранительницы очага, приходит патриархат — Власть мужчины — Отца.

В изменившейся картине мира Бог-Создатель Сварог по завершении этапа Космической ургии уходит на покой за черту Небес. Он передает Мир своим сыновьям Солпцу-Даждьбогу (Дающему, Светлому) и Сварожичу (Огню). На смену культу Матери-прародительницы приходит представление о всеобщем начале плодородия, исходящем от Матери-земли. Волос-Белес сохраняет связь с животным миром, но его власть над земным плодородием посте-

64

пенно перемещается к представителю младшего поколения богов — Роду. Сам же Волос становится покровителем богатства и урожая. Мужской культ Рода в паре с Землей-матерью, по всей видимости, и вытеснил культ Женщины-Прародительницы. Автор «Слова о полку Игореве» называет славян «даждьбожьими внуками», представляемыми детьми Матери-земли и, вероятно, Отца-Рода.

Почитание Сварога как верховного божества в представлениях славян постепенно вытесняется культом Рода, небесного божества, проявляющегося через плодородные силы Земли, рожаниц. На этом этапе земледельческое сознание погружается в таинство земных иерофаний. Их проявления обнаруживают себя в весенних разливах рек, таинственной жизни водоемов, цветении и плодоношении трав, деревьев и кустарников, в мистическом существовании лесов, причудливости земных рельефов и плодородии отдельных участков земли. Славяне поклоняются лесам (священным рощам) и священным деревьям, водным источникам (рекам, озерам, колодцам и родникам), скалам и утесам, горам и каменным глыбам, наделяемым чудотворными силами. Особое место среди объектов почитания занимали горы и водоемы.

По общераспространенному убеждению, горы поддерживают небо и облака, через которые открывается путь в божественный мир. Над захоронениями вождей насыпались высокие курганы, уподобляемые горам. Праведные вожди и князья, держатели земной власти, превращались в столпы мироздания. В православной храмовой традиции изображения святых князей будут размещаться на столпах храмов, а сами князья — представляться держателями мира, столпами здания всемирной церкви. Храмы же будут тяготеть к возвышенностям.

Гора — символический центр мира, под ней покоится мифический змей, первовеликан, из тела которого создан мир. Восхождение на гору символизирует победу над змеем. Сама земля в представлениях славян — своего рода большая гора, поднимающаяся к небу из глубин Океана и обвиваемая змеящимся телом. Подобно тому как в Индии любое строительство начиналось с ритуала вбивания сваи в символический центр, повторяющего акт убийства мифического змея-великана и символизирующего освящение (т. е. создание) мира, так и на Руси Андрей

Первозванный водружает крест на горах Киевских, на месте основания будущего центра славянской цивилизации. Неслучайно с именем Андрея связывают чествование гор на Руси. Известен обычай в Юрьев день (день святого Георгия-змееборца) водружать кресты на вершинах окрестных гор, а священник в этот день, восходя на гору, окроплял вокруг

65

себя святой водой. Крещение Руси в православной традиции символизировало ту же победу над змеем. И Добрыня, крестивший Новгород «огнем и мечом», подобно первооснователю Андрею, возносит крест на вершину новгородских гор.

Славянский жрец, восходивший на гору и творивший там священную требу, или православный священник, водружавший крест на горе, воспроизводили представление об открывающемся оттуда доступе в мир небесных богов. Под Новгородом существовала гора Судомы, служившая местом судебных разборов, где, по преданию, с Неба свисало Кольцо, спускавшееся в руки правой стороне. Почитание гор прочно закрепляется в христианской традиции. Гора Голгофа, ставшая местом распятия Сына Божьего, Фаворская гора, источающая Божественный Свет, становятся объектами иконописного поклонения в православной традиции.

Подобно представлению о горах, открывающих доступ в мир небесных богов, существовало представление о том, что леса и водоемы открывают доступ в нижние пласты мироздания —

подземный мир. Дремучие леса с непроходимыми чащами и топкими болотами, наполненные вековым мраком и потаенной жизнью растений и животных, представлялись человеку обиталищем духов. Обступавшие славянские поселения лесные пространства становились важной составляющей представлений славянина об окружающем мире. Плоды леса кормили его, давали одежду и строительный материал для жилища. Связь человека с лесом была настолько тесна, что он представлялся местом обитания душ предков.

Таинственность леса могла сравниться только с загадочным величием вод. Очищающая сила воды и мистический ужас перед водными глубинами превращали любой источник в объект магического поклонения. В каждой местности существовали святые (белые) озера, а струящиеся реки воспринимались символическими змеями, источниками жизни и, одновременно, опасности, периодически требующими человеческих жертв.

В новгородской былине река Волхв — это одна из дочерей морского царя, на которой должен жениться утонувший Садко. Этот сюжет можно сравнить с народной загадкой из апокрифического текста «Бесед...»:

Вопрос: Которая мать сосет (пожирает) детей своих? *Ответ:* Море реки поедает (приемлет) в себя.

По другой версии, Чародей Волхв — речной змей, дух реки, требующий от корабелов регулярной дани и столь могущественный, что способен вселяться в камни и деревянные идолы богов («в боги сел»). Поклонение Волхву одновременно было поклонением

66

Перуну, богу гроз и молний. Река представляется бесполом (обоеполом) духом-оборотнем, способным становится ласковой дочерью и грозным чародеем, обладающим божественной силой разрушения и смерти. Легендарные герои, попадающие в подводное царство морского царя или водяного либо через колодец проникающие в царство подземное, обнаруживают проницаемость вертикальной структуры космического мироздания.

Но все эти явления природы и наделяемые магическими свойствами материальные объекты были возможны только при условии существования земли как первообъекта или первотела. С усвоением земледельческой культуры таинственные силы природы стали попросту теряться перед грандиозным и всеобъемлющим началом земного плодородия, делающего возможным само существование этого природного многообразия. Жизнь земледельца непосредственно зависела от плодородящих способностей земли, которым представлялось подвластным и человеческое существование. Так утверждалось представление о Земле как всеобщей Матери. По некоторым представлениям, божество Род обладало способностью проникать в Землю, становясь воплощением силы, оплодотворяющей ее изнутри.

Представление о божественной святости Мира разделило святость Небесную и земную. В русском эпосе на смену богатырям космогонической эпохи (Святогору-Горе, Вольге-Волоту) приходит новое поколение богатырей-ратаев (земледельцев) — детей земли, не обладающих титанической силой прежних ургийных героев, но обретающих сверхъестественные силы от Земли-матери. Предание еще сохраняло память о братьях чудо-богатырях, хозяевах земных стихий: Усыне — хозяине-духе рек и рыб («стоит человек, спер реку ртом, рыбу ловит усом... А по его усу, словно по мосту, пешие идут, конные скачут...»⁵), Горыне (Вертогоре) — хозяине гор, Дубыне (Дугине) — хозяине леса («хоть какое дерево в дугу согнет»⁶). Но, что примечательно, эти богатыри уже или служат человеку, или нуждаются в его помощи. Горыня, например, заявляет, что жить ему осталось недолго: «Поставлен я горы ворочать; как справлюсь с этими последними — тут и смерть моя».⁷ Чтобы спасти богатыря, герой бросает волшебную щетку, и встают новые горы: Горыне находится дело, и он продолжает жить. Показательно то, как замечает Пропп, что в новой ситуации «жизнь хозяина стихии должна быть поддерживаема человеком. Без этой поддержки он гибнет».⁸

Многообразие форм природной жизни и олицетворяемых ими стихий породило известное славянское многобожие с абсолютным доминированием культа земли, который являлся своего рода куль-

67

•[ом культов. Он включал в себя и почитание Рода/Сварога, связанного с женским божеством Мокошью/Землей. Подробности этой связи (по обрывкам славянской мифологии) проследить сложно, но можно предположить, что их отношения были отношениями божественной четы Неба и Земли в космогонических мифах древних земледельческих народов.

С началом формирования племенных союзов и развитием военной организации общества, с усилением власти племенных вождей и условиях враждебного окружения в отдельных племенных

центрах возникла необходимость вновь обратиться к единому божеству. Но лишь после варяжского завоевания славянских земель эта потребность получила реальную политическую основу. Норманны-русь, наряжская верхушка славянского общества, выставили за такового балтийского Перуна, которого в качестве верховного божества так и с признало остальное славянское население, продолжавшее именовать себя «даждьбожьими внуками» и исповедовать местные племенные культы. Неудача религиозной реформы 860-х годов князя Владимира, пытавшегося преобразовать славянский языческий пантеон, была предтечей принятия Русью христианства.

Образ цивилизации: центр и периферия

Со строгостью вертикальной геоцентрической картины мира связано представление о концентрической структуре мироздания. Из него вытекает общее для архаической культуры восприятие земли как поднимающейся из вод бурлящего Хаоса (Всемирного океана) одной большой округлой горы, которая имеет свой центр (Пуп Земли), являющийся одновременно центром божественной святости мира, и периферию, где земля смыкается со стихией Хаоса. Это представление отражено в русских народных духовных стихах, изображающих концентрическую структуру мира и природу земной святости. Центр мира расположен в Святой земле в Иерусалиме:

Иерусалим город: городам отец. <...>

Во тем во граде во Иерусалиме

Тут у нас среда земле.

Собор-Церковь всем церквам мати. <...>

Стоит Собор-Церковь посреди града Иерусалима. <...>

Иордань-река всем рекам мати, <...>

Окрестился в ней сам Иисус Христос

Со силою со небесною. <...>

Фавор-гора всем горам мати, <...>

Преобразился на ней сам Иисус Христос, <...>

Показал славу ученикам своим...⁹

68

Божественная святость исходит из этого центра мира, откуда расходятся во все стороны, подобно лучам божественного света, Божьи праведники, святые воины-угодники. Существование земли изображается как постепенное божественное овладение миром, его освящение.

Основатель русской земли святой Георгий, по народным представлениям, — сын иерусалимской царицы святой Софии — Премудрости Божией. Разъезжая по земле Светлорусской, Егорий утверждает в ней веру православную. Страна, которую он объезжает, — это дикое лесное пространство, покрытое дремучими лесами, «толкучими» горами и «зыбучими» болотами. Он не встречает на земле людей. Вместо людей он застает чудовищных животных, наезжает на стада змеев «летучих» и волков «рысучих». Пасут их немногочисленные люди («три пастыря да три девицы»), но не обычные люди, не простые: это перволюди, земляные люди, их тела покрыты корой — то ли древесной, то ли земляной («на них тела, яко еловая кора, влас на них как ковыл-трава...»), вроде мифических Дивов, вил или леших. Но оказывается, что эти «три девицы» — «Егорьевы родные сестрицы», полоненные когда-то злодеем «царищем Демьянищем, безбожным псом бусурманищем». Утверждение веры для Егория заключается не в обращении в христианство несуществующего еще народа, а в подвигах героя-полубога, который, как писал Ф. Буслаев, «извлекает дикую страну из доисторического мрака неизвестности, пролагает пути и дороги по непроходимым дремучим лесам, по зыбучим болотам, через широкие реки и толкучие горы».¹⁰ Наезжал на леса на дремучие. Леса с лесами совивались, Ветя по земле расстиались — Ни пройтить Егорью, ни проехати. Святой Григорий глаголет: «Вы лесы, лесы дремучие! Встаньте и расшатнитесь, Расшатнитесь, раскачнитесь. Порублю из вас церкви соборные, Соборные, да богомольные! В вас будет служба Господняя. Зароститесь вы, леса, По всей земле светлорусской, По крутым горам по высоким!» По Божьему все повелению, По Егорию все молению Разрослись леса по всей земле, По всей земле светлорусской, По крутым горам по высоким;

69

Растут леса, где им господь повелел. <...>

Наезжал Егорий на реки быстрые,

На быстрые, на текучие. <...>

«Ой вы еси, реки быстрые,

Реки быстрые, текучие!

Протеките вы, реки, по всей земли,

По всей земли светлорусской,

По крутым горам по высоким,

По темным лесам, по дремучим;
Теките вы, реки, где вам Господь повелел!» <...>
Наезжал на горы толкучие:
Гора с горой столкнулася —
Ни пройтись Егорью, ни проехати.
Егорий святой проглаголял:
«Вы горы, горы толкучие!
Станьте вы, горы, по-старому.
Поставлю на вас церковь соборную,
В вас будет служба Господня!..»¹¹

Егорий предстает творцом и устройтелем вселенной, подобно финскому герою Вейнемейнену, творящему мир силой своих чарующих слов. И облик Егория под стать языческому герою. В народных духовных стихах он описывается полумифическим существом, к которому трудно узнать христианского святого:

По колена ноги в чистом серебре, По локоть руки в красном золоте, Голова у Егория вся жемчужная, По всем Егорий часты звезды...¹²

Образ Егория декоративен, народное сознание выделяет его, подобно ювелирному изделию, и в самом этом ритуальном «выделывании» — молитвенное служение, гимнография. Ювелирный, искусственно созданный образ Егория подчеркивает неземное происхождение его святости. Он герой-основатель, носитель ургийно-го начала, божественное семя, брошенное Господом в этот мир. Среди подвигов Егория — легендарная победа над Змеем (божества над Хаосом), вполне раскрывающая небесное происхождение его святости. Перед нами явно герой космогонической эпохи.

Своими способностями он отличается, например, от другого христианского святого, Николы-Святителя, покровителя земли и народа в его обыденной жизни:

В бедах и напастях ты свет сохраняешь. По морю плаваешь, свет, врагов прогоняешь, В лесе заблудящихся на путь наставляешь, Во тюрьмы сидящих всегда посещаешь, В болезни лежащих ты, свет, исцеляешь...¹³

70

Никола в отличие от небесного Егория — земной святой.

Итак, Русь, удаленная от центра божественной святости, представляется своего рода периферией мира, местом борьбы героя с силами Хаоса, сталкивающихся, бурлящих первостихий. С овладения этими стихиями начинается история Русской земли.

Вместе со своими сестрами Егорий становится основателем перворода Земли светлорусской.

Народ, пошедший от того рода, оказывается прямым наследником святой Софии, царствующей в Иерусалиме. Метафора Иерусалима становится прозрачной. Это место, откуда Господь правит миром с помощью святой Софии — Премудрости Божией. Подвиги Георгия — это проникновение в самую глубину «бусурманского царства», противостоящего царству Божьему, это освящение дикого пространства и основание начал православной цивилизации.

В этом сюжете народного духовного стиха представлен полный и исчерпывающий образ Русской цивилизации, олицетворяющей Землю и служащей Земле (т. е. земледельческой), творящей и расширяющей на ней мир и порядок (т. е. колонизационной) в окружении враждебных сил Хаоса — воинственных племен и народов (т. е. вынужденно милитаризованной), устремленной к Божественному центру мира (т. е. Святой или «Светлорусской»).

Живой Космос

Народное сознание устойчиво в своем утверждении взгляда на мир как на целостный живой организм. Наблюдая за временем, совершающим свой оборот в природных циклах, человек видел затаенную пульсирующую жизнь Космоса. Весь мир, насыщенный жизнью, говорил о Вечности и демонстрировал способность к обновлению и саморегуляции. Наивный пантеизм наделял космическую жизнь разумным началом, проявляемом в законосообразности и правильности ее развития. Для земледельческих народов проявление Божественности Космоса содержится уже в ежегодном воскрешении мира и плодородии земли. Земледелец различал Творение как делание и Творение как рождение.

«В духовных стихах, — писал Г. Федотов, — расстояние между Творцом и тварным миром настолько сближено, что едва ли правильно говорить даже о творении мира там, где для народа речь идет о космогонии. <...> В космологическом стихе о Голубиной Книге о „творении" не говорится вовсе. Вопросы ставятся о происхождении мира — „откуда?", — и ответы даются или в безглагольной форме, или в глаголах, которые скорее могут быть истолкова-

71

им в смысле порождения или эманации. <...> Самая корректная форма говорит не о творении, а о

„держании" и „основании" мира и Боге:

Основана земля Святым Духом, А содержится Словом Божиим». ¹⁴

В знаменитом стихе из «Голубиной книги», где переплетены языческие и христианские космологические воззрения, Мир представляется воплощением единого божественного существа:

А и белой свет — от лица Божья,

Солнце праведно — от очей его,

Светел месяц — от темечка,

Темная ночь — от затылочка,

Заря утрення и вечерняя — от бровей Божьих,

Часты звезды — от кудрей Божьих... ¹⁵

Образ Бога, создавшего Мир из собственного тела, никоим образом не соответствует образу ургического Бога-Творца, пребывающего вне мира. Перед нами тоническая интерпретация Мифа о сотворении Мира, как если бы Богом-Творцом был не Бог-Отец, а Бог-Сын — Христос, принесший себя в жертву не в историческом, а в космогоническом процессе. И такую версию мы встречаем в другой редакции:

У нас белый вольный свет зачался от Суда Божия;

Солнце красное от лица Божьего

Самого Христа, Царя Небесного;

Млад-светел месяц от груди Его;

Звезды частые от риз Божиих;

Ночи темные от дум Господних;

Зори утренни от очей господних;

Ветры буйные от Свята Духа,

Дробен дождик от слез Христа... ¹⁶

Недоступный народному сознанию христианский догмат о жи-ноначальной Троице становился понятен, когда накладывался на языческую модель вертикальной космической иерархии. Из «Бесед...»:

В.: Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская?

О.: Высота небесная отец, широта земная сын, глубина морская Дух святой. ¹⁷

Весь мир, по народным представлениям, насыщен жизнью в ее самых различных проявлениях.

Жизнь существует не только на земле, но и под землей и над ней. В глубинах земли и горных

72

недрах обитает Индрик-зверь, мифическое царственное животное, стоящее над всеми существами хтонического происхождения («всем зверям отец»). Он служит земле, прочищая источники и колодцы.

Ходит он по подземелью,

Прочищает ручьи и проточины;

Куда зверь пойдет, —

Тута ключ кипит...

Куцы хочет он идет по подземелью,

Как солнышко по поднебесью... ¹⁸

В небесах над морскими водами живет Страфиль-птица (Стра-тим-птица), которая «всем птицам мати». Она держит белый свет под крылом и поднимает волны морские. А ближе к земле под небом живут чудесные люди, праведный народ: люди-тени или люди-паутина, передвигаемые по свету дуновением ветра.

Все элементы мира объединены общим началом жизни и взаимоподобия. И человек в этой картине мира — лишь часть этого единого одухотворенного тела. В апокрифическом тексте «Бесед...» происхождение человека изображается как воссоединение восьми житнетворящих природных начал: «От осьми частей: от земли тело, от моря кровь, от солнца очи, от камня кости, от облака мысли, от огня теплота, от ветра дыхание, от света... дух».

Как и языческая, народно-христианская антропология всецело подчинена космологии.

У нас мир-народ от Адамия, Кости крепкие от камня, Телеса наши от сырой земли, Кровь-руда наша от черна моря, <...> У нас ум-разум самого Христа, Наши помыслы от Облац Небесных...

Мир, божественный по своему происхождению, освящен кровью Христа и слезами Богородицы, весь пропитан влажным началом плодородия, пронизан Святым Духом. Вместилищем Святого Духа является земля:

Воплотив Свята Духа

Во сырую землю,

Во всю поселенную... ¹⁹

Народное христианство вбирает в себя языческое восприятие мира как наполненного жизнью целостного организма. И кровь Христа, и Святой Дух, пропитавшие землю, превращаются в ана-

лог языческого Рода, ушедшего в землю и словно оплодотворяющего ее изнутри.

73

Пропитывающий вселенную Святой Дух ощущается повсюду: и красоте ландшафтов и весеннем цветении природы, в дыхании воздуха, в световых бликах и в аромате цветов. Ветры в народных стихах называются «Божьими духами». Языческие персонажи и христианские святые перемещаются по воздуху, словно солнечные пятна, растворенные в Святом Духе. Через жизнь земли раскрывается назначение жизни человека, животных и растений.

В утверждении святости мира русское христианство восприняло языческую картину мира. Но далее начинаются расхождения. Для язычества раздвоенность мира — результат незавершенности космогонического процесса, продолжение которого возлагается на человека. Для христианства же, как заметил Федотов, «мир изначально свят. Горы толкучие и звери рыскающие — результат отхождения от Божественных заповедей и нарушения божественного миропорядка. Ощущение греха. А от того и горы сдвигаются со своего места („Станьте вы, горы, по-старому...“), и реки текут не в ту сторону („Теките вы, реки, где вам Господь повелел...“), и волки питаются не тем, что им заведено („И вы пейте, и вы ешьте повеленное...“))».²⁰ Примечательно, что народный духовный стих можно интерпретировать и в языческой, и в христианской традиции, которые существуют параллельно. В христианской традиции языческий космогонический миф трансформируется в религиозно-нравственное поучение.

Священный Космос

В восприятии Космоса как живого организма уже заложено представление о святости Мира. Святость означает одухотворенность, насыщенность жизненными силами. Священные объекты, отмеченные святостью, имели своих духов, которые олицетворяли те или иные проявления этих сил. Существовали духи рощ, отдельных деревьев и растений, духи рек, болот, водных источников, духи гор, полей, лугов, духи жилища и т. п. И хозяйственные занятия, имевшие священный статус в силу того, что они были ритуальны, являясь формой причащения к божественному миру, порождали своих духов и богов-покровителей.

Священной была жизнь во всех формах своего проявления, священным признавалось само существование, ибо в существовании объекта открывалась возможность постижения смысла стоящей за ним высшей реальности. Если тот или иной предмет оказался удостоен материального воплощения, телесной оформленностиTM в земном бытии, следовательно, он призван обнаружить стоящие за ним

74

высшие значимые (актуальные) смыслы. Сама Природа для человека традиционного общества преисполнена дидактизма, призвана научать и поучать. Каждый природный объект, каждый предмет материального мира как будто высвечивался потусторонними смыслами, являлся не предметом как таковым, а символом, через посредство которого человек приобщался к сиянию иного мира, нетленного мира идей, чистых форм и божественной вечности. «Мир в его целостности является величайшим светильником, составленным из множества частей, как бы из множества светильников, открывающих уму чистые формы умопостигаемых вещей».²¹

Мировоззрение человека архаической эпохи отличал стихийный экзистенциализм. Признавая священным само существование мира, человек неизбежно должен был подойти к признанию большей или меньшей святости отдельных его объектов. «Символизм и иерархия — такова формула средневекового мировоззрения, и такова формула всей средневековой культуры».²² Высшим проявлением святости была жизнь, и наделенные ею живые существа образовывали своего рода священную иерархию: растения, животные и, наконец, сам человек.

Наиболее почитаемыми в этой иерархии были существа, располагающиеся на границах миров и в силу этого обладающие сверхъестественными силами: берегини — существа на границе земли и воды (берег — граница, отсюда «беречь, оберегать»). Статус оберегающих имели хтонические животные (пресмыкающиеся) и рыбы (особенно донные: сом, щука) — духи-оборотни пограничного пространства между землей и водой, а также птицы — духи в пограничном между небом и землей пространстве. Этим существам было доступно перемещение между мирами, поэтому с ними было связано представление о доставлении душ умерших предков в потусторонний мир. По некоторым версиям, души предков оставались в них продолжительное время, что и давало им возможность оберегать остающихся на земле потомков.

Особое место занимали водоплавающие птицы: утка (утица) и лебедь (лебедушка). Пограничное положение утки и лебедя, их свободное перемещение между мирами непосредственно связывало культ водоплавающих птиц с древним солярным культом и символизировало кругообразное движение солнца: круговорот солнца по небу в дневное время на заход и ночью назад по

подземным водам в точку восхода. Этот образ в виде круга или двойного изгиба разных видов (конской головы, или санной упряжки, или той же утицы, или просто волнообразного 'очертания') нашел повсеместное отражение в традиционном народном орнаменте, в украшениях домов, в декоративно-прикладном искусстве. В домашней посуде

75

утицей называли ковш для воды с изогнутой ручкой, часто исполнявшейся в виде изгиба утиной или конской головы (или голов), в результате чего ковш обретал вид санной упряжки, символизирующей бег солнечных коней по небесному кругу подобно солнечной колеснице Аполлона или огненной колеснице Ильи-Пророка.

Занимая пограничное положение как между небом и землей, так и между землей и подземным миром (миром вод), лебедь и утка наделялись универсальными качествами оборотничества и связывались с женским магическим началом. В сказочном и поэтическом фольклоре женские героини обращаются в утицу или лебедушку. В хороводе девицы «выплывают лебедушками». Плавная (рация водной птицы символизировала женскую грациозность.

Совершенно уникальным животным-оберегом был конь. В славянской традиции он представляется одновременно и земным существом, и солярным символом. Мистическую природу коня обнаруживали уже в том, что он питается земной растительностью, причем дважды в сутки — на восходе и закате солнца (две критические точки суток), словно встречая и провожая небесное божество. Он сопровождал человека на протяжении всей его жизни и после смерти человека подлежал умерщвлению, чтобы вместе со своим хозяином проделать путь в загробный мир. С архаических времен сохранялось представление о коне-пламени, которое связано не только с его независимым, «огненным» нравом, но и с древним обрядом сжигания лошади вместе с человеком. Огненный конь, уносящий хозяина в небо, превращается в архетипический образ.

Образ крылатого летающего коня, подобного Сивке-бурке, коня-огня сопровождает всю историю славянской культуры. В земледельческую эпоху, когда конь становится еще и помощником человека в хозяйстве, он превращается в поистине культовое животное. Конь погребается вместе с умершим хозяином, уже в земле он выступает посредником между человеком и его предками: в сказках и былинах богатырский конь выходит из могилы для того, чтобы служить потомкам своего хозяина. Конь превращается в универсального посредника между человеком и окружающим его миром — небом, землей, водой, предками.

И, наконец, универсальным воплощением сакрума у славян, как и у других народов древности, служили деревья. Священные дубы и другие культовые деревья славян в качестве объектов религиозного почитания становились символами цветущего, наполненного жизнью Космоса, взаимного перехода миров, органического единства мироздания. Змеящиеся Корни символизировали подземный (хтонический) мир, истрескавшаяся кора — землю, переплетающиеся ветви, держащие крону, — небесный купол.

76

С космологическими представлениями славян о вертикальной структуре мира связано и восприятие земного пространства как дискретного, имеющего иерархическую структуру, т. е. делимого на участки, различающиеся по степени сакральности. Есть центры святости, соединяющие Небо и Землю, как бы открытые вверх. Они окружены священными территориями, за которыми расположены пространства хаоса, недоступные божественному участию. Если в священных центрах открывается доступ к божественным силам, вокруг которых сосредотачивается жизнь, устремленная к божественному свету, то в бесформенной протяженности неосвоенных пространств («дремучий лес», «дикая степь») открывается доступ в мир Хаоса и Смерти.

По модели священных пространств строились не только храмы, но и жилища, воспроизводившие структуру мироздания. Избы славян имели свои сакральные центры (очаг, позже печь), соединяющие Небо и Землю, дающие тепло и пищу и таким образом участвующие в постоянном причащении человека к космической жизни. Крыша символизировала Небо (и называлась Небом), и поэтому «чело» избы украшалось на крыше изображением Солнца или солярным символом (конек, птица и т. п.). Жизнь в освященном пространстве становилась благополучной и комфортной. И смерть должна была быть легкой. В случае если смерть была тяжела, разбирали крышу, чтобы облегчить отлетание души и ее связь с небом.

В эти дни в усадьбе барской Смерти панской ждали-Клали на зелье, на солому, Крышу разбирали; Не живет, не умирает!..

Шевченко Т.Т. Кобзарь (пер. М. Словинского)

Выделение территорий, различающихся степенью сакральности, превращало всякое

пространственное перемещение человека в мистическое путешествие по этажам мироздания. Переступая порог родного дома, выходя за калитку семейной усадьбы или за деревенскую околицу, человек перемещался по уровням сакральности. А входя в лес или удаляясь в степь, он лишал себя всякой поддержки небесных сил, надеясь лишь на покровительство предков.

Священные границы и ритуал

«Быть или не быть» — вопрос малопонятный для современных людей — отражает само существо пограничного состояния человека традиционного общества, балансирующего между раз-

77

ными мирами.²³ В своей жизни он постоянно сталкивался с множеством барьеров и границ.

Человек был вынужден переступать порог родного дома, выезжать за околицу, пересекая луг или поле, уходить в лес, который считался входом в «иной мир». Самой жизнью человек был обречен переходить границы, жестко определяемые традицией. Все это свидетельствует о высочайшей эмоциональной напряженности мироощущения человека архаического общества.

Существование между жизнью и смертью неизбежно вело к дополнению экономики выживания соответствующей адаптивной психологией и культурой. Таким образом, «за-границные» выходы должны были регламентироваться традицией. Способы такой регламентации являются универсальными и воплощены у всех народов в магических обрядах уподобления как мистического превращения. В «ином мире» человек должен был прежде всего оказаться незаметным, уподобиться существам этого мира, превратиться в них.

Каким же образом человек овладевает навыками этих превращений, откуда черпает сакральное знание? Ответ на этот вопрос поможет нам дать народная сказка, особенно волшебная, сохранившая самые архаические пласты человеческого опыта и сознания. Связь сказки с доземледельческой и раннеземледельческой стадией общественного развития поможет нам лучше понять последующую эволюцию ритуала, его связь с культом земли.

В народной волшебной сказке, которая воспроизводит ритуалы, предвещающие его попадание в иное («тридевятое») царство, герой непременно оказывается в избушке бабы-яги — пограничного существа, наполовину человека, наполовину истлевшего трупа (костьная нога) или животного (если нога описывается в виде слепленной из куриного помета, нечто вроде копыта или птичьей лапы). Она как бы одной ногой в том мире, другой в этом. Сама «избушка на курьих ножках» — наполовину гроб, наполовину животное. Вход в него означает попадание в чрево животного, поедание героя, его смерть. Обращаясь к бабе-яге, уже мертвый герой требует истопить ему баньку и покормить его («напой-накорми, в баню своди»). Обмываясь, он обновляет себя, очищается, смывая следы прежней жизни («русский дух»), а вкусив пищу, причащается новому миру, уподобляясь его членам, вступает в новую жизнь, к которой он отныне готов. Вслед за этим он, обернувшись в орла (в поздних редакциях — верхом на орле), гуся или лебедя, вылетает из избушки (изрыгается животным) в новую жизнь или (в еще более поздних редакциях) получает от яги чудесный дар — коня или «Кобылицу Золотицу», проводника в новый мир.

78

Примечательно, что сказочный герой, оказавшись у врат смерти в царстве яги, уже знает, как себя вести в этом мире волшебства и чародейства. Сама избушка ему знакома, да и баба-яга его не пугает: он знает, как попасть в избушку, каким заклинанием повернуть ее к себе, как войти (подув и окропив вход), что сказать бабе-яге (сама она никогда первая не предложит ни еду, ни баню). Вся обрядово-ритуальная сторона поведения героя хорошо знакома, он обнаруживает прекрасную подготовку в этом вопросе. Со старухой он ведет себя бойко и напористо, даже нагло, он сторона активная, а яга занимает пассивно-выжидательную позицию, словно проверяет своего героя на осведомленность. Очевидно, что герой подготовлен к попаданию в лесное царство бабы-яги заранее: все необходимые для этого навыки он получил в свое время в реальной жизни, и страх смерти ему неведом, так как и смерть он уже когда-то пережил.

Здесь мы вплотную подходим к пониманию природы ритуала, имеющего исключительное значение в жизни традиционного общества. Сказочные сцены с превращением героев в птиц и животных, наделением людей чудесными способностями понимания языка животных находят подтверждение в многочисленных магических обрядах посвящения (инициации).

Каждый юноша традиционного общества по достижении половой зрелости проходит обряд посвящения в новую взрослую жизнь. Его детство подлежит умерщвлению с символическим уничтожением плоти, а последующее ее воскрешение означает рождение человека в новом, взрослом состоянии. Во время обряда юноша подвергается физическим истязаниям, вплоть до потери сознания, что должно обеспечить почти реальное ощущение смерти. Часть его тела может

ошпариваться кипятком или обжигаться (баба-яга обязательно хочет сварить или изжарить героя), ему может отрубаться палец (баба-яга, Лихо одноглазое или Козел отрубают пальцы, чтобы определить, достаточно ли откормлена их жертва) или выбиваться резцы зубов. В некоторых случаях истязания сопровождаются надрезом кожи по спине и даже пропусканием через надрез кожаных ремней, за которые испытуемый подвешивается на некоторое время. Иногда он подлечит побоям («била-била, под лавку забила») или имитации побоев, что должно вызвать ощущение разрубания тела, превращения его в месиво и низвержения во мрак смерти («под лавку»). Разрушение, перемешивание и последующее оживление тела (его вылепливание заново) символизировало воскресение человека в новом-качестве, начало новой жизни с приобретением уже магических способностей, принесенных с «того света».²⁴

79

Вслед за ритуальной смертью и воскресением довольно длительное время испытуемый проводит в лесу, где он не только восстанавливает свои силы после истязаний, но и овладевает конкретными навыками магических превращений. В вятской сказке герой пребывает у лешего 12 лет, которые пролетели как 12 дней.²⁵ В реальности известны и многомесячные сроки пребывания в лесу, у лесного учителя. Сказочные персонажи леший, «дедушка-лесовой» (новгородская сказка) или «лесной учитель» (вятская сказка) учат детей превращаться в животных и птиц, понимать их язык.²⁶ Способы и инструменты, которыми достигаются подобные возможности, тоже открываются в сказках. В потайных комнатах герои часто обнаруживают маски птиц и животных, их шкуры и другие атрибуты костюмированного маскарада (в сказках-«ужасниках» типа «Синей Бороды» эти маски представляются грудями перерубленных трупов). Таким образом, можно реконструировать общие черты магических обрядов, исполняемых костюмированными и маскированными актерами. Воспроизводя повадки обитателей леса, юноши приобретали навыки охоты, обучались понимать тайную жизнь леса, жить по его правилам. В условиях господствующего охотничьего хозяйства эти навыки были жизненно важными и с хозяйственной точки зрения, обеспечивая основные потребности общества в средствах к существованию и определяя место человека в природной жизни.

Но тайное знание имело и иной сакральный смысл. Помимо охотничьих знаний и умений, юноши приобретали навыки поведения в «ином» мире, за магической чертой, разделяющей ведомый и неведомый миры. Посредством ритуала превращения (уподобления) юноша вступал в мистическую связь с тотемом-покровителем, от которого получал магическую силу рода, что восходило к представлению о душах предков, обитающих в тотемных животных и периодически воплощающихся во вновь рождающихся людях. Отныне в чрезвычайных случаях он мог надеяться на помощь предков. Варианты такой помощи широко представлены в русских сказках: это помощь в выполнении сложных задач, волшебные дары (меч, конь, посох и др.), советы как поступать в том или другом случае и т. п. На этапе охотничьего и собирательского хозяйства мужчина был отстранен от собственно хозяйственной деятельности. Связь с иным миром воспринимается исключительно через женщину-родительницу и умерших предков, души которых перемещаются в животных. Не случайно, что и в роли дарительницы в сказке выступает чаще всего существо женского пола баба-яга, вероятно прародительница — основательница рода (полуживая-полумертвая), тотемный предок (получеловек-полуживотное), превращающийся в хозяйку леса и лесных животных.

С появлением пашенного земледелия возникает мужская преемственность рода и ее связь с владением участком земли. «С появлением собственности и преемственности на нее появляется мужчина-предок. Создается культ предков», включающий и мужскую часть рода. «Так появляется отец-даритель, отец-предок...»²⁷ В новых условиях культ предков непосредственно связывается с землей, посредником между человеком и предками выступает уже не тотемное животное, а сама земля, в которую умершие уходят и из которой их души возвращаются, воплощаясь в новых членах рода через поколение (отсюда обычай давать детям «дедня имя», иногда имя прадеда). И плодородие земли связывается уже не с женской магией, а с волей предков, покоящихся в земле.

Ритуал и плодородие

Обряд инициации непосредственно связан с наступлением половой зрелости и предшествует вступлению в брак. Поэтому важным его компонентом является подготовка к брачным обязанностям. Новое рождение юноши, принесшего «с того света» магические способности, требует от него максимальной концентрации половой энергии — энергии жизни, которую он в чистом виде должен был сохранить до брака. Из этого непосредственно вытекают налагаемые на посвящаемого запреты мыться и стричь волосы (мотив «неумойки» в сказке), нередко дополняемые обетом

молчания. Эти запреты распространялись на время вплоть до возвращения юноши в прежний мир. Грязное тело, к тому же периодически обваливаемое в саже или глине, символизировало связь человека с землей, а длинные волосы — с небом. Человек превращался в центр связи космических стихий, энергию которых он сублимировал внутри себя. Длинные и густые волосы, в свою очередь, у всех традиционных народов символизировали половую силу. Для охранения этой силы существовали сходные обряды, связанные с манипуляциями над волосами. У славян обряд предусматривал надевание на голову науза — бычьего пузыря или кишки — для сокрытия волос («Тогда выбрал требушину, взял кишки, вымыл как следует, надел на голову — образовалась шляпа у него, а кишками руки омотал»²⁸). Иногда к кишке снаружи пришивался конский или воловий хвост. К этому восходит славянский обычай обривать голову, оставляя длинный чуб, в поздние времена символизировавший воинскую доблесть. Такая «корона» на голове символизировала прохождение обряда инициации и магическое освящение половой силы. Человек становился на это время средоточием космических энергий, получал царственное достоинство.

81

Кроме того, грязный и лохматый человек становился неузнаваем, как бы невидим. По возвращении его никто не должен был узнать, это был новый, заново рожденный человек, обладатель магического знания, готовый к брачным отношениям. Явившийся в таком виде из леса юноша рассматривался как объект брачных вожделений девушек. («Привели его. Он весь оброс мохом. Она остригла его и обрила своими руками... Ну вот теперь я могу выйти замуж за вашего сына»²⁹). Герои сказок часто называются плешивыми («Лысенький-Плешивенький»), и женщины неизменно предпочитают плешивых («Хоть он и плешивый, а я за него пойду»), подразумевая, что в период временной плешивости мужчина обладает чудодейственной силой.

Примечательно то, что со временем и «неумывание», и «плешивость» переосмысливаются традицией. Если в первое время неумывание было связано прежде всего с невидимостью, неузнаваемостью, необходимыми при возвращении, и потому нередко подменялось раскраской тела в черный или белый цвет, то с развитием земледельческой культуры оно непосредственно связывается с земным плодородием. У земледельческих народов срок неумывания, как правило, длился до момента созревания тех или иных сельскохозяйственных культур. Вполне вероятно, что и у славянских народов посвящения приходились на летнее время и завершались к моменту созревания урожая или ко времени окончания сбора урожая, вслед за которым наступал свадебный сезон.

По мере развития земледелия мотив обмазывания землей непосредственно связывается с полевыми работами, которые задавались героям в качестве невыполнимых заданий и решались с помощью сказочных помощников («Вставай, Иван-царевич, сын крестьянский. Хлеб уже убран; я все слатила. Поди, вымарай лицо сажеей, пытайся весь и ступай к отцу»). Как заметил В. Пропп, «мы здесь стоим у истоков позднейшего земледельческого представления об уходе под землю божества, способствующего плодородию».³⁰ В этом случае половая потенция полностью связывается с силой Земли (не Рода), а волосы рассматриваются как подобие земной растительности («влас на них как ковыль-трава»). Мы видим, как ургийное начало (культ Отца-Рода) перекрывается тоническим, жи-иородным началом, воплощаемым в культе Земли-матери. Волосы как символ плодородия перестают восприниматься как прямая связь человека с небом. Вся божественная благодать ниспосылается человеку через землю, его мать; сам он — лишь часть общего материнского тела земли. И обряд как элемент традиционного ритуала отныне целиком воспроизводит мотив уподобления земле. И юноша в обряде инициации теперь посвящается не лесу,

82

птице или животному, а земле. Культ земли вытесняет культ Рода — не отменяет, но преобразует его. Почитание родовых (родственных) связей и культ предков в условиях территориальной общинной организации становится лишь элементом всеохватного культа земли. И возникает феномен «Ивана, не помнящего родства». Возвращающийся после посвящения юноша на вопрос, кто он и какого рода-племени, отвечает, что не знает или не помнит родства, или просто именуется уничижительно «плешивеньким». Он перестает быть членом узкосемейного коллектива, становясь сыном Земли-матери. И та уничижительность, с которой он именует себя «плешивеньким», полностью соответствует образу земли-страдалицы, в магической связи с которой он теперь находится. И связь эта настолько тесна, что человек всем своим существом ощущает ее муки и страдания от терзания железным плугом и бороной, от забвения использованной земли при переложной системе, а возможно, и с началом каменного городского и церковного строительства

(оппозиция христианству с его династическим культом великокняжеского рода). И волосная «корона» на его голове символизирует отныне всю силу земного плодородия, которой он наделен во время ритуала инициации. Причащение юноши земле и обладание ее магическими силами наделяет «Ивана, не помнящего родства» царственным достоинством. Только отсюда может быть понято обращение к герою «Иван-царевич, крестьянский сын».

Здесь мы вплотную подошли к вопросу о переосмыслении инициационных ритуалов, связанных с утверждением земледелия и с соответствующим изменением специфики жреческих культов у славян. Речь идет о так называемой «религии волхвов» — том окончательно сложившемся варианте славянского язычества, который найдет отражение уже в русской письменности, получившей распространение вместе с утверждением на Руси христианства. В этой связи понятно, насколько искаженным должно было быть это отражение. Славянское язычество, жестоко преследовавшееся христианской церковью, но так и не побежденное, продолжало господствовать в общественном сознании. Языческие жрецы представляли собой последних носителей дохристианского религиозного культа.

Религия волхвов

Земля занимает срединное положение между мирами. В этом пороговом состоянии понятна медиальная (посредническая) роль человека, всей своей жизнью служащего упрочению всеобщей кос-

83

мической связи. В земледельческой традиции всякое поклонение священному осуществляется через почитание земли. Поэтому в центре всяких религиозных мистерий отныне находится культ земли.

Культовые пограничных существ, обитающих на границах миров и связывающих миры, и священных объектов изначально исповедовали жрецы славян — волхвы. Этимологическая связь «волхв — Волос» восходит к ритуальному почитанию Волоса, покровителя жизни во всех ее формах — животной, растительной, божества всеобщего плодородия (урожая) и богатства. Общение со сверхъестественными силами превращало волхва в посредника между миром людей и природы. Культ Волоса непосредственно связан с почитанием священных деревьев (Древо жизни, воплощение избытка жизненной энергии, средоточия здоровья и плодородящих сил), символов Великого Космического или Вселенского дерева.

То духовное оплодотворяющее начало, которое творит жизнь и пробуждает плодородные силы, становится объектом религиозных мистерий, свершаемых через посредство священного дерева, изрекающего из своего чрева жизненно важные для людей истины. Очевидно, что «языком» дерева становился волхв-вещун. Во время мистерияльного обряда он мог сидеть на дереве, как птица, или в дупле (дух дерева). В связи с этим понятен обычай называть волхвов птичьими именами. Жреца новгородцев Богомила, восставшего против насильственного крещения, называли Соловьем за красноречие, «Вещий Боян» именуется «соловьем старого времени» в «Слове о полку Игореве». Известен обычай именовать места, связанные с волхвами, птичьими именами (гора Сокол, Дятлова гора в Нижнем Новгороде).

Устами волхвов говорили деревья в священных рощах, часто располагающихся на возвышенностях. Известны священные деревья славян — дубы, растущие на берегах рек, например, Днепра и Десны.³¹ Илья Муромец сражается с Соловьем, который, сидя на дереве, шипит и свистит как змей, — это Див, мифический персонаж, представляемый иногда как великан, а иногда как обитающее на дереве лесное существо. «Див кличеть врху древа, велить послушати земли не знаеми».³² Здесь это, несомненно, вещун, озвучивающий дерево. В русском фольклоре волхв — не только древола-зец, но и человек, имеющий семью и живущий в богатом тереме, отстроенном в отдалении от основного места проживания людей, вероятно в непосредственной близости от священного объекта (языческого капища) или в священной роще (лесу). Жрецы-волхвы, несомненно, высшая каста славянского общества, восходящая к дохристианским родовым культам и связанная с родовой автохтонной аристократией. Власть волхва, подобно дереву, вырастает из земли,

84

даже из конкретной точки земли, ассоциирующейся со святостью, приурочена к определенному месту и, возможно, вне этого места не проявляется.

«Это древолазание Соловья по вершинам деревьев, когда около имеет он терем с семьей, праздная ли игра фантазии <...> или же в этом древолазце наши предки в полусумраке своих темных лесов могли видеть образы и явления, с которыми испокон веку роднились они в своем обычном

быту...»³³

С культом деревьев в славянской традиции связано и особое отношение к бортничеству как особо почитаемому (едва ли не культовому) занятию. Бортный промысел изначально связан с древолазанием. Известно поклонение славян бортам — «древесным душшнам». Подобные факты мы встречаем, например, при описании древнемуромских обрядов в житии муромского князя Константина: «дуплинам древяным ветви убрисцем обвешивающе и сим поклоняющеса».

Густынская летопись сообщает о принесении киевлянами в жертву Перуну «огня неугасающего из дубового дерева».³⁴ Умерший бортник или древолазец погребался со своими древолазными снастями, как воин с копьем и мечом: «и по мертвых ременные плетения и древолазная с ними в землю погребаше». Родственники Февроньи в муромской повести, популярной наравне с житиями святых, — древолазцы-бортники, и сама она наделена качествами вещуньи.

В Хронографической истории о начале Русской земли приводится летописная сказка о двух княжащих братьях: один Диюлель (Диюлес), другой Дидилад (Валадакх, Дидалакх). Оба занимались бортным промыслом и были обожествлены за то. «Невегласи (язычники. — С.Д.) же боги их нарицаху за то, иже пчелы им налезше и борти верх древня устроиша».³⁵ Видимо, они были у славян мифическими покровителями бортничества, в христианской же традиции их сменили Зосима и Савватий Соловецкие.

Связь волхвов с лесом и животными, наделение их сверхъестественными способностями оборотничества и отгадывания тайн Природы выдает непосредственное их отношение к инициационным процедурам и, возможно, руководство ими. В них можно усмотреть легендарных «леших» и лесных учителей.

По мере утверждения культа земли жреческие функции волхвов оказывались все более тесно связаны с мантическими свойствами земли и покровительством силам плодородия. Эволюция культа Волоса в историческом процессе, по всей видимости, определяла и изменение функций волхвов. С течением времени их способность оказывать магическое воздействие на деторождение женщины, плодоношение деревьев, растений и скота была ассоциирована с мис-

85

тической связью с землей. Это превращало волхва в покровителя богатства и здоровья, т. е. всего того, с чем связано представление о человеческом благополучии.

В этом качестве волхвы выступают и в первые века истории русского государства. Свою роль и немалую долю влияния они сохраняли даже после принятия христианства, когда были вынуждены скрываться в лесах. Известно о существовании волхвов как минимум столетие спустя после Крещения Руси. И всякий раз, когда общество сталкивалось с неурожаем, голодом или их угрозой, во главе народных движений вставали волхвы. Упоминания о неурожаях 1024, 1044, 1071, 1091 гг. в летописи неизменно сопровождается сообщением о призвании волхвов.

Записи от 1024 и 1071 гг. о недороде и голоде в Ростово-Суздальской земле содержат сведения об активном участии волхвов и включает описание необычного обряда, который они осуществляли.

Волхвы, согласно летописному сообщению 1024 г., сподвигли население на восстание против знати: «избиваху старую чадь... гла-голюще, яко си держать гобино (т. е. урожай. — СД.)». В 1071 г. ситуация повторяется. Богатые женщины были обвинены волхвами в сокрытии урожая, а возможно, в колдовстве против плодородия земли: «нарицаста лучшие жены, глаголюша, яко си жита дер-жить, а си мед, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры своя, матери и жены своя. Они же в мечте прорезавша за плечима, вынимаста либо жита, либо рыбу, или веверицу, и убиваше многы жены». Летописец исключает подробности обряда «разрезания за плечами», но ясно свидетельствует о том, что восставшие действительно получили таким образом продовольствие. Убийства коснулись, как видно, одних женщин, так как препятствовать урожаю или рыбной ловле могут, по мнению волхвов, только женщины (о связи плодородия земли с магическими способностями женщин уже говорилось). Урожайность, отнятая женщинами, может быть возвращена посредством женщин. Ритуальные аналоги убийства существовали в действительности. «Вынимание „обилия" из женской спины, — как сообщает Комарович, — сохранено и в мордовском фольклоре, с заменой надреза по телу перерезанием тесьмы с сумой за плечами, символизирующей „обилие"».³⁶

Сообщение об организации волхвами восстания против знати свидетельствует об их негативном отношении к процессу социальной дифференциации (перед землей все равны), а возможно, связано с ненавистью волхвов к новой знати, пришедшей на смену старой родовой аристократии, представлявшей власть земли. Идея равенства перед землей может стать показателем той социальной роли, которую волхвы играли в общественной жизни, умирняя

противоречия и обеспечивая выживание коллектива в критических условиях. Неприязню волхвов к процессам социального расслоения и феодализации общественных отношений можно объяснить и обращение княжеской власти к христианству в период становления русской государственности. Однако есть свидетельства и о близости волхвов к княжескому кругу, в том числе и после христианизации Руси. Князь Всеслав Полоцкий, к примеру, исповедовал язычество, проходил обряд инициации и носил науз, за что сразу был окрещен в народе Волхом (Волх Всеславич). Сведения об этом сохранились в летописи и нашли отражение в фольклорной традиции. Народная версия истории Всеслава была внесена в летопись под 1044 г.: «Его же роди мати от волхованья, матери бо родивши его, бысть ему язва на голове его, рекоши бо волсви матери его: и язвено навяжи на нь, да носить е до живота своего». И от того «сего ради немилостив есть на кровопролитие». Надетый на голову Всеслава науз, назначения которого летописец не понимал, был интерпретирован как родовая травма, а самое зачатие его было связано с колдовством. Именно такое видение представлено в былинах о Волхе Всеславиче, «где упомянутому волшебному зачатию придан оттенок хтонический, как зачатие через прикосновение змея — одного из фаллических символов в хтонических культах древности».³⁷

По саду по зеленому ходила-гуляла
Молода княжна Марфа Всеславьевна,
Она с камню скочила на лютова на змея.
Обвивается лютой змеею около чобота — зелен сафьян,
Около чюлочика шелкова
Хоботом бьет по белу стегну.
А в та поры княгиня понос понесла,
А понос понесла и дитя родила...
Подрожала сыра земля...³⁸

В результате Волх становится чародеем, оборотнем: он мог обертываться ясным соколом, серым волком, туром-золотые рога, умел превращать в нечеловеческие образы свою храбрую дружинку.

К XVII в. Волх превращается в фантастическую фигуру, а в христианской традиции представляется уже бесом. В «Цветнике» XVII в. Волха называют сыном Словена (то и другое от слова — ведать, вещать; Всеслав — всеведающий), мифического родоначальника славянских племен. Здесь Волх «бесоугодный чародей, лют в людях; бесовскими ухищрениями и мечтами претворялся в различные образы и в лютого зверя крокодила; и залегал в той реке Волхове водный путь тем, которые ему не поклонялись: одних пожирал, других потоплял. А невежественный народ... тогда почитал его

87

за Бога и называл его Громом или Перуном. И поставил этот окаянный чародей *ночных ради мечтаний* и собрания бесовского городок малый в некотором месте, зовомом Перыня, где и кумир Перуна стоял. И баснословят о нем невежды, говоря: ...в боги сел. И был тот окаянный чародей доволен от бесов в реке Волхове (победа христианства над язычеством. — С.Д.) или мечтаниями бесовскими несено было окаянное тело его вверх по той реке и извержено на берег против Волховного его Городка, что ныне зовется Перыня. И со многим плачем от невежд тут был он погребен с великою тризною поганскою, и могилу ссыпали над ним высокую, по обычаю язычников. И по трех днях после того тризница разверзлась земля (прослезилась земля) и пожрала мерзкое тело крокодилово, и могила просыпалась над ним на дно адское: „иже и доныне, якоже не ведают, знак ямы тоя стоит не наполнялся“.³⁹

Описание воспроизводит интерпретацию языческого мифа об убийстве великана Болота, из тела которого был создан мир, но трактовка этого мифа исполнена христианской символики. Волх здесь превращается в символ всего язычества и его богов, в символ ночи, темных сторон души, мутного подсознания («ночных ради мечтаний»), погруженного в воды Хаоса.

С Волхом связывается происхождение названия р. Волхов (до этого — р. Мутная). В христианской интерпретации метафора глубоко символична: Мутная — то есть то, от чего следует отказаться, — темная, вещая сторона души. Символической трактовкой «Цветника» едва ли не буквально воспроизводятся будущие категории и образы психоанализа.

Произождая от Змея, Волх зовется отчеством своей матери Все-славьевич (дедово имя). Или же исторический князь Всеслав, ставший Волхом Всеславичем, называется сыном легендарного Словена (первопредка). В том и другом случае связь с землей здесь несомненна: мифический первопредок из земли, Змей. В нем являет себя священное родовое начало как материнское начало

земли. Волховская сила исходит от земли. С Волхвом, как и со Словеном, связан культ предков и мифического первопредка (перворода Земли, рода Змея — носителя земной (княжеско-жреческой) власти). Здесь мы обнаруживаем противопоставление власти прямых потомков земли — племенных вождей или князей — власти пришлых князей-варягов, лишенных связи с землей. Со временем, возможно, поколение старых славянских (словенских) князей начинает ассоциироваться с волхвами, культовая традиция которых восходит к древнему, едва ли не доземледельческому культу земли. Таким образом, волхвы в народном сознании остаются реальным историческим воплощением власти земли.

88

Род и земля

На этапе охотничьего хозяйства и господства родовой организации общества утвердилось отношение к земле как территории рода. Однако связь с определенным пространством ассоциировалась не только с местом проживания, которое порой менялось, но и с участком леса, где обитают души умерших предков. Отношение к земле как к пространству складывалось через оппозицию «лес — поле». Дуальности природного ландшафта соответствовала дуальность экзистенциального мира человека, разделенного на полосы Жизни и Смерти. Территория рода, в свою очередь, делилась на Поле — пространство Жизни и Лес — царство Смерти.

С развитием земледелия сила Рода все меньше связывалась с царством мертвых (Лесом) и все более ассоциировалась с плодородием земли. Земля «плодородная» — земля, родящая плоды, и земля рода. С хозяйственной эволюцией связаны коренные изменения всей экономики священного наших предков. С развитием производящего хозяйства и превращением земледелия в господствующую (базовую) традицию связь Жизни (Поля) с Лесом (Смертью) ослабевала.

Благоговейное отношение к лесу сохранялось, и оно по-прежнему основывалось на представлении, что души предков, переселяясь в лесных животных, продолжают жить в лесу — царстве смерти. Кроме того, плоды леса продолжали служить весьма значимым дополнением к довольно скудному рациону сельского жителя, но уже лишь дополнением.

С переходом к переложной и подсечной системе земледелия именно в лесу расчищались участки земли для будущей обработки. Отбирание участка леса у предков вызывало страх возмездия. И вот в русской сказке появляется мотив «потравы поля»: мужик засеивает поле, а по ночам из леса является диковинное животное (чаще всего огненный конь или жар-птица) и губит урожай. Царство мертвых мстило за незаконное вторжение в его пределы. Отбирание у предков части их пространства требовало справедливого возмещения. И в хозяйственной практике получает распространение обычай часть поля засаживать для предков. Связь плодородия с лесом в этом сюжете уже не столь однозначна и представлена скорее в виде конфликта Жизни и Смерти. Эволюционно этот этап в развитии сознания и культуры, по всей видимости, совпадает с переходом от трупосожжения к захоронению тел мертвых родственников в земле (труположению). В новых условиях традиционная связь Рода с лесом отходила в прошлое. Сказочный мотив пути героя, следующего неизменно через лес, в волшебной сказке включает образ леса-смерти уже как архе-

89

тип. С уходом богов плодородия под землю и ослаблением магической связи мертвых родственников-покровителей с лесом господствующее положение в культуре занимает культ земли.

Постепенный распад родовой организации и складывание территориальных общин приводит к утрате Родом прежнего общественного значения. Культ Рода со временем трансформируется в семейное почитание умерших предков, а в более широком общественном плане становится составной частью культа земли, поскольку приурочивается к ритуальному уходу за могилами и заупокойному плачу над телами погребенных предков. Даже утверждение христианства, резко осуждавшего обычай «мертвых кликать» (в Стоглаве), видя в нем полуязыческое обращение к неканонизированным предкам, не могло повлиять на изменение традиционного восприятия земли как вместилища родственников-покровителей.

В конце концов в похоронном обряде закрепляется (и до сего дня сохраняется) двойной стереотип: сначала каноническое поминание в храме с вкушением кутьи, а затем второй пир, приуроченный к месту погребения (хотя уже без ритуальной тризны) или нарочно для покойников вытопленная баня. Сюда же восходит обычай на могилу бросать (сеять) семена, чтобы побудить Мать-землю родить на свет душу умершего в новых детях. Потому погребение тела умершего рассматривалось как священная человеческая обязанность. «Не захоронить» значит обречь душу на вечные скита-

ния, т. е. на вечные муки, тогда как земля могла бы родить ее к новой жизни в потомках. С ритуальным почитанием могил связан сказочный мотив даров умершего предка из могилы. Раньше сказочные дары неизменно получались в лесу. Теперь герой находит их в земле или даже непосредственно в могиле, так как здесь похоронены предки-родичи, охраняющие род и положившие начало кругу жизни.

С вновь утвердившимся культом земли и окончательным переходом к территориальной общественной организации связано и возникновение поклонного ритуала в русской традиции. Обычай кланяться до земли означает признание родства через землю. Неизбежное ослабление уз кровного родства на широком пространстве расселения и возникновение общественной нравственности вело к тому, что в определенных случаях родство через землю признавалось выше кровного родства. В вопросах справедливости (Правды земной) родственные связи значения не имели.

И тем не менее, почитание родственных связей занимало важное место в культе земли. И связано это, прежде всего, со значением материнства, образ которого непосредственно соотносится с образом земли.

90

Мать-Земля

Эпитет «Мать сыра земля» — вершина народной поэтики. В нем нашла отражение вся глубина восприятия в русской духовной традиции образа Земли. В русском фольклоре Земля — это живое существо. Она «дрожит» («вздрыгнет матушка сыра земля»), «кричит», «стучит», «плачет», «взывает», «молит». Все ее существование посвящено человеку. Сама она представляется частью человеческого состояния. Народная традиция настойчиво подчеркивает антропоморфизм (человекоподобие) земли («Земля сотворена яко человек: творение яко тело имать, вместо костей корение имать, вместо жил дерева и камни, вместо власов бы-лие»⁴⁰), ее родство с человеком. Человек — продолжение общего земного тела.

В земле отражено идеальное начало материнства. Земля — это «кормилица», «поилица», «питомая», «целительница». Народное мировоззрение воспроизводит своего рода круги материнства, в которых возможно человеческое существование. В семейном кругу человек окружен материнским теплом, погружен в родовое тело социальности; в кругу природного мира ему покровительствует Земля-мать; в кругу небесных сил — Божья мать. На разных ступенях космической божественной иерархии они являются носителями одного материнского начала.

Первая мать — Пресвятая Богородица,

Вторая мать — сыра земля,

Третья мать — как скорбь приняла.⁴¹

В «Сказании о Меркурии Смоленском» плач Земли о гибели русских детей обращен к Богоматери. «Мать сыра земля это земная мать всех людей, смиренно передает свое заступничество Матери Небесной»⁴², становится посредником между человеком и Небесным Богом-Отцом.

«Ты небо-отец, ты земля-мать», — говорится в народном заклятии.⁴³ «Мать сыра земля» — то есть увлажненная, способная стать матерью — символ плодородия, источник жизни.

Именины земля отмечает в Духов день (день почитания предков) или на Симона Зилота, на следующий день после Николы Вешнего (9/22 мая) — покровителя земледелия и народа-земледельца. Именинницу величают такими словами:

Мать сыра земля добра, Уроди нам хлеба, Лошадушкам овсеца, Коровушкам травки.

91

В этот день земля проявляет свою чудодейственную силу, наполняя ею растения, поэтому на Симона собирают лечебные травы, «копают коренья на зелье». В средней полосе России считается, что в этот день землю нельзя пахать, боронить, рыть, а особенно вбивать в нее колья, чтобы не нарушать ее покоя. Зато можно заниматься поиском кладов, которые помогает искать сам апостол Симон Зилот.

На Севере на конец мая приходилось начало сева, который приурочивается именно к Симону Зилоту. Полагали, что при посеве в этот день земля передаст всю свою чудодейственную силу пшенице: «Сей пшеницу на Симона Зилота — родится аки золото».

С завершением зимы начинается подготовка к встрече с Землей-матерью после долгой разлуки. Первая встреча с землей после таяния снегов — праздник. Отсюда обычай первую борозду проводить, одевшись в чистые одежды и босиком. Годовой цикл — это круг обмена сил человека и Природы. Земледелие требует от пахаря огромного напряжения сил, которые человек вкладывает в землю, но эти силы земля возвращает ему в виде урожая. Поэтому жницы, собрав урожай, благодарят Матушку-землю. Жатва заканчивается обрядом завивания бороды

Волосу/Роду (Илье или Николе). Волос — покровитель богатства (материального достатка, урожая) и скота — непосредственно связан с земным плодородием, его магическая сила воплощена в его бороде. Все произрастает из земли, как волосы на голове и лице Волоса. Он — обладатель магической силы земли. Пророческие способности сближают его образ с образом Ильи Пророка. А чудотворная сила земли, которой Волос наделен, связывает его с образом святого Николая-Чудотворца. Из великана, давшего жизнь Земле, Волос становится богом, рожденным Землей и получившим от нее свою силу.

Существо обряда «завивания» заключается в том, что на поле оставляется пучок несрезанных колосьев, который обвивается лентой с исполнением припевок или магических приговоров. Например:

Нива ты нива, вот твоё поле! Поле ты поле, вот твоё жнива! Жнива ты жнива, отдай мою силу! Я жала, в тебя силы клала!

или

Нивка-нивка, отдай мою силку, Что я тебя жала, силку роняла!

92

Затем жницы припадают к земле и совершают кувырок (круг) через голову. Прикосновение к земле даёт силы. Русский богатырь набирается сил, припадая к земле. В народной сказке богатырский конь дважды ударяет копытом молодца и спрашивает: «Много ль силы прибыло?» «Прибыла сила великая», — отвечает молодец.⁴⁴

Источник жизненных сил земледелец обнаруживает в земле, к которой он обращается при ощущении их недостатка, в случае болезни. Болезнь часто считалась следствием прегрешения против земли. Для излечения больные припадают к земле, обсыпая вокруг себя ячменные зерна, приговаривая: «Прости, сторона, мать сыра земля! Вот тебе крупич на кашу». При получении ушибов человек обращается к земле за прощением. Тяжелые заболевания детей сопровождаются обрядом доверения земле. Мать кладет ребенка на землю, приговаривая: «Мать сыра земля, или возьми себе, или отдай мне». «Между миром и человеком та же неразрывная связь, что и между организмом матери и сына. И если мир — божественного происхождения, то и человек обладает природой божественной, <...> только божественность его не второго, а третьего порядка. Он не царь земли, а сын ее. Лишь через мать свою он носит в себе печать божественности».⁴⁵

С представлением о земле как матери связан запрет лежать на земле животом вниз, что приравнивалось к инцесту. В «Древнерусском духовнике» в перечне грехов приведен следующий: «На земле лежа ниц как на жене играл». Подобное поведение расценивалось как оскорбление и нанесение обиды родителям и предусматривало в качестве наказания наложение «епитимьи» на 12-15 дней с отбиванием поклонов. В Поучении против матерной брани говорилось об оскорблении, наносимом бранными словами родной матери, Матери Божьей и «третья мати-земля, от нея же кормимся, и питаемся и одеваемся и тмы благих преемлем, по Божию повелению к ней же паки возвращаемся, иже есть погребение».⁴⁶

Земля забирает к себе покойников. Земля — всеобщая мать, источник начал и концов. Как и язычество, русское народно-христианское сознание, отягченное понятием греха, порой не в состоянии осознать возможности непосредственной связи небесного божества с человеком. Земля становится во всем посредником между человеком и Богом. И в этом ей помогают предки, заботящиеся о своих потомках. Земля представляется и хранительницей нравственного закона, прежде всего как закона родовой жизни, и носителем общественных устоев.

93

Закон и Земля

Святость мира открывается земледельцу через святость земли. Воздействие Бога на человека также осуществляется через землю. Голод, посылаемый свыше через засухи и неурожаи, — самое пространное средство наказания людей. И только земля может стать посредником в человеческих мольбах о прощении грехов перед Господом. Общение с землей для земледельца никак не ритуальное, а совершенно реальное. Представление о живой одухотворенной Вселенной подразумевало возможность общения через ее посредство с Богом. «От многих сибиряков мы слышали, пишет один священник, что каяться можно: и старикам, и земле, и дереву. Станешь возражать, а тебе в ответ такой аргумент: „Ну а как же быть-то, если болезнь захватит в поле или в лесу; кому же, как не земле или дереву каяться, коли человека- то не будет?“ Этот взгляд беспоповщинский, но он держится и у православных сибиряков».⁴⁷ Но главным духовником остается земля. У земли спрашивают совета, к ней идут каяться в грехах. Мать-земля — заступница, она всех выслушивает и за всех молит Господу. Перед землей все равны, она источник высшей правды и высшего Закона. А материнское начало земли позволяет ожидать от нее милосердного и жалостливого отношения к своим грешным детям. Все, что люди укрывали на исповеди от священника, со всей страстностью религиозного чувства доверялось земле: она всех выслушает и всех защитит. На отрицании иерархии и церковного покаяния,

замещаемого исповедью земле, построили свою религиозную доктрину многие течения, оппозиционные официальной церкви. Все они черпали свои силы в народной религиозности. В XIV в. с такими идеями выступили стригольники. А с XVII в. эта традиция прочно закрепляется в староверии. Для староверия исповедь земле стала нормой религиозной жизни. Среди старообрядцев Спасова согласия Самарской губернии известно ежедневное покаяние о согрешенном за день. Поморские старики и старухи говорят, что «если некому, можно исповедывать и булине» (т. е. былине, траве). Старообрядцы на Печоре: «Мы исповедаемся Богу и Матери сырой земле» или «Я приложу ухо к сырой земле, Бог услышит меня и простит и проч. и проч.». ⁴⁸ Исповедь земле в качестве культовой нормы встречается у беспоповцев: «Есть такое же мнение у нынешних раскольников в беспоповщине, а особенно в нетовщине, которые толкуют, что лучше припадая к земле, или зря на небо, или стоя перед иконою Спасителя покаяние приносить, нежели перед священником». ⁴⁹ В «исповеди земле» содержится два элемента: христианский церковный институт испо-

94

веди и языческий — олицетворение земли в материнстве, представление ее живым существом, способным внимать покаянным словам человека и примирять его удрученную грехом совесть. Культ земли, таким образом, становится регулятором социальных и имущественных отношений. Земля представлялась судьей и искупительницей грехов. Землю ели в знак верности данному слову. Клятва землей осуществлялась при продаже себя в полное или потомственное рабство. «Дерноватый холоп», «дерноватая челядь», как писал Павлов-Сильванский, означало полное, вечное рабство. ⁵⁰ С культом земли связано представление о святости границ — святости межи.

Землей клялись при земельных спорах и проведении межевых работ, возлагая дерн на голову. При разрешении земельного спора вырывался кусок дерна, один из спорящих возлагал его себе на голову и так обходил по меже вдоль границы участка, объявляемого своим. «Если он пройдет благополучно, значит участок его. С Богом! Бери, что обошел: так рассудила мать сыра земля». Если претендующий был не прав, тогда сама мать родная земля «прикроет его навеки». ⁵¹

Этот обычай встречается уже в XI в. Сообщение о нем содержится у Григория Богослова («А ин град четет, ов же, дрънь въскрущъ (выкроенный) на главе покладая, присяги творить»). В XV в. о таком обычае сообщает архиепископ Ростовский Трифон в «Чуде Леонтия и Исайи Ростовских». ⁵² Один клятвопреступник, добившийся спорной земли, как только стал на нее, тотчас же возопил великим голосом, хотел бежать и не мог: «Горе мне окаянному, — вопил он, — эта земля на мне стоит: она меня покрывает, она меня погубит! Вот уже и прах этой земли засыплет мои окаянные очи». Его силой привели домой, а он продолжал вопить. В вопле «Земля на мне стоит» — то же содержание, что и в клятве «провалиться сквозь землю» и возложении дерна на голову: мотив переворачивания земли как символ торжества неправды и убеждение, что лжи земля не выносит.

В XVIII в. о том же обычае свидетельствует И. Посошков: «Иные, забыв страх Божий, взяв в руки св. икону и на голову дернику, да отводят землю и в таком отводе смертне грешат; и много и того случается, еже отводя землю и неправдою межу полагая, и умирают на меже». ⁵³ Сообщение об «умирании на земле» — важный аргумент в пользу прочности традиции и того, что в XIX в. называли «силой внушения» человека традиционного общества. Тот же обычай возложения дерна на голову, по сообщению Соколова, встречался и в 1878 г. в Каргопольском уезде Олонецкой губернии.

95

Вбирая в себя людские грехи, земля невольно принимает на себя ответственность за них и тем самым оскверняется. Грехи людей тяжело переживаются землей. В русской литературе существует масса сюжетов с обращением Земли к Господу об отмщении людям за творимые грехи и беззакония. В «Хождении апостола Павла по мукам» весь Космос: солнце, луна, звезды, воды и земля, которая «паче всея твари осуждена есть», — предлагают наказать людей за грехи голодом. Вся Вселенная предстает не просто живым, но и нравственным существом. Этот же сюжет в качестве самостоятельного присутствует в народных духовных стихах («Плач земли»), он же включен в «Сказание о Меркурии Смоленском» и другие тексты.

Как расплатится и растужится Мать сыра земля перед Господом: Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять, Тяжелее того людей держать, Людей грешных, беззаконных, Как творят грехи тяжкие; Досады чинят отцу-матери, Убийства и татьбы деют страшныя... Отвещает земле Иисус Христос: О мати, ты мати сыра земля, Всех ты тварей хуже осужденная, Делами человеческими оскверненная...

Г.П. Федотов выделил специфическую группу преступлений, настойчиво повторяющуюся во всех перечнях грехов, которые упоминаются в исповедях земле. Это группа грехов против рода и материнства:

Из коровушек молоко я выкликивала... С малешеньку дитя своего приклинывала... В утробе младенца запарчивала... Мужа с женой я поразваживала... В соломах я заломы заламывала... Свадьбы зверьями оборачивала...

В духовном стихе молодец кается в трех страшных грехах:

Да три тяжкие греха, три великие:
Как первой на души велик-тяжек грех —
Я бранил отца с родной матерью;
А другой на душе велик-тяжек грех —
Уж я жил с кумой крестовою,
Уж мы прижили младого отрока;
А третьей от на души велик-тяжек грех —
Я убил в поле брателка Христоваго...

96

И земля отпускает ему все грехи, кроме убийства, который как бы вне ее компетенции. «Для православия, — пишет Федотов, — имеет значение объективно-природная норма половой жизни. Вот почему в перечне тяжких грехов мы не находим блуда (греха против девства), а только прелюбодеяние, как извращение родового закона (семейных устоев. — С.Д.). Грехи против рода суть грехи против матери-земли. Придавая им нарочито тяжкое значение в иерархии зла, народ свидетельствует о своем особом почитании божественно-материнского начала. В добре своем, как и в красоте своей, мать-земля не выпускает человека из своей священной власти».⁵⁴

Служение Земле

«Мать-земля для земледельца — это, прежде всего черное, рождающее лоно земли-кормилицы: Мать сыра земля, хлебородница.

Но ей же принадлежит и растительный покров, наброшенный на ее лоно. Он сообщает ее рождающей глубине одеяние софийной красоты».⁵⁵ Но помимо материнского начала и природной красоты русские духовные стихи воспевают и скудную красотой жизнь земли-пустыни.

Воспевание пустынного существования раскрывает особые интимные черты в отношении русского народа к земле. Девственность, безгрешность пустынного существования земли, как отмечает Федотов, сродни ангельскому миру. Гимн этому земному состоянию мы встречаем в духовном стихе о царевице Иоасафе:

Про тебя, шатер-пустыня, Все архангелы хвалят, А преподобные прославляют, Во тебе, мать-пустыня, Предтеча пребывает...

Отсутствие земных прикрас открывает возможность непосредственного общения с Богом.

Пустыня чужда соблазнов красоты и искушения природой. Ее жизнь сурова и аскетична.

Во мне, во пустыне, Житие смертельное: Во мне, во пустыне, Всякие нужды восприняти, Терпя, потерпети, Трудом потрудиться, Постом попоститься И Богу помолиться...⁵⁶

97

Ничто не препятствует здесь тихому, музыкальному обращению внутрь себя, углубленному созерцанию и божественному служению.

Русская традиция оставила гимны земле во всех ее жизненных воплощениях. Мать-земля-кормилица представлялась крестьянину в распаханном и засеянном поле. А в луговом раздолье виделась ему Земля-девица-красавица, разодетая травами и украшенная цветами. А в пустынном существовании земли, лишенной покрова и не тронутой плугом, виделась ему непорочность девичьей чистоты. Эти три ипостаси жизни земли, словно три возраста женщины, каждый из которых свят и почитаем. И при этом Земля остается матерью, непорочность которой может быть осмыслена только исходя из образа Богоматери-девы.

В поклонении земле, дарящей человеку жизнь, красоту и пищу, — существо духовного начала русской традиционной культуры. Всю глубину религиозного чувства мы можем услышать в женском плаче, обращенном к земле:

Еще раз, моя питомая, Прикоснусь к тебе головушкой, Испрошу у тебя благословепица, Благословсньица с испрошеньицем: Что рвала я твою грудушку Сохой острою, расплывчатой, Что не катом тся я укатывала, Не уродливым гребнем чесывала, — Рвала грудушку боронушкой тяжелою Со железным дубьем да ржавыем. Прости, матушка питомая, Прости грешную, кормилушка, Ради Спас Христа, Честной Матери, Все Святые Богородицы, Да Овласия заступника, Да Ильи пророка мудрого, Да Егорья Победоносчика.

В Молдавии сохранилось удивительное по силе звучания предание о первой вспашке земли:

«Когда землю начали впервые пахать, то она была живая и сильно кричала от боли, а борозды от плуга наполнились кровью. Но явился Бог и сказал земле: „Не плачь и не пускай крови, ты будешь кормить людей, но ты же и съешь их всех“, с тех пор земля утешилась и более не кричит и крови не пускает».⁵⁷

В этом полном эмоциональной экспрессии живом восприятии образа земли и человеческого на ней существования раскрывается

98

все внутреннее существо поклонения, которое лежит в основании религиозного чувства земледельца. Выражение религиозного чувства проявляется в физическом ощущении себя частью земли, ее куском, сколком, в сознании сыновнего долга перед ней. А в глазах общества такого рода сыновнее отношение к земле было высшим проявлением религиозного и мирского подвига. Служение земле одновременно понималось и как служение власти и служение Богу. Русская святость демонстрировала единение понятий «Власть» и «Земля».

Внешне это выражалось в уподоблении человека земле, стремлении стать землей не только символически, но и физически. Именно такой идеал святости преобладает в русской агиографии. Уже в первые века русского христианства этот идеал воплощается в традиции создания пещерных монастырей и земляных кино-вий. Житие св. Феодосия Печерского, канонизированного в 1108 г. первым после страстотерпцев князей Бориса и Глеба, содержит первое изображение такого рода подвига. Еще в мирской жизни Феодосии избрал для себя символом подвижничества ношение «худых риз», усугубляя наготу неумыванием и полным забвением телесного естества, уподобляемого земле. В Печерской же обители, где он поселяется с благословения св. Антония, его жизнь была полностью подчинена смиренному служению Богу, братии и миру. Весь день он посвящал храмовым богослужениям и трудам по хозяйству, не гнушаясь никакой самой черной работы. «Отъць же нашъ Феодосии съмеренъмъ съмысльмъ и послушаниемъ вся пре-спевааше, трудъмъ и подвижаниемъ дельмъ телеснымъ, бѣше бо и телмъ благъ и крепкъ и с поспешествъмъ служаше, и водунося и дръва из леса на свою плещю, бѣда же по вся нощи въ славослов-лении Божий. И братии же на опочители суще, блаженный же възъмъ разделеное жито и когождо часть изъмъ и поставляше на своемъ месте». ⁵⁸ Ночи же Феодосии проводил в неусыпных бдениях: обнажив тело до пояса, он отдавал себя на съедение комарам, а сам пребывал погруженный в молитвы: «Другоици же, оваду сущу многу и комаромъ, въ нощи изьлезъ надъ пещеру и, обнаживъ тело свое до пояса, сядяше, прядый вълну на съплетение копытьцемъ и псалтырь же Давыдову поя. От множества же овада и комара все тело его покръвено будяше, и ядыху плоть его о немъ, пиюще кровь его. Отъць же нашъ пребываше неподвижимъ не вѣстая от места того, дондеже год будяше утръний, и такс преже всехъ обретаешся в церкви...»

Своим подвигом св. Феодосии задал образец святости для последующих поколений подвижников. Примеры следования подвигу Феодосия мы встречаем в житийных текстах «Киево-Печерско-99

го Патерика». Сложившийся к первой трети XIII в., т. е. до татаро-монгольского нашествия, этот текст отражает уже определенную сложившуюся тенденцию в святоотеческой традиции.

Исаакий, житие которого составлено в XI в., избрал «житие крайнее». Его подвиг — наиболее яркий образец и пример «земляного» существования. Он живет в рытой пещере величиной в четыре локтя, облаченный в сырую козью шкуру, ссыхающуюся на его теле. Питается Исаакий одной просфорой, которую ему через день подает Антоний через узкое оконце. Безвылазно пребывая в земле, мучимый бесами, которые являются ему в ангельском обличии и доводят его до беспамятства, «он почти мертв, и его едва не схоронили как мертвого». ⁵⁹

Пример «растительного» существования «от земли» представляет собой житие Прохора Лебедника, постригшегося в конце XI в. «Бысть житие его яко единого от птиц [...] на неоранне земле нена-сеянна пища бываше ему». ⁶⁰ И земля благоволила ему: в голод Прохор печет хлеб из лебеды, и горечь его превращается для людей в сладость.

Другой киево-печерский подвижник, Иоанн Многогтерпеливый, на протяжении тридцати лет ведет жизнь затворника. «От искушения плоти он спасается наготой и в веригах зарывает себя по грудь в землю». ⁶¹

В послемонгольский период рассматриваемый нами тип святости получает дальнейшее распространение. Вот только некоторые выдержки из характеристик русских святых XVI в. Даниил Переяславский (ум. 1540) существом своей аскезы сделал немывное тело. «Никто не мог уговорить его мыться в бане. Эту строгость к баням святой проявил впоследствии и в своем монастыре в бытность игуменом». Особым служением он почитал для себя погребение умерших нечаянной смертью. Основав Троицкий монастырь, он «показал себя игуменом строгим и очень внимательным к распорядку монастырского быта. <...> Монастырь свой он поставил, подобно Иосифу, в тесную зависимость от московских великих князей». ⁶²

Ученик Даниила Герасим Болдинский (ум. 1554) прославился постоянным лошением и бессонными ночами, проводимыми в молитвенных бдениях. Он «вкушал пищу через день или через два», все остальное время посвящая неустанным молитвам. Известна его поражающая всех выносливость к стуже и зною, так как ходил он в изношенной до лохмотьев одежде. Долгие годы Герасим провел в пустыне, в диких смоленских лесах. Организатор киновий, он основал и отстроил четыре монастыря, поставив их в непосредственную зависимость от Москвы.

Корнилий Комельский для своих киновий не искал сел и имений: «Сам с монахами неустанно корчевал и распахивал девственный лес. Его трудовые подвиги переносят нас в обстановку русских монастырей XIV века...»⁶³

Кирилла Новоезерского (ум. 1532), как и многих других святых и монашествующих, отличало «неумывание» и любовь к странничеству.

Никандр Псковский (ум. 1582) известен лишь тем, что всю жизнь почти безвылазно он провел в диком псковском лесу. Еще до пострижения он поселился в лесу и, дважды приходя в монастырь, оба раза покидал его из-за несогласия с недостаточно строгими, по его мнению, монастырскими порядками.

Нил Столбенский (ум. 1555) известен годами, проведенными в полном уединении. После 13 лет, проведенных в ржевских лесах, он переселился на оз. Селигер, где следующие 27 лет проводит на Столбенском острове в таком же уединении, проводя часы сна без постели, только опираясь на костыли.

Александр Свирский, а потом и Антоний Сийский вслед за Феодосией подвигом для себя сделали отдание своей плоти на съедение болотным комарам.⁶⁴

Представление о святости непосредственно связано с господствующим в духовной культуре идеалом Праведности и служения божественной истине. Но служение истине и подобного рода истязания кажутся не связанными друг с другом. Представление об Истине в широком плане обусловливается характером представлений об устройстве мира и месте в нем человека, а также характере проявления Божественного. Ведь жизнь человека, его существование в этом мире расценивается как подготовка к загробной жизни.

В отличие от святых западной церкви идеал русской святости — не сверхъестественные деяния, но погружение в земное естество: «земной ангел и небесный человек». Русские святые — это первое хождение в народ. Даже сверхъестественное или чудеса проявляют не сами святые в своей жизни, а их мощи или кресты, и чудеса эти не отличаются от тех, которые приурочивались прежде к священным местам, источникам или деревьям. Уподобление земле, растворение в ней, обретение ее качеств и ее магических возможностей — вот что освящается православной святостью.

Не проявление индивидуальности, собственной личности, а, напротив, смирение ее, подчинение абсолюту, универсуму. Качествами универсальности наделена для православного сознания земля, непосредственно олицетворяемая Богоматерью. Женоподобие содержится в самом назначении духовного подвига, богослужения:

101

стать вместилищем Святого Духа, принять в себя божественную Истину, чтобы затем родить ее, явить людям через личный духовный подвиг. Кенозис — греческое понятие, обозначающее самоуничижение, — стало обозначением русского идеала святости как особой формы кенотипического поведения.

Вместе с тем, сложившийся идеал служения обнаруживает в себе черты асоциальности, Святость утрачивает значение общественного служения и оказывается чужда культурно-творческой деятельности. Г.П. Федотов выделил два течения русской святости. Из двух исходных точек русской святости: Кирилл Белозерский и Сергей Радонежский, — он констатирует явное преобладание кирилловского типа святости. И факт возвращения к наследию Кирилла «после мистического углубления заветов преподобного Сергия» подводит его к мысли о «некоторой исчерпанности духовных сил», проявляемой в подобном религиозном Идеале.⁶⁵

Но даже Сергей Радонежский, несмотря на значимость его политических заслуг и церковно-догматических свершений, в житии, составленном Епифанием Премудрым, предстает прежде всего как земледелец, разделяющий с народом труды праведные (первым кланяется до земли являющимся к нему поселянам и проявляет все черты кенотипического поведения), и уже затем как пастырь.

Подчинение высшему Закону, закону, положенному Богом в основание мироздания, означает следование законам естества. Святость в реальном ее воплощении на русской почве есть не что иное, как культ естества, а в некотором смысле это и уход от искусственной жизни, отказ от цивилизации и даже отрицание городского образа жизни. Святость, в определенном ее течении, превращается в своего рода традиционалистскую реакцию на последствия экономического развития страны.

Здесь много общего с юродством, с сознательным буквальным уподоблением земле, растению (отсутствие одежды, сон на земле, тело, покрытое земляной коркой). Разница лишь в том, что юродство демонстративно, протестно и в этом смысле агрессивно-социально, оно — явление

социализованной городской среды. Сам юродивый, принимая на себя роль безумного ради «поругания миру», выступая агентом иного мира, вынужден изображать «рай в аду». И в этой двойственности с преобладанием ролевых установок и игрового начала — существо культурной позиции юродивого.

Очевидна связь юродства с языческой карнавальной стихией, уподобляемой существованию антимира, прорвавшегося в этот мир. Но это не явление язычества: за демонстрацией телесного уродства контрастно декларируются ценности христианства. Юродивый — это продукт маргинализованной общественной среды. В юродстве

102

очевидно стремление гармонизировать языческую карнавальную стихию (святость природных стихий) и православную святость. Вмещающая в себе противоположные начала, юродивый уподобляется земле, все вмещающей, все вбирающей в себя и взращивающей правду. Сам облик юродивого — облаченный в лохмотья, босого и почти нагого, с грязными спутанными волосами, вымазанного грязью и золой, словно покрытого земляной коркой, — есть уподобление земле. Приступы падучей, которой страдали многие юродивые, заставлявшие их кататься по земле, в которой они через некоторое время обретали успокоение, подтверждали в глазах общества их связь с землей. И различные вериги на теле юродивого, призванные к усмирению плоти: железные полосы, каменные утяжелители, металлические кольца, цепи и чугунные пластины с острыми краями, — воспроизводили облик земли, терзаемой железом и камнем.

Для православного сознания слова юродивого, даже самые бессмысленные или нарочито бессмысленные, являются вещными и пророческими, ибо устами юродивого говорит сама земля. Спонтанный, на первый взгляд, бред юродивого — это вырывающийся из груди земли болезненный вздох, несущий информацию онтологического характера. Присутствие юродивого важно как настойчивое напоминание человеку о его естестве и заключенном в нем высшем начале. Метафизическая природа голоса юродивого и его кенотипическое поведение раскрываются через ту же семантику русской святости. Факты канонизации отдельных юродивых после смерти и примеры «переложения» некоторых православных святых «на юродство» (Авраамий Смоленский, Кирилл Белозерский и др.), свидетельствуют о культурном родстве обоих феноменов духовной жизни русского традиционного общества и их связи, уходящей корнями в народное «двоеверие». А.И. Клибанов в этой связи писал: «Сонм святых генетически был связан с политеизмом народных верований. Именно это и превращало культ святых в узел связи христианства и народных верований. Культ святых имеет и то значение, что он составил наиболее приемлемую форму для усвоения населением отвлеченных начал христианства. Таким образом, личностное начало, которое характерно для христианства и действительно подвигало вперед духовную культуру как своего рода культуру духа, воспринималось в живых олицетворениях».⁶⁶ Однако характер этого личностного начала, представляемый в укрощении личной «страстности», и способы этого укрощения более чем показательны.

Разумеется, здесь речь идет об основной массе народных святых, исключая церковных иерархов и администраторов, заслуживших канонизацию свершениями на политическом поприще. Типи-

103

зация святости обнаруживает то, что «раскол» был характерен и для внутрицерковной жизни. Но показателен сам факт официального признания церковью возможности духовного подвига в его простонародных полуязыческих формах.

Реальная Власть Земли в экономике выживания аграрного общества неизбежно оформлялась в религиозный культ земли. В наивной непосредственности религиозного восприятия мира русским крестьянином национальная культура обретала мировоззренческий фундамент. А вместе с ним получала религиозное основание и национальная аграрная традиция. Многовековая история России, знавшая многочисленные попытки цивилизационных прорывов в городскую социальность, неизменно возвращала общество к земле, к земледельческому труду.



105

ГЛАВА 3

СВЯЩЕННЫЙ ГОД ЗЕМЛЕДЕЛЬЦА: Космос и циклическое время

Земледельческие праздники составляют у поселян отрадную смену тягостных трудов сладостным отдыхом и разгульем, к какому призывает и сама природа. Они общи всем племенам и основаны на их верованиях и нравах. У народа же божьего они были священными... У египтян, греков и римлян с земледельческими работами соединены были священные

обряды и пиршества, потому что они изобретение земледелия почитали божественным... Мать-земля была искони священной у славян. В земле соединяются и смерть и плодородие. Она самая близкая проповедница человеку, и питательница, и его погребательница. Славяне воспитаны на земледелии, с принятием веры христианской святыне церкви на место языческих богов становятся покровителями земледельческих занятий.

*Н.В. Гоголь. Земледельческие праздники*¹

Месяцеслов имеет громадное значение для народности. Возвращая верования ежегодно к одним и тем же физическим явлениям, он поддерживал в народе в течение столетий мифологию природы. <...> Приурочивая к известным годовщинам праздники и обряды, месяцеслов тем самым указывал на источники обрядности тоже в мифах природы.

*Ф.И. Буслаев. Бытовые слои русского эпоса*²

Непосредственное восприятие ежегодно повторяющихся в природе сезонных изменений оказывает магическое действие на человека, формирует в его сознании образ кругового движения. Представление о вечно умирающей и воскресающей Вселенной, ежегодно обновляющей свои природные силы, находится у истоков всякого представления о цикличности времени.

«Традиционная славянская культура была земледельческой по характеру. Тысячелетия оседлости еще теснее связали весь строй и уклад жизни с природными ритмами и хозяйственными работами. Последние регулярно повторялись из года в год, закрепляя вводимую сезонными, земными и небесными изменениями естественную меру течения времени. Основной его ячейкой по-прежнему оставался годичный круг, составляемый подциклами лунного календаря (месяцами)».³

До утверждения на Руси христианского календаря народный календарь целиком исходил из восприятия времени, завязанного на астрономические циклы и сельскохозяйственные работы. Традиционный земледельческий календарь уже в первые века русской истории оказался непосредственно связан с христианским. «Очень рано, — писал Ф. Буслаев, — осложнилась народная годовщина влиянием христианства. <...> Национальные названия времен года и месяцев были заменены названиями греко-римскими, языческие годовщины — праздниками христианскими. Таким образом, тотчас же по принятии христианства на календарь языческий был наложен календарь церковный; мифология природы продолжала господствовать в умах, только скрытая под новыми названиями <...>, сближая мифические образы с христианскими именами».⁴ Отмечание сроков сельскохозяйственных работ со временем смыкается с отмечанием событий христианской истории. В результате христианская символика переплетается с астрально-языческой и бытовой земледельческой, наделяя дополнительными смыслами семейную и общественную жизнь, разные виды сельскохозяйственного труда; христианские ритуалы наслаиваются на языческие и наоборот. Общность цивилизационных оснований традиционной земледельческой культуры на огромных пространствах Восточной Европы обусловила формирование общерусского земледельческого календаря, имеющего, разумеется, свои территориальные особенности. В послепетровское время к христианскому и земледельческому календарю добавляется светский (юлианский) календарь. Но и он не мог изменить приверженности аграрной цивилизации многовековой языческой традиции, закрепленной в земледельческом календаре.

Год и Мир

Первые этапы в становлении сознания и культуры связаны с выявлением в природной действительности наиболее насущных с точки зрения человеческого существования ее (действительности) структурных признаков. Первичным бинарным позиционированием изначально оказались выделены и введены в текст культуры Жизнь и Смерть — два фундаментальных понятия архаической онтологии, служащие определением различных (а следовательно, противоположных) способов существования материи.

Жизнь это то, что отождествляется с организацией, формо- и структурообразованием, изменчивостью, энергетической заряженностью. Смерть — с пассивностью, аморфностью, бессистемностью,

106

наполненностью интенций, не проявляющих себя вовне. Жизнь — это свет, тепло, цветение. Смерть — это холод, мрак, окостенение. В отличие от жизни смерть — это скрытое существование. Смерти как небытия архаическая онтология не знает. Силы смерти в любое время могут прорваться в жизнь, захлестнуть ее и либо погубить, забрав себе, либо обновить для нового витка жизни. Несмотря на онтологическую противоположность, между ними нет непреодолимой черты. Жизнь и Смерть связаны друг с другом в таинственном космическом бытии. Тот же комплекс представлений распространялся и на антропологический уровень. Человеческое существование есть не что иное, как существование между Жизнью и Смертью. Если Жизнь — это активность, движение, деятельность, то всякая инерция, усталость и бездеятельность, необходимые для восстановления жизненных сил, ассоциированы со Смертью. Смена дня и ночи,

лета и зимы в онтологической перспективе — это не что иное, как череда умираний и оживлений. Архаическая онтология и антропология сливаются в мировосприятии земледельца. Подобные представления были целиком почерпнуты из представлений о существовании Космоса, принадлежность к которому человек всецело ощущал. С образом кругового движения Вселенной, периодически возвращающейся к своим началам, умирающей и воскресающей, связаны представления архаического общества о времени, вмещающем в себя онтологические составляющие Жизни и Смерти. Священность обоих состояний космической экзистенции гарантирует священность и других точек существования-движения мира. Материя, слитая со временем, являет собой образ Космоса как процесса, чередующего одни и те же необходимые состояния мира.

Всякая календарная вежа, фиксируемая сознанием, сакральна, ибо отражает свыше данную реальность, и потому в каждой культуре календарь существует лишь в качестве Священного календаря, отражающего высшую законосообразность. «Литургическое календарное время протекает в замкнутом круге: это классическое время космического Года, освященное деяниями Богов. А поскольку самым грандиозным деянием божьим было Сотворение Мира, ознаменование космогонии играет важную роль во многих религиях. Новый год это первый день Творения. Год — временное выражение Космического цикла. И когда проходит год, говорят: „Прошел Мир"». ⁵ Каждый Год воспроизводит Космогонию. Мир творится заново, живет и умирает, исчерпав свой срок, для того чтобы в определенное время вновь воскреснуть и начать свое существование «с начала». От рождения, сопровождаемого приходом весеннего тепла и

107

оживлением животной и растительной жизни, — к летнему цветению и благоуханию, а от него — к осеннему увяданию и погружению в осеннюю распутицу, и, наконец, мертвый сон под белым саваном зимы. Космогонический миф — образец космического цикла.

В свою очередь, годовой цикл лишь воспроизводит свой космический прототип: суточный цикл. Дневное время демонстрирует те же этапы развития: утреннее рождение, побеждающее мрак ночи, полуденный расцвет и вечернее увядание перед окончательным опусканием в Хаос ночи, необходимой для восстановления сил и нового рождения.

Однако именно год превращается в определяющий символ космической цикличности в эпоху складывания земледельческой культуры. Весь уклад жизни и общественная организация, подчиненные сельскохозяйственному производству, оказываются непосредственно зависимы от ритмически-пульсирующей жизни природы. Организационно-хозяйственные ритмы из года в год воспроизводят действия, определяемые сезонными колебаниями. Их закономерности и варианты находят отражение в богатом наблюдением за окружающим миром народном календаре или месяцеслове, всецело носящем земледельческий характер.

Таким образом, Год представляет собой идеальную модель завершенного временного цикла — жизнь мира в его свернутом варианте, задающую ритм человеческой жизни.

Последовательное наблюдение за чередованием света и тьмы привело к отмечанию поворотных дней солнечного календаря: зимнего и летнего солнцеворота (самый короткий и самый длинный световой день), а также весеннего и осеннего равноденствия (сутки, когда день равен ночи).

«Наблюдения за годовым движением небесных тел, и особенно солнца и луны, от которых зависит биологическая жизнь на земле стали важнейшими факторами, обеспечивавшими повседневное существование людей. Эти наблюдения реализовывались в практической деятельности и закреплялись в мифах, ритуалах, обрядах, календарных присловьях. Знания о важнейших небесных телах и явлениях <...>, о точках равноденствия и солнцестояния астрономического года лежат в основе аграрной культуры. Эти знания как бы фокусировали в едином пространстве и времени вертикальную (астрономическое пространство и представление о нем) и горизонтальную (антропогенное пространство, т. е. освоенное человеком) модели мира». ⁶

Четыре критические точки годового круга — наиболее значимые, торжественные, но и наиболее опасные моменты, периоды своеобразной «остановки времени», разрыва временного потока, связанного с активизацией космических сил (как высших сил Неба,

108

так и темных сил Хаоса). Окончание одного космического этапа знаменует начало другого. Разрыв во времени актуализирует идею перехода, что подчеркивает священность этих временных рубежей. Смещение стихий обозначает великое таинство оплодотворения мира во имя начала нового космического этапа. Это время космического круговорота, буйства стихий, когда мир находится во «взвешенном» состоянии, и нет абсолютной гарантии возвращения «на круги своя».

В эти моменты происходит своего рода «свертывание» Космоса, возвращение его в эмбриональное состояние, в котором «все едино» — символический брак Неба и Земли. Отсюда эротическая подоплека любого астрономического праздника.

Именно эти критические точки года, связанные с символикой соития Неба и Земли (ритуальное соединение огня и воды), служат образцом праздничного неистовства, требующего выплеска энергии, контролируемого специальными ритуалами. Небо и Земля раскрываются навстречу друг другу, миры образуют взаимные переходы, а затем сливаются. Прежняя иерархия миров оказывается разрушенной. Космос в своем круговом движении словно переворачивается, опрокидывается, и для восстановления его нормального состояния и прежней дискретности вертикальной структуры мира, а вместе с тем и естественного течения времени, требуется вся активность человеческого коллектива, сначала подчиняющегося стихийному буйству, магически соединяющегося с космическим хаосом, а затем подчиняющегося его жестко контролируемому ритуальному порядку. Опасность бесконтрольного погружения в хаос вызывает необходимость ритуального контроля, упорядочения разгульной стихии, введения ее в определенные рамки.

Вечный круг

Ритуальная насыщенность важнейших критических периодов года требовала отказа от занятия в такое время любыми обыденными делами и посвящения себя целиком астральному «служению миру», т. е. заботе о восстановлении космического равновесия во имя возврата к естественному течению времени. Продолжительность этих временных этапов соответствовала продолжительности праздничного периода, охватывающего срок до двух недель (1-2 лунные фазы). При отсутствии способов точного измерения времени этот срок гарантировал полный охват переходного периода. Жизнь человека, подчиненная магии кругового движения Вселенной, требовала активного ритуального участия в восстановлении космической цикличности.

109

Утверждая порядок в хаосе, люди прибегают к магии круга. Круг как символ упорядоченности становится основным семантическим атрибутом праздника. Он целиком соответствует солярной символике, столь значимой в отмечании световых циклов. Круг включает в себя идею последовательности (упорядоченности) и перехода — конструктивный принцип любого орнамента, идею завершенности и одновременно нескончаемости, целостности, полного совершенства и самодостаточности. Семейный круг, общинный круг, круг родственник, круг жизни и т. п. — универсальные символы благополучия и защищенности. Круг — символ мира, года, социальности. Образ круга — это символ не только солнца, но и жизненного, земного (космического) круга, завершенного, а следовательно, совершенного временного цикла. Это подчеркивает то особое значение, которое хороводный круг приобретал на заключительной фазе праздника, в которой утверждалось восстановление нормального течения времени и естественной меры вещей, завершение переходного периода и возвращение мира «на круги своя».

С праздничной семантикой круга перекликается идея всеобщей связи и всеобщего единения. Человеческая активность имеет смысл именно потому, что она способна оказать влияние на поведение Космоса, что гарантируется сознанием непосредственной связи человека с Космосом во всех его проявлениях: животных и растениях, земле и минералах, воде и воздухе. Актуализация этого сознания является характерной особенностью праздничного состояния.

Таким образом становится понятным ритуальное уподобление растительности человеку (принятое на известные праздники завивание березок, одевание молодых деревьев и соломенных снопов в женские сарафаны и т. п.), животных — растительности (изготовления ритуальных «кукушек» из сучьев деревьев), а человека — растениям и животным (праздничные ряжения в маски животных и одежды из трав и растений). Принцип всеподобия, согласно которому человек осознает себя частью Вселенной, составляет основание антропокосмизма сознания человека земледельческой культуры.⁷ Праздничные календарные обряды утверждают его единство с Природой и необходимость следования ее распорядку.

Принцип всеобщего единения и всеобщей связи распространяется и на отношения внутри коллектива. Праздник — это одновременно и способ установления новых или восстановления утраченных социальных связей, время единения полов и поколений, верхов и низов общества, имущих и неимущих.

110

Идея всеединства мира, которая актуализируется праздничными ритуалами, подчеркивает мантические возможности праздничного периода. В эти периоды космической неопределенности, смешения стихий и пребывания мира у истоков всех потенциальных возможностей люди пытались

по мельчайшим, едва определенным признакам обнаружить зачатки будущего. Гадания становятся общепринятым атрибутом сакрального времени и частью праздничных ритуалов.

Другими знаками (помимо чередования света и тьмы), отмечаемыми земледельческим календарем, являются важнейшие изменения в Природе, по которым земледелец определяет свое будущее хозяйственное поведение и ориентируется во времени и пространстве. Наиболее значимые из них те, которые свидетельствуют о постепенном приближении долгожданного после зимнего периода тепла. Вместе с весенним теплом наступал новый сельскохозяйственный год, с которым прежде нередко связывали и наступление нового астрономического года. Важность этого временного этапа отмечена фиксацией мельчайших признаков природных колебаний в весенний период. Едва ли не все наиболее значимые из них отмечались сельскохозяйственным календарем: праздновались окончание зимы, встреча весны и ее окончательный приход, пробуждение земли и воды, появление первой зелени и цветение растений, появление первых насекомых и т. д. и т. п. С каждым из этих явлений был связан свой комплекс примет, призванных обеспечивать наибольшую эффективность сельскохозяйственного труда и связанных с ним ритуалов, пронизанных заботой о будущем урожае, судьба которого всецело определялась как трудом земледельца, так и плодородием земли, вод и участием Неба, дарующего свет, тепло, влагу. Поэтому земледельческие праздники непосредственно связаны с праздниками астрономическими, с их космической символикой и не могут быть поняты вне них.

В свою очередь, космические праздники со временем оказались насыщенными аграрной символикой, выражающей заботу человека о плодородии и плодоношении земли при его (человека) непосредственном участии. Связь с плодородием главных языческих праздников утверждается непосредственно всеми символическими и обрядовыми компонентами торжества. Отсюда всегда одни и те же блюда из цельного зерна и эмбриональные продукты (яйца) — носители начала роста, энергии скрытой в них жизни и развития. Обязательны в праздник обряды выпекания свежего хлеба: замешивание теста, его последующее поднятие — символы творения-рождения Мира (или нового его этапа). Плодородие, понимаемое через оплодотворение, ритуально воспроизводится обрядами по-

111

гружения солнца (колос, цвет, пламя и т. п.) в землю (воду), встречающимися в каждый из основных праздников. И так далее, о чем речь и пойдет в этой главе.

Возвращаясь к основным критическим точкам года, отметим: значимость этих моментов языческого календаря утверждается уже тем, что все они введены в христианский календарь. Зимнее Рождество, предвесенняя Масленица, Летний Иван Креститель (Купала, Купайла). Менее определенно можно говорить о праздновании осеннего равноденствия (9/22 сентября астрономическое равноденствие). Напряженное состояние природы, пребывающей в фазе осеннего увядания и ожидания гибели мира, отражалось на состоянии общества — ожидание предстоящей гибели мира мало располагало к празднику. В отличие от космоцентризма прочих праздников от-мечание дня осеннего равноденствия носит сугубо антропоцентрический характер и приурочивается, как правило, к празднованию собранного урожая. Оно приходится иногда на Феклу-заревницу, чаще всего на Рождество Богородицы. Ритуалы осеннего периода носят сугубо семейный характер, как, например, операции с огнями, которые сводятся к тушению в домах старого огня и зажиганию нового, добываемого путем трения. Работы в поле к этому дню завершались, но продолжались работы в огородах и разворачивалась подготовка семей к зимнему периоду (заготовка на зиму овощей и фруктов, утепление домов, заготовка дров). Наступала пора домашних забот, осень — время активизации женской половины, отсюда — изобилие женских календарных и мифических персонажей, ассоциированных с осенне-зимним периодом. Наступление зимы, означающей гибель природы, в эпоху первобытной архаики воспринималось как перерыв во времени. Древний календарь, обнаруженный Б.А. Рыбаковым в Чернигове, насчитывает восемь месяцев, исключая зимний сезон, время наступления холода и мрака, олицетворяющего торжество сил Хаоса и Смерти над организованностью и многообразием Жизни. Если учесть, что на Севере Руси вплоть до XIX в. зимний период исчислялся с октября по апрель, можно предположить, что в ранний период здесь мог существовать и шестимесячный календарь. Однако разрывы во времени только подчеркивали периодическое возвращение мира «на круги своя». Исключение закономерностей зимнего сезона из освоения культурной традицией было бы слишком расточительной тратой открывающихся в зимнее время возможностей занятия домашним хозяйством, а также магического воздействия на природу во имя сохранения целостности мира и его будущего процветания и плодородия. Исключенное из естественного

природного цикла зимнее время вошло в категорию социального

112

времени. Для осенне-зимних праздников в наибольшей степени характерна демонстрация социального единения и ритуальная насыщенность семейной жизни. После Покровских свадеб наступала череда декабрьских свадеб и святочных торжеств, захватывающих и начало января. Январь же, в свою очередь, оказывался временем подготовки к февральскому брачному сезону, перетекающему в масленичные торжества. К зимним праздникам была приурочена тщательная забота о домашнем гнезде: уборка в избах накануне, вымывание и выскребание стен, полов и потолков, обновление домашнего инвентаря и соломенных подстилок в доме и на скотных дворах. Зима — это господство нижнего мира (верх-низ), время космической смерти (жизнь-смерть) и мрака (свет-тьма), женское время (мужское-женское начала). В космогоническом плане Зима ассоциирована с образом смерти (Морана, Мороза). Но образ смерти не нес негативного содержания, вместе с ним существовало вполне определенное осознание значимости зимнего периода для восстановления производительных сил природы и начала нового годового цикла. Русский месяцеслов как нельзя лучше передает идею всемирного равновесия, гармонической целостности, необходимого элемента космической дуальности, в которой смерть природы — необходимое условие ее жизни. Одновременно это переходный период. Со смертью связана идея пути, перехода и, что не менее важно, идея возвращения, возвращения к жизни. В этом назначении сезонного состояния смерти мира выявлялась высшая законосообразность.

Господь, воплотивший себя в мире и придавший ему собственную законосообразность, существует по одним с ним законам. Не случайно старославянская транскрипция «Годъ» совпадает с церковнославянским обозначением Господа «Гдь». Следовать законам мира означает следовать законам Господа Бога, воплощенным в мире, Им созданном.

*Кол Мира: Спиридон-поворот*⁸

День зимнего солнцестояния (12/25 декабря) — первая критическая точка астрономического цикла, время, когда солнце находится в нижней точке зимнего неба и с этого момента должно «идти на подъем». В эту пору солнце делает виток на небе, постепенно сдвигаясь из южного полушария в северное. А вместе с тем заметные изменения происходят и на ночном небе. Свои астрономические наблюдения народ зафиксировал в пословице «Солнце — на

113

лето, зима — на мороз», а сам день, связанный с именем христианского святого Спиридона Тримифунтского, получил наименование «Спиридои-поворот» (поворотник, солнцеворот и т. п.).⁹ Ритуалы и обряды Спиридонова дня целиком соответствуют космическому контексту и непосредственно связаны с солнечной и небесной Символикой.¹⁰ Исключительная особенность этого праздника — ночное бдение: до поздней ночи никто не смел лечь спать, «чтобы тем не оскорбить кормильца-солнца, который в это время празднует победу над зимой».¹¹ Вечером на берегу реки молодежь раскладывала костер. Парни и девушки водили хороводы, а старики и старухи сидели тут же и гадали на лето: ночь хмурая и теплая — лето будет дождливое и теплое, ночь ясная и морозная — лето холодное и сухое.

Другой символ солнца — колесо: горящее колесо катали с горы и сжигали у проруби, потопляя горящий обруч:

Покатилось колесо с Новагорода,
С Новагорода и до Киева,
Со Киева к Черному морю,
К Черноморью ко широкому,
К широкому ли, глубокому,
Колесо, гори-катись,
С весной красной вернись.

Переплетение горизонтальной и вертикальной перспективы (от города к городу и в море) создают динамичный образ космического плетения — кручения. Существовало народное поверье, что на Спиридона-«поворота» медведь переворачивается с одного бока на другой. За неделю до Спиридона, 6/19 декабря, отмечается Николин день (зооморфная ипостась Николы — медведь, он же — божий угодник, покровитель нижнего мира). Именно в этот период заметно меняется карта звездного неба, словно мир разворачивается вокруг Полярной звезды, положение которой на небе остается неизменным.

Примечательно повсеместное схожее именование Полярной звезды: «Кол-звезда» в Томской губернии, «Прикол-звезда» на Урале, «Небесный кол» в Вологодской губернии, «Стожар» в средней полосе России («стожар» — шест, вокруг которого мечется стог). Созвездие Большой

Медведицы как бы разворачивается вокруг центра — Кол-звезды (Полярной), отсюда название этого созвездия в народе «Конь горбатый с телегой» (Оренбургская губерния), «Конь (лошадь) на приколе» (восточные губернии России), «Лось», «Стожар» («стожарами» называют и соседние с Большой Медведицей созвездия) и т. п.¹² Другая группа названий — «Возница», «Воз»,

114

«Колымага», «Колесница», «Повозка» — обращает нас к одной из ипостасей бога-громовника — повозке.¹³

Вращение превращается в магический символ Спиридона-по-вороту. Но это не просто круг, а *коловращение*. Мир словно демонстрирует связь с космической осью (Земля-Полярная звезда), не столь заметную в другое время, и обнаруживает свою податливость космическому вихрю.

Известен обычай на Спиридона кувырком преодолевать расстояние от дома до житной полосы, где втыкался в снег кол острием вверх.¹⁴ Таким образом устанавливалась связь с небом, чтобы солнце не повернулось вспять, а катилось на тепло и урожай. Кол острием вверх указывает направление роста растений, символизирует высоту колоса, т. е. обилие будущего урожая.

Метафора «кола» как символа всеобщей связи здесь очевидна. Вероятно, можно предположить смысловую связь образа «коляды» с идеей космической связи, выраженную семантической цепочкой: кол — колос — солнце (Полярная звезда) — мировая ось — мировое дерево — Вселенная.

Образ мировой оси требует символики всемирного дерева, и она действительно присуща обрядовому комплексу дня Спиридона. Существует обычай в этот день встряхивать яблони с приговором: «Спиридонов день, подымайся вверх».¹⁵

Яблоня символизирует космическое дерево, ее плоды обладают ярко выраженной солярной символикой. «Поднятие вверх» в приговоре обозначает будущую траекторию космического цикла. Солнце, пребывающее в самой нижней точке, теперь будет подниматься, день увеличиваться (солнце внизу означает его сближение-соитие с землей — вхождение в землю, оплодотворение земли). В дальнейшем та же логика «поднятия» будет знаменовать передачу плодородных (жизненных) сил из земных глубин в растение: дерево, колос, траву, плод. С этого момента Мир, сжавшийся от зимней стужи, начинает разворачиваться из точки коловращения. «Поднятие вверх» солнца означает предстоящий рост тепла, насыщение Вселенной жизненной и плодородной силой. Связь яблони с солнцем и теплом находит отражение в многочисленных народных поверьях. В средней полосе существовало представление: «Если на Покров истопить избу яблонью — зиму тепло будет».¹⁶

Логика «поднятия» имеет цель обеспечить расцветание природы. На эту цель направлены различные магические обряды, приуроченные к декабрьским («поворотным») праздникам. В день Варвары (17 декабря) в банки принято, ставить ветки черемухи, вербы или малины (возможно, и другие), расцвет которых ожидался к Рождеству. Они же являлись предметами гаданий: если расцветут

115

к празднику — к переменам в жизни, если нет — год будет без перемен (Костромской и Череповецкий уезды).

Был распространен обычай на Варварин день одаривать ребят-«полозников», обходивших дома с благопожеланиями, сушеными плодами (яблоки, груши, орехи), которые также служили солярными символами.

Вертикальная перспектива Спиридонова дня ритуально обозначена массовым катанием с гор, разжиганием костров и пусканием огненных колес с гор или возвышенных берегов рек с их последующим потоплением в прорубях.

Горизонтальная перспектива обозначалась молодежными катаниями на лошадях и хождениями стариков в гости друг к другу.

«Ритуалы этого дня можно охарактеризовать как антропокосмические, поскольку, как и др. календарно-солярные вехи, человек адресует их солнцу и вселенной (а не наоборот!), а главными ритуальными структурами в них являются астрально-солярные символы — костры, колесо, кол. Человек в качестве исполнителя этих ритуалов становится их составной частью. Будучи всеми своими движениями обращенным к солнцу, небу, космосу, он как бы становится частью Божьей мироколицы».¹⁷

Ритуальное пересечение горизонтальной и вертикальной космических перспектив создавало тот же образ плетения, вращения, исходящего из единого центра («Кол»). Именно этот образ присущ и христианской символике праздника, связанной с образом св. Спиридона.

Чудотворец Спиридон Тримифунтский родился, жил и умер на Кипре (ум. ок. 348 г.). Обычно он изображался в плетеной ивовой шапке на голове с пастушьим посохом в руке (кол и плетение). Существует устойчивое представление о его способности повелевать солнцем и силами земли, вызывать влагу (росу) на поля. Само имя святого Спиридон означает «круглая витая корзина» (греч. *spira* «витое», «вьющееся»: вихревое движение вселенной, очевидное в период солнцеворота).

На протяжении всей своей жизни он занимался земледельческим трудом и пастушеством. Не оставил он любимых занятий, почитаемых священными, и после возведения в сан епископа.¹⁸ Спиридон помогает земледельцам на жатве, а при виде их нужды одаривает золотом, для чего превращает в драгоценный металл змею. Змея — хранительница богатства недр земли (золото, клады) и сил земли. К Спиридону дню приурочена выпечка обрядовых хлебов в форме змеи (халы). На старославянском «хала» — змея, витушка, вьюнишка, извилистость. Можно вспомнить одну из обрядовых игр на масленицу (весенний новый год), когда дра-

116

лись лаптями (плетенками). Так же, как змея являлась хтоническим существом, так и плетеные обувь, соломенные половики и коврики являлись символами земли. Ударяя друг друга лаптями, люди демонстрировали признание своей социальной общности через землю.

Зимний солнцеворот нуждался в особом вычислении и в прежние времена фиксировался с наивысшей точностью. Это связано с тем, что именно от этого дня исчислялись сроки весеннего равноденствия и летнего солнцестояния (Петр-поворот — 12/25 июня). В силу особой космической активности со Спиридоновым днем связывался целый комплекс гаданий и предсказаний о судьбах будущего года, включенных впоследствии в святочные гадания. Широко и повсеместно распространены приуроченные к Спиридону дню обычаи совершать крестные ходы на поля, реки, озера и пруды, колодцы, ручьи, к другим водным источникам для их освящения и молитв об изобилии земных плодов.

Таким образом, если год — это мир в его циклической свернутости, то Спиридонов день — это кол мира, источник будущего года и его магический центр-начало. В этот период, когда Природа пребывала в мертвенном состоянии, а обнаженная земля словно замирала под белым саваном снегов, единственной живой связью с миром, которую ощущал человек, была связь с небом, космосом. Примечательно, что образ коляды присутствует только в период зимнего солнцестояния и весеннего равноденствия, т. е. характерен для обозначения начала года. Кол это и орудие убийства. Всякое творение с позиций архаической онтологии начинается с убийства (смерти). Зимнее время — время космической смерти — наиболее адекватно для символики убийства-гибели старого мира ради его обновления. В некоторых колядах, исполняемых ряжеными, содержались страшные угрозы скупым хозяевам:

На новый год Осиновый гроб, Кол да могилу, Ободрану кобылу.¹⁹

Утром с первыми лучами солнца возили в санях «Коляду» в образе девушки, одетой в белую рубаху. В некоторых районах России коляду представлял деревянный идол с разъяренным выражением лица, отражавшим буйство космических стихий.

Весь масштаб новогодних торжеств раскрывался на Святки. Символика православного Рождества Господа-Христа явилась наиболее адекватной земледельческим представлениям о рождении в эту пору нового Мира-Года.

Рождество Мира: Святки

117

Полного размаха празднование периода зимнего солнцестояния и рождения нового космического года достигает на Святки. Установленное православной церковью Рождество Господне отмечается 25 декабря/7 января. К этому дню в итоге и оказалось приурочено празднование святочных торжеств. Празднование начиналось с торжественного ужина — поминального стола, организуемого в рождественский сочельник (вечер 24 декабря), и продолжалось до Крещения (6/19 января). Между ними 1/13 января отмечается день Василия Кесарийского. Святочный период отмечается как переходный и обозначается в святочных колядованиях особым символом — мостом:

По этому мосту Шли три братца: Первой-то братец — Рождество Христово, Второй-то братец — Крещение Господне, Третий-то братец — Василий Кссарийский... У хозяина в дому Велись бы ребятки, Велись бы телятки, Велись бы ягнятки, Велись бы жеребятки, Велись бы поросятки, Велись бы козлятки, Велись бы цыплятки, Велись бы утятки!²⁰

Связь со Спиридоновым днем подчеркивается всем разнообразием рождественского обрядового

комплекса и огненной (солнечной) символикой. Срок от Спиридонова дня до Рождества отмечен магической цифрой 12: со Спиридона обычно откладывают по полну, и к Рождеству набирается 12 поленьев, из которых и затапливают печь на «святой вечер».²¹ К святочному торжеству приурочено также зажигание костров — обычно в центре деревни или посреди деревенской улицы: в навечерие Рождества Христова, в канун Нового года и на Крещение (это называлось «Христа греть» — Тамбовская губерния). На рождественский сочельник тщательно вымывали избы (выскребали стены, полы и потолки, полы натирали можжевельником и т. п.) и ходили в баню. К вечеру все одевались в чистые одежды. Весь мир, в том числе и крестьянский, подлежал обновлению.

118

Празднование начиналось с поминовения предков за вечерней трапезой в канун Рождества. «Поминовение усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных обрядовых празднеств... До появления первой звезды не едят ничего, а затем садятся за стол. Торжественная трапеза в этот день одновременно является обедом и ужином. Одно из неизменных блюд этой трапезы — кутья. Иногда и сам праздник назывался кутьей».²² Первая звезда — критическая точка суток накануне наступления самой длинной ночи, лучшее время для установления связи с иным миром, миром предков. Рождение нового начинается с поклонения (поминовения) прошлому, установления с прошлым мистической связи. Для вечерней трапезы готовятся каши из круп и основное ритуальное блюдо кутья из пшена и ячменя (или других круп) — кутья сочельницкая.²³ Пища была постной, и сама сочельницкая трапеза была скромна, хотя и обильна, и называлась «постной» кутьей. Даже мучные блюда (из перемолотого зерна) составляли исключение, использовались только «цельные» продукты. Кроме кутьи подавались лук, капуста, квас.²⁴ Идея цельности в рождественский сочельник доминировала, ибо с ней связывались достаток, полнота, благополучие и плодovitость. С этой же идеей связано и изготовление на Рождество мясных блюд из цельных тушек: поросенка, напигованных тушек птицы, чаще всего утки и курицы.

Насыщение составляет важную особенность новогодних торжеств. С Рождества до Крещения ели не просто много, а наедались «от пуза». Только в Крещение вновь возвращались к постной пище. Сытость в пору начала года гарантировала сытость и достаток в течение всего года. Вместе с тем, «употребление в пищу было не просто актом насыщения: ритуальная еда представляла собой акт приобщения себя, и не только себя, но и всей своей семьи и всех объектов своего хозяйства, к тем силам и тем способностям, которые приписывались съедаемым животным».²⁵ Все мясные блюда, подаваемые к новогоднему столу, изготавливались из животных, обладающих, по поверьям, особыми магическими качествами.

Непосредственно с этим связана и выпечка на Рождество Христово из белого и черного теста фигурок разных животных (коровы, овцы, козы), просто фигурок с четырьмя ножками («козули», «коровки»). Их расставляли на столах, ставили на окна, оставляли в сенях и давали в корм скоту (для приплода), отправляли знакомым, использовали для одаривания колядующих... Они, таким образом, служили атрибутами продуцирующего обряда и одновременно оберегом и в этом качестве часто сохранялись до будущего года или следующего праздника.²⁶

119

Никаких ограничений в пище на Рождество не существовало, поэтому рождественская и новогодняя трапеза получила в народе название «жирной кутьи». И, конечно же, празднование Рождества сопровождается обрядовым выпеканием хлебов — символов восходящего Мира-Года. Отмечая период зимнего солнцестояния, время господства Мрака и Тьмы, олицетворяющих Хаос, и рождество Господа и Года, с образами которых одинаково связывают рождение Мира, человеческий коллектив мобилизует все свои усилия для возвращения света и возобновления космического (сезонного) круга жизни. Обозначая открытость космической вертикали и пребывание Вселенной в напряженном ожидании становления Мира, люди встречают Рождество массовыми катаниями с гор. Как элемент праздничного ритуала, логика спуска-подъема обозначает идею перехода (переходного состояния Вселенной) от этапа «опускания» к «подъему» и символизирует проницаемость миров (верх-низ) по космической вертикали. Стихийное буйство отмечено в эту пору противоборством стихий: активизации сил Хаоса противостоят силы небесной святости.

Противоборствующие силы переплетаются во вселенском вихре, выбрасывающем свободные энергии в мир, заряженный на обновление. Их отношения упорядочиваются праздничными ритуалами.

На протяжении всего священного времени (Святки) следует исполнение ритуальных песен —

магических заклинаний (колядок), которые свидетельствовали о причастности человека к Космосу. Их цель — пробудить человеческую активность и энергию, подключив ее к космическим энергиям, зарядив ими и, одновременно, влияя на них в нужном для человека направлении. Вторжение Хаоса символически обозначается бесчинством ряженных, которые приобретают обличье образов иного мира (антимира). Внешний облик ряженных и их поведение исходит из принципа «наоборот», нарушающего все нормы. Они одеты в вывернутые мехом наружу шубы и полушубки и облачены в маски животных (волк, лиса, медведь, бык, козел и т. п.), иногда маски заменяются чернением лица. Хулиганство и глумления воспроизводят агрессивность и разрушительность активизированной подземной стихии. Расхаживая по дворам, ряженные стремятся преодолеть порог дома, т. е. нарушить магическую защитную границу, требуют подарков. Действия ряженных сопровождаются исполнением колядок с характерными мотивами прихода «издалека», с преодолением водной преграды, нередко по калиновому мосту (с того света), и содержат страшные угрозы хозяевам в случае их скупости. Все должно свидетельствовать о том, что они — агенты подземного

120

мира, агрессивного, неукротимого, который нельзя одолеть, но от которого можно и нужно энергично защищаться. Ряженных одаривают, отдавая должное шюдотворящим способностям Хаоса, и сразу же выгоняют, иногда выталкивая силой, что означало активную защиту от агрессивной нечисти.

Группе ряженных противостоит другая группа, одетая в праздничные одежды: молодежь, как правило добрачного возраста, и дети. Их действия ритуально организованы и также сопровождаются колядованием. Однако содержание песен-коляд этой группы принципиально отличается от коляд ряженных. Основные мотивы здесь — восхваление и возвеличение хозяев, величания их боярами и князьями, восхищение их красотой и здоровьем и т. п. В благодарность за эти божьи дары хозяев призывают расплатиться гостинцами. Исполнение колядок сопровождается массовым дарением подарков и благодарностями хозяев колядующим. В их лице выказывается почтение верхнему миру, воздается должное плодоносящим силам природы и ожидается ее ответная щедрость в новом сезоне.

Хождения детей по дворам сопровождаются разбрасыванием зерен с припевками-колядами (обряд «обсевания») с целью перевести негативные энергии Хаоса в положительную энергию плодородия («Сею-посеваю ярой пшеницей, овсом, гречихой на телят, на ягнят и на всех крестьян»). Другая группа молодежи, взяв косы и грабли, отправляется на соседние улицы или по деревням с песнями, как во время сенокоса. В некоторых случаях известно таскание с собой плуга и ритуальное вспахивание снега.

Ходил Илья На Василья, Носит плугу Дротяную... Сюда махне, Туда махне — Жито расте... Роди, боже, Житу, пшеницу.²⁷

Особая активность детей и неженатой молодежи в святочных ритуалах свидетельствует о наибольшей их близости и соответствии тому состоянию, в котором пребывает мир, не вступивший в пору созревания и плодovitости.

Зимний период от Рождества до Крещения сопровождается гаданиями: в бурлении стихии пробуждается стремление обнаружить намеки на будущее развитие, увидеть признаки будущего, угадать его. Рождественская и крещенская мантика преимущественно свя-

121

зана с женским наитием и традиционным представлением о судьбе, которой подвержена женщина в силу своей особой связи с началом земли и нижнего мира. Поэтому наиболее разработанный круг магических ритуалов в гадании связан с представлением о женской судьбе (с замужеством, богатством, детьми, качествами будущей свекрови и т. п.).

Однако существовали и универсальные гадания, связанные с погодными приметами. Например: «звездное небо на Рождество — к обилию грибов и ягод», «ясные и теплые вечера на Святки — к хорошему урожаю зерновых» и т. п.

Православные праздники наложили вполне определенный отпечаток на празднование Святков. Как бы разворачиваясь с Рождества, они постепенно затихали к Крещению, которым мир упорядочивался окончательно. С Крещения крестьянский мир вступал в пору подготовки к февральским свадьбам.

С колом да с маслицем

Следующий крупный праздник, относящийся к разряду основных праздников годового цикла, — знаменитая Масленица. Космическая природа Масленицы соответствует ее месту в астрономическом календаре. Она приурочена ко дню весеннего равноденствия (9/22 марта).

Примечательно, что при отсутствии весной церковного эквивалента языческой Масленицы она вошла в православный календарь в качестве самостоятельного праздника. Это связано со значением, которое имеет этот временной период для земледельческого календаря, связывающего с окончанием зимы и кануном весны время начала сельскохозяйственного сезона, а в некоторых случаях и начало нового года. Христианской церкви не удалось добиться того, чтобы приурочить ее празднование к тому или иному значимому церковному празднику (даже ко Христовой Пасхе, Воскресению). В связи с Великим постом, охватывающим шесть недель перед Воскресением Христовым, празднование Масленицы было перенесено на полторы недели назад, на последнюю неделю февраля. Но и по сей день Масленица отмечается в качестве самостоятельного праздника. Одновременно масленичные торжества отмечают прощание с зимой, воздавая должное ее значению в годичном цикле.

Ночь к этому времени почти равна дню, свет и тьма уравниваются, но восходящее движение мира уже очевидно: холод и мрак отступают, увеличивается свет и предчувствие тепла. Мир, 122

еще скованный ледяным панцирем, словно вызревает, наливается силой, земля ожидает обнажения и освобождения. Уравнение света и тьмы соответствует представлению об установлении связи Неба (мужского начала) и Земли (женского начала). Известна откровенная эротическая подоплека масленичных песен, игр, плясок и прочих коллективных действий: непристойные шутки, поцелуи и обнимания. Веселый пьяный разгул в течение недели сопровождается катаниями с гор, на тройках. Санные катания с гор актуализируют идею взаимного перехода и проницаемости вертикальных миров. Особую роль на Масленицу играют катания девушек на донцах прялок обнаженным телом. Менструальная подоснова этого архаического ритуала очевидна: мистическая связь женщины с землей обозначается, таким образом, во имя будущего плодородия. Насыщение земли, которая «кровь любит», является своеобразным жертвоприношением. Об особом значении этого ритуала свидетельствует и его мантическая (предсказательная) функция. Кто дальше проедет — у того «лен уродится длиннее», гласило поверье.

Новогодняя символика Масленицы воспроизводится характером праздничного стола. Широкая Масленица — это дни разгула и обильных угощений. Святки и Масленица — два срока в году, когда было принято наедаться до объедения. В Масленицу свободно ходили друг к другу и угощались и званные, и незванные. К новогодним ритуалам можно отнести и масленичные колядования. Однако объектом внимания здесь является не верхний, а нижний мир, мир земли: солнце уже демонстрировало свою нарастающую активность, теперь же ожидалась ответная реакция земли, которую и стремились всем миром «умаслить».

Идея Масленицы соответствует логике взбивания, отсюда та же, что и на Святки, символика «кола» (насилия), символа начала (зачатия). Результат взбивания — жир, сметана или масло. Именно этот мотив присутствует во множестве масленичных колядований с пожеланиями хозяевам:

...Коровы-те дойны, Сметаны-те толсты; Сметану-то снимают, Ложки ломают, За окошко бросают...

В отличие от Святков для Масленицы характерно использование на праздничном столе блюд из молотого зерна (муки), изготавливаемой тем же способом «взбивания» колом («пестом»). «Вымученное» зерно, т. е. подвергнутое человеческой обработке, свиде-

123

тельствует о широком социально-хозяйственном значении этого праздника. К Масленице также приурочены массовые хождения взрослых и детей по избам с ритуальным выпрашиванием блинов и сладостей (колядованием) — побуждение Неба и Земли ко взаимным дарам. Блины, вареники, калачи, оладьи, печеные яйца, пироги и караваи, другие хлебные изделия украшались плетенками из теста. Переплетение в языческой символике, как известно, означало взаимопереход вертикальных и горизонтальных миров, сезонов годового цикла и всего того, что воплощает принцип «единства противоположностей».

Тот же принцип господствует в масленичных ряжениях: мотив переодевания в празднование Масленицы в большей степени основан на половой тематике, где мужчина становился женщиной и наоборот. Бросается в глаза и социальная подоплека масленичной символики: переодевания в нищенствующих бродяг (богатые-бедные) в цыган (свои-чужие), представителей антимира, которые не сеют, не пашут, не живут на одном месте, промышляют воровством и т. п. Социальная и антропологическая подоплека Масленицы более очевидна, чем у Святков, где природно-биологическая и астральная тематика явно преобладала. Поэтому в меньшей степени по

сравнению с рождественскими праздниками здесь представлена животная символика (облачение в шкуры животных).

К масленичным обрядам относятся ритуальные избивания приезжих гостей лаптями (плетенками). Ложный, пародийный характер избивания характеризует подключение гостя к жизни малого крестьянского мира, его своего рода посвящение в таинство жизни крестьянского локуса, приобщение к миру.

В понедельник масленичной недели была принята встреча Масленицы, олицетворявшей пробуждающиеся силы Природы, в которых нуждалась земля. Ее обычно изготавливали из соломы и представляли в виде чучела, облаченного в женскую одежду, с распущенной косой, завитой лентами (символ девичества и плодородия). За этим следовало величание Масленицы, катание с ней в масленичном поезде на запряженных гуськом лошадях с ряжеными. Верхом сажали одетых в изодранное рубище мужчин, обмазанных сажей, увешанных коровьими колокольчиками, украшенных вениками и метлами (символами очищения, обновления мира). В сани рядом с Масленицей сажали женщину, которая на прядильном станке крутила масло. Праздничное действо было наполнено и другими аналогичными несуровыми, символизирующими проникновение в Мир хаотического начала. С Масленицей носились в течение всей недели или после торжественной встречи ее выставляли на самом высоком месте, чаще всего на горе, с которой каталась молодежь и

124

где она величественно пребывала в течение всего праздника до воскресенья.

Особый ритуал был посвящен проводам Масленицы. В прощенное воскресенье Масленицу всенародно выносили из деревни под всеобщий шум и улюлюканье, под плач и смех, вой и пение.²⁸ На заранее отведенном месте чучело раздирали, кусочки одежды и ленточек девушки разбирали себе, а сама Масленица торжественно сжигалась с исполнением ритуальных песен и величанием ее плутовкой и обманщицей. Сожженные останки чучела и пепел разбрасывались по полю (на озимях). Вместе с Масленицей сжигались и разбрасывались остатки несъеденных блинов, которые перед этим обмазывались сажей (солнце-семя, погруженное в землю). Силы плодородия в результате обряда сожжения женоподобного существа (Масленицы) и разбрасывания ритуальных семян (блинов) возвращалась земле для возрождения в природной растительности, съедобных и полезных сельскохозяйственных растениях. После проводов Масленицы на отдельных кострах сжигалась и пришедшая в негодность в течение зимы домашняя утварь: соломенные половики и коврики и подобный хлам. Его уничтожение символизировало очищение, обновление, избавление от накопившихся в течение прошедшего цикла отрицательных энергий.

Разбрасывание по посевам частей Масленицы «должно было обеспечить озимым успешный рост. В этом и состоял истинный смысл обряда. Имея в виду, что все интересы крестьянина сосредоточены на земле, что от урожая зависела вся его жизнь, такое объяснение масленицы становится вероятным».²⁹ С ритуальным удобрением земли, вероятно, связана и логика умасления (Масленицы), своего рода обещание земле как можно менее болезненно для нее производить вспашку и должным образом заботиться о ней в продолжение земледельческого сезона.

В Центральной России (Калужская губерния), кроме общедеревенской Масленицы, масленичные куклы делались в каждом доме, их закрепляли на коньках крыш, а в воскресенье снимали и сжигали в печах, разбрасывая пепел по всему двору, в том числе и по скотному. Семейные обряды, таким образом, в «свернутом» виде повторяют обряды общины. Если основная кукла должна была обеспечить урожай зерновых на полевых наделах, то семейный обряд должен был обеспечить процветание семьи, рост огородных культур и плодovitость домашнего скота.

С Масленицы начиналась пора активной подготовки к встрече весны и земледельческим работам.'

125

Воскресение мира: Пасха и пасхальные праздники

К весеннему равноденствию была приурочена и важнейший из православных праздников — праздник Воскресения Христова (Пасха). Пасха отмечается вслед за весенним равноденствием после первого полнолуния в ближайшее воскресенье, в разное время приходящееся на период с конца марта по конец апреля по старому стилю (22 марта/4 апреля — 22 апреля/5 мая). Символ Воскресения Христова, пробуждения от смерти, наиболее соответствует символике весеннего расцвета.

В сознании крестьян Пасха оказалась приурочена к первому цветению, пробуждению растительности, начинающемуся появлением зеленой травы и цветением вербы. Последнее

воскресенье перед Пасхой носит название «вербное воскресенье». Пушистые цветы вербы, как и все цветы, имеют солярную символику, их связь с активизацией солнца и жизненными силами Природы была несомненной для земледельца. Сюда можно добавить уподобление в православной традиции Христа образу солнца³⁰. Таким образом, в пробуждении растительности человек наблюдал новый этап сакральной связи Земли и Неба, насыщения Земли высшими (божественными) силами и воплощения их в растительности. Мотив восприятия и передачи этих сил составляет основу магических ритуалов праздника Пасхи. Цветущие веточки вербы срывают, освящают в церкви, приносят в дом. Существовал обычай слегка ударять друг друга вербными прутьями, что означало выражение симпатии и пожелание благополучия и добра. Веточками вербы также ударяли скот, прогоняя его в поле на первый выпас.

С образом цветения связан мифический мотив развертывания мира, символом которого является пасхальное яйцо. Яйцо являет собой образ свернутого мира, «мировое яйцо», в котором закодировано рождение и Воскресение жизни и мира, начало и символ всякого становления и развития. Крашение яиц — магическое наделение их жизнеплодящей силой. Кроме мировой символики, яйцо представляло собой образ увеличенного зерна, символа роста и плодородия. Этот аспект подчеркивался путем раскраски яиц в красный и желтый цвета (цвет зерна-золота-солнца), даваемые луковой шелухой.

Для Пасхи характерны те же масленичные ритуалы: качание на качелях (верх-низ), обход дворов с исполнением песен и пасхальных поздравлений с требованием даров (вызывание щедрости людей, побуждающей щедрость земли), с заклинанием урожая и приплода скота. Выпеченные из теста кресты — та же плетенка.

126

Вполне естественно, что в отличие от языческой Масленицы Пасха более строга и более организована. К Воскресению Христову относится обычай христосоваться с покойниками — ходить на кладбище и оставлять на могилах родственников пасхальную трапезу (яйца, хлеб, пиво). Радость Воскресения Бога пробуждает надежду на ту же судьбу мертвых, их участие в делах мира и помощь земле в произрастании растительности. В субботу пасхальной недели, на Радунницу, принято всеобщее посещение кладбищ и общение с мертвыми. На их помощь рассчитывали и в ритуалах последнего дня пасхальной недели — Красной горки, дня выбора невест, сватовства и свадеб, песен и хороводов. Среди ритуальных песен этой поры выделяются выюнишные песни: их ярко выраженная древесная символика (кипарис, выюн) создает образ цветущего растения (дерева), оплетающего беседку с молодыми, над которыми роятся пчелы и поют соловьи. Символы цветения, роста и изобилия — господствующие на Пасху.

Праздник Вознесения — один из так называемых «кочующих» праздников пасхального цикла, происходящий на 40-й день после Пасхи, — знаменовал собой начало нового цикла активности космической вертикали и опасность проникновения темных сил. Празднование Вознесения приобретало еще более выраженный аграрный (растительно-земледельческий) характер. Ритуальное печение на Вознесение лесенок из теста символизировало рост растений (вознесение к небу). В продолжение всего дня в своих домах и на улице крестьяне ритуально имитировали различные сельскохозяйственные работы. Придание христианскому празднику подчеркнуто аграрного характера весьма показательно. В этот день для обе-регания полей и огородов взрослые мужики-хозяева или пожилые женщины совершали троекратный ритуальный объезд своих земельных наделов (опахивание), иногда верхом на кочергах, сопровождаемый специальными приговорами. В отдельных районах то же действо совершали незамужние девушки, одетые в исподние рубахи с распущенными волосами и верхом на помеле. Очерченный таким образом магический круг представлял собой надежную защиту от проникновения подземных сил зла.

Зеленые святки

Семицкая неделя — седьмая неделя по Пасхе — была наиболее сакральна. Она включала в себя четверг (Семика), Субботу (родительскую) и Воскресенье — Троицу. Троицкая неделя называлась еще и Русальной неделей. В период расцвета зелени, наступающе-

127

го тепла и туманов («выюн над водой») на Семика русалки выходят на берег. Силы русалок плодородны, они — воплощение влаги, мистических сил подземного мира. «Где они бегали и резвились, там трава растет гуще и зеленее, там и хлеб родится обильнее».³¹ Но в них, так же как и во всех представителях подземной стихии, скрываются разрушительные силы. Любая встреча с русалками может навлечь беду на неосторожного путника. Принимая человеческое (девичье) обличье, они способны завлекать парней и губить их, защекодав до смерти. Поэтому в четверг

Русальной недели необходимо правильно встретить русалок и проводить их туда, где они перестают быть опасными и должны приносить пользу в течение всего будущего сезона (в лес, на поле или назад в воду).

Один из обрядов проводов русалки описан следующим образом. Самая красивая девушка избиралась русалкой и выходила в белой рубахе с распущенными волосами, с помелом (ветвью, поленом) через плечо. Всей толпой ее провожали до поля, толпящиеся вокруг дети (мальчики и девочки) подбегали и хватали ее за руки или за рубаху с криками: «Русалка, русалка, пощечки меня». Та хватала и щекотала того, кого поймают. Так они доходили до поля, где русалка скрывалась в зеленях. Вслед за этим здесь же в поле разводили костры. Вода (русалка) символически встречалась с огнем. Эта встреча и составляла основу обряда проводов и представляла собой залог будущего плодородия земли.

Иногда русалками наряжались несколько незамужних девушек. Они надевали белые одежды, головы украшали зелеными венками и попарно шествовали к полю. В отдельных местностях русалку изображала одна девушка, одетая в белую рубаху, с распущенными волосами, верхом на кочерге или с помелом. Ее провожали до поля или леса, где она должна была скрыться от провожающих. Иногда русалка изображалась в виде куклы, которую помещали в символический гроб, а затем сбрасывали в яму или расщелину или же символический гроб с куклой русалки топили.

Троица — последний (50-й) день пасхального цикла. Здесь христианское «Пущал Господь Святой Дух по всей земле» интерпретируется как весеннее пробуждение жизни: «Скоро Троица — земля травой покроется», «Троицей зеленый сад откроется». Накануне Троицы топились ритуальные бани, причем в этот день впервые парились свежими березовыми вениками. Символика обновления здесь более чем прозрачна.

Центральный персонаж Троицы — березовое деревце. На Троицу вся деревня превращалась в зеленый березовый сад. Деревца березы ставили возле дверей избы, под окнами и во дворах.

Березовые

128

веточки втыкались в щели изгородей, дверных и оконных проемов, ими украшалась изба изнутри. К Троице приурочен один из самых лирических русских обрядов — обряд завивания березок. Он сопровождается плетением венков из березовых веток и хороводами с песнями вокруг березок. Посещение могил умерших родственников с причитаниями связано как с культом рода, так и с культом земли, которой умершие сородичи принадлежат и через которую могут помочь урожаю. Святой дух, дух жизни, таким образом, оказывается связанным с культом умерших предков и пробуждающейся природы.

Силы земли и плодородия, воплощенные в березовых ветвях и молоденьких деревцах, есть не что иное как силы (души) предков. Их помощь земле в ежегодном расцвете и плодоношении казалась очевидной. Стремление людей окружить себя зелеными ветками, означало их приобщение к этим животворящим силам. Поминовение предков через культ земли и растительности превращалось в один из основных ритуальных компонентов Троицы. Березки пребывали в деревне в течение трех дней (с родительской субботы до Духова дня): «Троица три дня строится». Затем ветви и деревца сжигались в печи, а зола разбрасывалась по огородам и подмешивалась в корм скоту.

Как правило, на Троицу одну самую красивую березку украшали и торжественно вносили в деревню. Этот праздник считался в числе самых больших в году и назывался «Зеленые святки». Зеленые святки — это одно из наиболее распространенных названий и Троицкой (Русальной, Семицкой) недели, включая последующий понедельник (Духов день, когда земля именинница) и вторник (когда отмечают именины воды). Образ растения, тянущегося от земли к небу, дал основание интерпретации Троицы как встречи-единения трех миров: неба, земли и воды.

Березка покрывается зеленой листвой раньше других деревьев. С этим ее свойством связано представление о наделении березы особой силой роста. Как сила молока концентрируется в масле (сливках), так и сила берез концентрируется в верхушке и ветвях. Для улавливания и восприятия этой силы, а затем для передачи ее земле служил обряд завивания березок. В обряде принимали участие исключительно девушки. После обеда девушки меняли свой наряд, на головы надевали свежие березовые венки, переплетенные лентами и цветами, и в таком уборе шли в лес завивать березку. Завивание начиналось с зарубки одной из березок и заключалось в скручивании зеленых концов веток в кольца типа венцов. Силы дерева, таким образом, накапливались в венцах и циркулировали по замкнутому кругу. Венцы украшались лентами и цветами, и

129

деревце становилось похожим на девушку. Березка, представлявшаяся девушкой, и девушка, представлявшаяся березкой, означали демонстрацию акта породнения с Природой.

В Сибири концы березовых веточек перевязывались травой (это называлось «делать косы») или связывались макушки разных берез (образуя нечто вроде арок). Наклонение ветвей означало передачу сил березы земле, переливание их в колос. Отсюда символика наклонения спелого колоса в троицких песнях, сопровождавших обряд завивания:

А и густо-густо на березе листье, Ой ли, ой люли, на березе листье, Гуще нету того во ржи, пшеницы, Господа, бояре, мужики крестьяне! Не могу стояти, колоса держати, Буен колос клонит... Буен — налитой силой.

Вслед за этим следовала совместная трапеза под березой, сопровождаемая завиванием венков и кумлением. Обряды кумле-ний сопровождались изготовлением кукушки — чаще всего березовой ветки (сучка), одетой в белый сарафан. Кукушек сажали на ветви берез, превращая их в свидетельниц обряда кумления. Кум-ления совершались посредством поцелуев девушек через венки или женский платок и сопровождались обменом подарками и платками.

Иногда троицкий праздник совершался в самой деревне; в этом случае березка срубалась, совершался акт совместного внесения деревца в деревню и его установки, а затем следовали обрядовые процедуры и хороводные игры.

И в лесном, и в деревенском варианте обряда березку заламывали (губили), что означало ее избрание-выделение среди других деревьев. Срубание березки символизировало овладение силами Природы: демонстрация насилия — единственный способ проявления человеческой силы как того, что означало связь человека с окружающим его миром, его жизнеспособность.

Одновременно это символ равновесия и единения: обычно люди ходят в лес, а в образе березки лес приходит к людям. Так же, как и срезание веток, плетение из них венков или украшение ими домов символизировало перенесение сил Природы на людей (общество) и на плоды их труда.

Мы завьем веночки На годы добрые, На жито густое,

130

На ячень колосистый, На овес росистый, На гречиху черную, На капусту белую.

Только после ритуального завивания березки или ее внесения в деревню к девушкам могли подключаться парни. Затем следовали игровые и хороводные танцы, песни и игры любовного содержания, гуляния до утра. На следующий день — в понедельник, в Духов день, когда земля была именинницей, — происходило расплетание венков и проводы березки.

В некоторых случаях завивание березки приходилось на Семик. В этом случае березка стояла завитой до Троицы, а на Троицу ее выносили в рожь («Троицыно шествие») и вокруг разбрасывали куски яичницы и целые яйца. Силы природы, таким образом, переносились и передавались полю.

Другая форма уничтожения березки — ее потопление. С деревца снимали одежды, цветы и венки бросали в воду (в реку, озеро, пруд или ключ), обеспечивая влагу на лето.

Некоторые деревца оставляли «завитым» в течение одной-двух недель, как правило, до яичного заговения в первое воскресенье после Троицкой недели. По ним гадали: если концы веток не засохнут к этому времени, значит, желание сбудется.

После Троицы все внимание обращалось к земле и воде (именинникам): это время затопления или сожжения венков, березок или ветвей, венков. Похоронные обряды сопровождаются молитвами о дожде, воспоминаниями о русалках (та же влага).

Эта пора года, когда витальные силы березы передаются земле, называлась березозол, березень. Можно предположить связь этих обрядов с сожжениями ранней эпохи подсечно-огневой системы земледелия.

В этом случае обряды похорон-затоплений можно расценить как культурное воспроизводство удобряющих свойств растительности (гниение) и золы (сожжение). В вечном круговороте Природы совершается обмен жизненными силами и восстановление природного равновесия и функций плодоношения. Образ русалки с зелеными волосами (реже с черными), качающейся на ветвях, то же воплощение витальных сил, которые надо замкнуть на землю (похоронить, потопить) — опять же образ круга, ритуально воспроизводимый троицкими хороводами.

Кукушка это, вероятно, семантический заменитель русалки. Сами девушки при кумлениях обретали образ русалок. Их дружба, таким образом, представлялась спаянной мистическими, неземными силами (силой вод и растительных энергий).

131

В Костромской губернии проводы русалки замещаются обрядом проводов Костромы, который исполняется пожилыми женщинами (на заговенье перед первым постом) со словами:

...Не покинула при нужди ты меня, При нужди при старости...

Русалочья сила — это женское здоровье, столь необходимое в пожилом возрасте.

В Рязанской губернии совершаются хороводы вокруг нескольких кукол-русалок, затем их раздирают и разбрасывают по полю — тот же мотив перенесения русальих (водных) сил из воды в поля.

К троицким играм относится игра «водить колосок» (Владимирская губерния): молодежь становится в пары, взявшись за руки. Одна из пар поднимает на руки 12-летнюю девочку и передает с рук на руки от одной пары к другой. Последняя пара относит девочку в поле, где та срывает горсть колосьев, бегом приносит их к церкви и возле нее разбрасывает. Все это совершается под красивые песни с призывом урожая.

Девочка-«колосок» и Кострома (костер) — огонь — символы жизни, тепла, энергии.

Пошел колос на ниву, На белую пшеницу!

Русалка-кукушка-кострома, таким образом, становятся семантическими заместителями, каждый из которых является символом жизненных сил и цветения.

Весна красная

Несмотря на завершение масленичных торжеств и Великий пост происходит встреча весны, астрономическое начало которой приурочено ко дню весеннего равноденствия 9/22 марта. С этим днем связано ожидание прилета грачей (12-19 марта). Это и время появления первых проталин.³²

Празднование начала весны было приурочено в разных районах к Евдокии (1/14 марта; на Авдотью «все подземные ключи закипают», «на Евдокию погоже, все лето пригоже»), или ко дню Сорока мучеников («Сороки» — 9/22 марта), или, чаще всего, к Благовещению (25 марта/7 апреля). «Птичья» тема была актуальна для начала марта. Начало весны связывали с прилетом птиц (грачей): 4/17 марта — Герасим-грачевник: «Грач на горе — весна на горе». Тема птиц была характерна и для Благовещения. Святой дух, изображаемый в виде голубя, — предвестник явления миру

132

Христа — оказался тождествен идее прилета благовестников весны — птиц, предшествующих явлению весеннего тепла.

Но настоящий разгул птичьей мантики происходил в день Сороков (9/22 марта). Журавль, скворец и жаворонок появляются в это время к теплу, зяблик — к стуже. «Грач на проталинку, скворец — на прогалинку». Полагали, что птицы приносят весну. А для того, чтобы вызвать прилет птиц, их надо изобразить, имитировать. В этот день пекли из пресного (чаще ржаного) теста фигурки птиц с растопыренными в полете крыльями — так называемых «жаворонков» или «куликов».

Выпеченных птиц обычно давали детям. С ними ребяташки забирались на какое-либо возвышенное место, на деревья или сажали «птичек» на забор, на повети, на стенки овинов, крыши сараев и там оставляли.

«Жаворонков» вешали на лозы, ракиты, дубы и яблони, на плетни в садах. Клали на землю, на проталины, возносили на холмы и курганы, которые к этому времени обнажались от снега.

Относили на «зада», к гумнам, ригам, в поле. «Куликов» привязывали нитями к шестам и выставляли их на огородах и в поле. Ветер раскачивал шесты, и создавалось впечатление полета птиц. Всеми этими ритуалами обеспечивалась связь неба с землей.

Иногда в печенье закладывали льняное или конопляное семечко. В этом случае семантика ритуала была связана с будущим урожаем льна или конопли. Печенье носили по деревне, а потом высоко поднимали на палках (чтобы лен рос так же высоко) или разламывали (отламывали голову, чтобы и лен «головастый» был), иногда съедали, что означало причащение воздушной стихии (птице) и земной (семени).

Летел кулик Из-за моря, Принес кулик Девять замков. «Кулик, кулик, Замыкай зиму, Замыкай зиму, Отпирай весну — Теплое лето.

Такого рода песни пелись детьми или молодыми людьми, которые сидели на крышах домов, на холмах или на других возвышенных местах в разных концах деревни, переключаясь друг с другом. Весну не встречали, а «кликали», т. е. «заклинали», вызывали с помощью заклятий. Не исключалась возможность того, что зима будет вечной, а весна так и не наступит. Для предотвращения тако-

133

го бедствия весну призывали: таким образом человек ощущал себя участником ежегодного космогонического процесса.

Приход весны означал конец зимних работ в помещениях и начало работ на пашне:

А мы весну ждали, Ключки допрядали. Мужички, мужички, Точите сошнички, Скоро пашенку пахать...³³

Благовещение (25 марта/7 апреля) — день особой важности, в который строго запрещались всякие работы и человек должен был целиком посвящать себя ритуальному служению. К этому дню относится предание о том, что кукушка лишилась гнезда, потому что свила его в Благовещение. В этот день «птица гнезда не вьет, девушка косы не заплетает». Огни жгли в избах всю ночь, идея преемственности времени отражала идею перехода. В Благовещение было запрещено надевать новую одежду, а в старой прыгали через костры (благовещенский огонь — очистительный огонь

особой силы).

Благовещенские колядования имели различные названия: Коляда, Виноградье (на Севере), Овсень (в Центральной России и в Поволжье).

«Виноградье», Овсень — символы плодородия, растительности, обилия и довольства. Виноградье — символ, частый в любовной лирике («виноградье красно-зеленое мое» — обобщенный образ плода). В отличие от зимнего Коляды, носителя ургийного начала, Виноградье и Овсень — растительные тонические образы. Их происхождение явно более позднего характера, чем архаического Коляды. Важно замечание В. Проппа, который отметил, что тексты овсеньевых песен сложились в Московской, Тверской, Рязанской губ., по-видимому, к XV в. Таким образом, Овсень и Виноградье — это тоническая интерпретация ургийного Коляды.

С образом Коляды (кола) связан образ плуга. Известен обычай на Благовещение кликать (заклинать) «плугу» (плуг). Плуг носили во время колядования подобно такому же обряду на Святки, когда плуг носили во время новогодней процессии колядования и подражали пахоте и посеву. Дети бегали группами и, забегая в передний угол, бросали там горсть зерен (овса, пшеницы, ржи и др.) с припевками типа:

Сею-вею посеваю, С новым годом поздравляю, Со скотом, с животом, С малыми детушками...

134

Или:

На счастье, на здоровье,

На новое лето,

Роди, Боже,

Жито, пшеницу

И всякую пашнищу.³⁴

С весной разворачивается подготовка к полевым работам, а с ней ожидается активизация мужского начала. Отсюда преобладание мужских персонажей земледельческого календаря. В продолжение всего весеннего периода Небо (мужское начало) пребывает в непосредственной связи с землей. Его активность — залог будущего плодоношения земли.

30 марта/12 апреля — Иоанн Лествичник. «Слово о лествице» Иоанна Синайского, превратившееся в символ небесного восхождения, свидетельствует об открытости космической вертикали. По поверью, на Иоанна домовая просыпается от зимней спячки. Семейный мир обретает целостность и самодостаточность. В это время происходит печение лесенок из теста — символов роста и устремленности к небу будущего урожая.

3/16 апреля — на Никиту — просыпается водяной.

На Федула (5/18 апреля) одними из первых среди насекомых оживают божьи коровки. Внимание к ним подчеркивает идею связи неба с землей («Улети на небо, принеси нам хлеба...»), основания всякого плодоношения, заклинания будущего урожая (магия плодородия).

На Евтихия (6/19 апреля) если день тихий (небо чистое) — будет хороший урожай яровых.

10/23 апреля на Руфа «рушится» дорога, снег сходит и земля превращается в непроходимую жижу: земля насыщается влагой.

11/24 апреля — Антип-половод. «Коли на Антипа воды (реки) не вскрылись — лето плохим будет».

13/26 апреля — Василий Парийский — землю парит. «Парить» (пара — идея двоения) значит соединяться, оплодотворяться, наливаться влагой: земля обретает способности плодотворения. На Василия медведь выходит из берлоги.

16/29 апреля — Ирина-урви берега — половодье, воды выходят из берегов.

С апреля Природа оживает. Связь Неба и Земли обретает многочисленных посредников, порождаемых землей. Появляется трава, пробуждаются растения и насекомые, активизируются животные. Вместе с землей пробуждаются покоящиеся в ней мертвые. На Зосиму-пчельника (17/30 апреля) вывозили пчел на пасеки. «Рой

135

родится — Зосима и Савватий веселится». На Федора (20 апреля/ 3 мая) «покойники тоскуют по земле». К Федорову дню приурочено почитание родителей на кладбищах. 22 апреля/5 мая — на Луку — высаживали лук.

23 апреля/6 мая — Егорьев (Юрьев) день. Святой Георгий на белом коне объезжает землю и поражает нечистую силу. Это день окончательного торжества весны и первого выгона скота в поле. Егорий — покровитель скота, охраняющий его от диких зверей. На Егория принято печение фигурок животных («козули», «коровки») и их поедание, символизирующие общность судеб человека и животного. С этого дня начинается сев яровых. К егорьевским обрядам относится

исполнение хороводов с символикой магического круга («где хоровод ходит, там жито родит»). В этот день в канун сева исполняются орнаментальные хороводы — защитная магическая символика, в отличие от игровых и танцевальных, связанных с солярным культом и обрядовым эротизмом. Распространены также крестные ходы вокруг полей, вдоль деревенской околицы и вокруг дворов с хоругвями и иконами для защиты от враждебных сил, преследуемых св. Георгием. К началу мая в средней полосе сев в разгаре. Лошадь разделяет с человеком его труды. 1/14 мая — Еремей-запрягальник: «коли на Еремея погоже — уборка хлеба пригоже».

Далее следуют женские святые — покровители домашнего хозяйства.

3/16 мая — Марфа-молочница. Коровы сыты, молока вдосталь.

5/18 мая — Арина-рассадница — посадка капусты.

6/19 мая — Иов-горошник, огуречник, росенник; «большая роса — к урожаю огурцов».

9/22 мая — Никола вешний (Мокрый) — окончательное утверждение тепла. На Севере Руси — начало сева яровых.

15/28 мая — Пахом. На Пахома тепло — все лето теплое.

На Мокия (11/24 мая) если сыро, все лето будет мокро. Праздник «Обновление Царьграда» — опасность града.

На Федота (18/31 мая) коли дуб перед ясенем лист пустит — к сухому лету. «На дубу макушка с опушкой, будешь мерить овес кадушкой».

20 мая/2 июня — Фалалей-огуречник. Посадка огурцов.

21 мая/3 июня — Константин и Елена. Ранний посев льна, а также гречихи, ячменя и поздней пшеницы.

28 мая/10 июня — Евтихий. День тихий — к урожаю.

29 мая/11 июня — Федосея-колосяница. Яровые идут в колос. 1/13 июня — Еремей-распрягальник. Конец сева.

5/17 июня — Митрофан-навозник. Вывоз навоза на поля.

136

12/25 июня — Петр-поворот. После Кириллова дня (10/23 июня — солнцестояние) солнце поворачивает на зиму, месяц идет на прибыль, а лето на жару. Выпадают большие росы. Начало купального периода, завершающегося Иваном Купалой. В это время происходит активизация всех сил, питаемых Хаосом, не только целительных и способствующих плодородию, но и темных, демонических.

13/26 июня — Акулина-задери хвосты. Много мух и оводов, скот задирает хвосты, защищаясь от мошкар.

23 июня/6 июля — Аграфена Купальница. Начало купальского периода.

Петр-поворот: на росстани года

Лето на переломе, на распутье. С образом перекрестка — «росстани» — связана идея перехода в иной мир, переходного состояния мира. Оказавшись на росстани, богатырь оказывается на распутье судьбы: жизнь делает поворот, предначертанный судьбой. Именно на росстани он встречается чудесный «бел-горюч» («сер-горюч») камень Алатырь, на котором видит высеченную надпись. Под этим камнем сказочный герой обнаруживает отверстие в земле, доступ в иной мир, «подземное царство».

С образом камня связана и символика середины года. Летний солнцеворот приходится на Петров день, т. е. связан с именем апостола Петра (*Петр* — греч. «камень»). Петр — первый из двенадцати избранных учеников Иисуса, которому учитель говорит: «Ты Петр, и на сем камне я создам церковь мою, и врата ада не одолеют ее» (Матф. 16:18-19). По преданию, в его распоряжении находились ключи от рая, а сам он был пастырем возлюбленных агнцев христовых. Но Петр оказывается связан не только с небесным миром, но и миром вод. До призвания Христом и наречения Петром он жил под именем Симона в Капернауме, где занимался рыболовством (Мк. 1:21, 29). Там его и встретил Христос, предложив стать ловцом человеческих душ. Жизненный путь Петра, таким образом, оказывается пронизан космической символикой и отмечен вихревым движением космической вертикали: из мира вод через земные (жизненные) перипетии к небесному царству.

С именем Петра связаны многочисленные истории, имеющие символическое значение. Будучи первым из учеников Христа, Петр трижды отрекается от своего Учителя и трижды возвращается в веру. Всю жизнь он проводит в неустанных странствиях, многократно подвергается тяжелейшим испытаниям и оказывается перед лицом смерти, но всякий раз при помощи высших сил творит

137

чудеса праведности и с честью выходит из испытаний, сохраняя жизнь. Уже в завершении своего жизненного пути в Риме он оказывается вовлечен в состязание с языческим (самаритянским) магом Симоном, которого можно рассматривать как собственное его, Петра, отражение (его прежнее имя — Симон и сам он в прошлом, как и Симон-маг, был связан с подземным миром, миром вод). Одержав

победу в этом состязании и посрамив Симона, Петр продемонстрировал не только торжество христианства над язычеством, но и победу над самим собой. Живя в Риме, Петр посвящает свою жизнь проповеди праведности перед женщинами (завершающий этап жизни Петра можно назвать женским), которых он стремится избавить от порочной жизни — если необходимо, то и ценой безбрачия. Этим он вызвал ненависть римских властей. Последний поворот в судьбе Петра был связан с явлением ему Христа: собираясь покинуть озлобленный против него Рим, уже за городом он встречает Христа, который сообщает ему, что направляется в Рим, «чтобы быть снова распяту». После этих слов Петр возвращается в Рим, где его немедленно приговаривают к распятию. Не желая кошунственного уподобления смерти Христа, Петр просит распять его головой вниз.

С Петрова дня год идет вниз, солнце на снижение, а день на убыль («солнце на зиму — лето на жары»). Напряжение этой поры достигает предела, наступает время жатвы, сбора урожая, более двух месяцев напряженного труда, а вслед за этим — время подводить итоги года: торжествовать победу как вознаграждение праведного труда в течение года или раскаиваться за лень и безделье. Конец года — наступление холодов и сырости — женское время. Год завершается, а мир сворачивается, ограничиваясь потребностями и интересами крестьянской семьи и дома, хозяйство в котором всецело лежит на женской части семьи.

Как и в случае с зимним солнцестоянием, отмеченным символикой крещения, которым завершались новогодние празднества, торжества в честь летнего солнцестояния также отмечены образом Крещения. Празднование этого события приурочивается ко дню Иоанна Крестителя. Обряд крещения, связанный с погружением в воду, оказался адекватен ритуальным языческим летним купаниям[^] и огненной небесной символике.

Петр-поворот и Иван Креститель превращаются в персонифицированные воплощения этого летнего периода. Преобладание небесной символики в дне Петра-поворота позволило народному сознанию в качестве компенсации насытить водной символикой образ Ивана Крестителя. Таким образом он превращается в Ивана Купало (Купайло).

138

В этот период лето находится «в разгаре», сутки отличаются самым продолжительным световым днем. Это время созревания хлебов, кульминация года, расцвет жизненных сил природы. Летние «жары» и некоторый перерыв в сельскохозяйственных работах требуют ритуальной активности.

К летнему солнцевороту приурочен особо богатый круг представлений. Активность солнца и обильное выпадение рос символизируют открытость друг другу небесного мира и мира вод, мистическую встречу солнца с водой. Это настоящий гимн огню и воде. Их «встреча» и взаимосвязь в языческом праздновании подчеркивает символику небесного и подземного. Следствие этой связи — цветение природы, буйство растительности, пик плодоносящих способностей земли. Земля «поспевает», наливается силой, передавая эту силу в колос и другую растительность. В этот период активизируются все силы, питаемые хаосом, не только целительные, связанные с плодородием, но и inferнальные (адские), темные, демонические. В ночь на Ивана Купала весь мир проникается чудесными способностями: деревья переходят с места на место, животные, деревья и травы беседуют друг с другом.

Именно с этим днем связывалось цветение папоротника, растения, не вписывающегося в традиционные представления о растительной жизни и потому наделяемого мистическими способностями.

Мифологема о цветке как символе солнца, извергающего плодоносящее семя, посредством которого растение размножается, заставляла ожидать цветения папоротника. Однако видеть его никому не удавалось. Отсюда легенда о том, что цветение это происходит ночью и продолжается одно мгновение вместе с выбрасыванием семени. Увидеть цветение папоротника в эту ночь — высший дар, равноценный приобщению к великой тайне бытия и потому приносящий счастье. В эту ночь земля могла одарить своих праведников и другими благами: она зажигала огоньки над кладами, которые было дано видеть только избранным. Особыми силами оказывались пропитаны в эти дни и травы. Сбор лекарственных растений предполагался именно в ночь на Ивана Купала.

Накануне Купала все окрестные леса и рощи наполнялись собирателями трав самого разного назначения. Лечебные травы, собранные в эту ночь, относились в церковь, освящались и хранились в доме в качестве оберегов и использовались в течение года при болезнях: человек всеми способами стремится приобщиться к силе земли.

Молодые люди использовали травы для гаданий, они укладывали их в изголовье постелей, «завечая» судьбу. Всякий сон в эту

139

ночь был «вещим». Сила трав пробуждается с наговорами, что доступно знахарям (ведунам).

Сбор трав велся тайно, так как иначе силу трав можно «отговорить» наветом.³³ Целебной считалась даже роса. По утру проводили скатертью по травам и затем выжимали ткань. Росой промывали раны, она помогала от прыщей, от глазных болезней (использовалась для промывания глаз).

В этот день собирались и ядовитые травы на «пагубу», травы для «наговоров», а также для «потворений» (возбуждения половой силы).

«Ведьмины заломы» (заломы колосьев, совершаемые ведьмой по особым правилам, навлекали беду на человека, съевшего хлеб из зерен на «заломанных» колосьях) в эту ночь считались наиболее страшными.

Приобщению к чудесным силам, пронизывающим природу в эту пору, посвящены праздничные ритуалы купальского периода, во многом схожие с ритуалами зимнего солнцеворота. Вертикальная перспектива обозначается пусканием горящих колес с гор в воду, качанием на качелях и возжиганием костров, через которые прыгали, очищаясь. Эротическая подоплека выражена здесь еще более ярко, чем в зимний период. Образ летящего сверху огня воспроизводит символику соития Неба и Земли, служащую образцом поведения для молодых людей. Сюда же относятся ритуальные обливания грязью и водой, ныряния в воду и пускание венков по воде, любовные песни и ночные костры, собирание трав и гадания на суженого. Антропоморфными символами купальского периода является близнецная пара Иван да Марья, связанная с культом любви и плодородия. Любовь между братом и сестрой, переросшая в физическую любовь между ними вопреки древнему запрету на кровосмесительные связи, завершилась наказанием нарушителей. Они были превращены в цветок. Трагическая судьба обоих персонажей в древнем предании усилила мотив жертвенности: во имя любви они пожертвовали своей жизнью, чтобы хотя бы в образе цветка остаться навеки вместе.

Канун колошения хлебов актуализирует тематику плодородия:

...В нашем жите Сам Бог ходит! В нашем жите Ядро с ведро! <...> Ядро с ведро, Колос с бревно!...

140

Ритуальное обливание водой с грязью завершается общими купаниями и любовными играми. В купальской сексуальной свободе мы встречаемся со следами архаических оргий, коренящихся в магии плодородия.

С плодородием и «завечанием» будущего урожая связаны обряды сожжения деревца, специально сохранявшегося с троицко-семицких праздников (березки), или чучела. Иногда они трижды обносились вокруг села и лишь затем сжигались. В некоторых районах на Украине центральными символами выступают деревце и ветка вербы, украшенная цветами, вокруг которой водятся девичьи хороводы («огороды»). Парни стремятся проникнуть за магический круг, девушки защищают его, пока, наконец, парням не удастся проникнуть в «огород» и овладеть деревцем. Его раздирают или сжигают, а пепел и все оставшееся разбрасывают по земле.

В Белоруссии несколько молодых березок срубаются и устанавливаются в круг, образуя искусственную рощу, в середине которой разжигают огонь. Растительный круг с пламенем в центре — очевидный магический символ, связанный с плодородием земли и посвящением будущей жатве.

В некоторых районах распространен обряд потопления или сожжения куклы Ивана.

Изготавливают ее из связок веток или деревца с растопыренными сучьями (руки и ноги). Нередко деревце одевается и украшается как девушка (Мария, Марина), под которую сажали другую куклу (дитя). После угощений, песен и хороводов с кострами шли купаться. Деревце потопляли или сжигали, предварительно разодрав, причем каждая девушка брала себе по кусочку и относила на огород (чтобы огурцы родились).

К наиболее архаичным относятся обряды похорон Костромы и Ярилы, распространенные в средней полосе России.

Кострома — «костер», «пламя» (метлица, плевел) — это мохнатая верхушка колосьев и некоторых трав. Колос, таким образом, это пламенеющее растение в самую пору созревания, т. е. обладающее наивысшей силой. Огонь и пламя символизируют максимальную концентрацию природных сил. Кострому топили или хоронили в поле. Смысл потопления и захоронения сходен. В одном случае это жертва воде, нужной для урожая, в другом — жертва земле для возобновления урожая. Похороны Костромы — передача жизненных, плодоносных сил солнца земле в пору поспевания урожая.³⁶

То же ритуальное значение олицетворения, средоточия природных сил и солнечной энергии имели похороны Ярилы, представляющие собой торжественное шествие фарсового характера. Гроб с чучелом Ярилы (иногда чучело несли на досках) выносили

141

к воде или оврагу и топили или сбрасывали в овраг (закапывали в землю).

Похороны Ярилы проводились в Русальную неделю или на Ивана Купало, символизируя то же погружение солнца (огня, костра и т. п.) в землю, что и погружение хлебного злака, обладающего

солнечной, т. е. плодоносной, житнетворной символикой (ко-стер-кострома). Кострому, как правило, представлял наряженный в женские одежды сноп. Позже она представлялась девушкой, которую несли на досках к реке или пруду: здесь ее пробуждали, поднимали за руки и купали, а вслед за ней все бросались в воду. В этом двуязычии культуры можно усмотреть переходный этап от поклонения безликой природной силе к антропоморфному божеству (В.Я. Пропп), а можно обнаружить стремление соединить мир природы и мир человека в единый круговой «поток жизни».

В Муромской и Владимирской губерниях обряд представлен в более архаичном варианте. Соломенное чучело Костромы приносилось к воде, здесь молодежь делилась на две группы — одна изображала фигуры перед Костромой, а другая стремилась неожиданно атаковать и захватить куклу. Обе стороны вступали в борьбу, и так продолжалось до тех пор, пока не удавалось захватить куклу, которую тут же все раздевали, раздирали, топтали и бросали в воду. Все это со смехом, улюлюканьем, криками и нарочитыми причитаниями.

В Херсонской губернии был записан не менее интересный и, по всей видимости, еще более архаичный обряд: народ собирался в круг, затем мальчик и девочка, изображая Кострубоньку, начинали палками расковыривать землю (вспахивание), потом разгребали пальцами (боронование), затем изображали, как Кострубонька сеет, косит, вяжет, возит, молотит, веет, мелет — все под обрядовые песни. Акт труда уподобляется родам (плодоношению), за которым наступает смерть. Пара изображает семью, чей труд уподобляется плодоношению. Кострубонька это одновременно пахарь и семя, проходящие все фазы развития внутри круга-мира (Всемирный круг — Мировое яйцо). Потом Кострубонька умирает, дети плачут, мальчика, изображающего его, берут за руки и за ноги и относят в ров. Мертвый Кострубонька — это солома, потерявшая семя-пламя-жизнь. Перед нами едва ли не первопредок, культ которого сопряжен с основными земледельческими знаниями и ритуально отмечен последовательным чередованием всех видов работ. Одновременно это некое олицетворение универсальной крестьянствующей семьи — крестьянского мира (мужское-женское начала). Смерть Кострубоньки наступает после завершения работ и принесения плодов, т. е. выполнения основного назначения человека (и расте-

142
ния) при жизни. Идея кругооборота мира включает и человека, который представляет себя в образах растительного мира и космоса (пламя), оставаясь при этом человеком (антропокосмизм). К обрядам плодородия купальского периода относятся и изгнания ведьмы с поля, иногда напоминающие крестные ходы вокруг колосющихся полей.

Особый социальный характер имел купальский костер. Огонь для него добывался трением. Отсюда очистительный характер купальского огня. Этот обновленный огонь считался самым сильным, поскольку добывался в самом длинном дне в году. На этом костре сжигались одежды больных родственников в надежде на «сожжение» их болезней, перепрыгивание через его огонь избавляло от «очарования» (околдованности или «сглаза»). Пары, перепрыгивающие через купальский костер, держась за руки, и вместе входящие в воду, считались скрепленными сильнейшими узами.

Общие купания с песнями и умывания утренней росой продолжаются в течение всего купальского периода. Они сопровождаются ритуальными обливаниями водой и грязью, совместными играми и гуляниями в лесах и банях. Человек набирается сил перед самой тяжелой трудовой порой. Празднество затихало после Петра и Павла (29 июня/12 июля) — это та грань, за которой лето вступает в свои права, начинается сенокос и подготовка к жатве. Петр и Павел «жару прибавил», «на час день убавил», «с Петрова дня красное лето — зеленый покос». Наступает время активной варки пива. Начинают опадать первые желтые листья. Лето заканчивается.

У околицы мира

После Купало с началом жатвы праздники возобновляются и носят целиком аграрный характер. Это время напряженного труда: до начала зимы отдыха не будет. Световой день идет на убыль, и весь мир возвращается в свернутое состояние. Жатва — пора высшего напряжения, время растраты физических сил, возвращения их земле. Созревание урожая и лесных плодов — показатель расцвета жизненных сил земли и одновременно свидетельство предстоящего осеннего упадка. Тяжелым трудом человек словно участвует в противоборстве Света и Тьмы, цветущей Жизни и неизбежной Смерти.

Приход осени отмечался в августе, но ее признаки отслеживались уже с июля. Переход к зиме ритуально и обрядово растянут, дифференцирован по отдельным дням. Семейная тематика со временем вытесняет общественную — и приобретает преимуществен-

но хозяйственный характер: сначала праздник урожая (праздник всей общины), затем хождения в гости (сужение общения до круга близких и знакомых), а к концу осени окончательное сужение обрядового круга до уровня семьи и дома.

Многие из примет июля уже связаны с ожиданием осени и видами на урожай. Июль — сенозарник, страдник. Уже с первых чисел июля начинались покосы трав. «Кузьма и Демьян (1/14 июля) пришли — на покос пошли». «Макрида (19 июля/1 августа) мокра и осень мокра».

А вскоре начиналась жатва: 8/21 июля Прокопий-жнец (Казанская). Коли черника поспела, то и рожь поспела. В этом случае на Прокопия зажинается рожь. Жатву стремились завершить к Ильин-дню (20 июля/2 августа), когда обычно начинались дожди. «Придет Илья — принесет гнилья». «До Ильина дня в сене пуд меду, после Ильина дня — пуд навозу». С образом грозových дождей связана символика Ильи-пророка-громовержца, уничтожающего нечистую силу. В случае дождей в Ильин-день будет хорош урожай следующего года. На Илью начинается жатва на севере («Илья жниво зачинает, лето кончает»). А на юге и в средней полосе на Илью уже пекут первые колоба из нового урожая. «На Ильин день до обеда — лето, после обеда — осень». К Илье приурочивалось окончание лета: «Юрий весну начинает, Илья лето кончает».

Начало жатвы называлось «зажинки». Первый сноп — «зажи-ночный» — не шел в стог, его торжественно вносили в избу и ставили в красном углу под образа, украшая венками из цветов и колосьев. С наступлением обмолота первым обмолачивали «зажи-ночный» сноп, но его зерна не смешивали с остальными, а относили в церковь для освящения и мешали с зерном, остающимся для посева. Зажиночный сноп представлял собой символические «первые» колосья, в которых сконцентрирована наивысшая сила земли. В них же воплощены и нерастраченные еще силы людей, накопленные в купальский период и освященные купальскими кострами.

При окончании жатвы оставляли малый пучок несжатых колосьев (на бороду Илье, Николе, Волосу). Борода — земная растительность, уподобленная растительности на теле. Обряд завивания бороды, исполняемый большухой, производился следующим образом: из нескольких колосьев делался венок по солнышку. Завивание производилось не голой рукой, а с «прихваткой», т. е. через полу рубахи: «Вот тебе, Илья, борода, на лето уроди нам ржи и овса». Затем колосья надламывали и пригибали метелками к земле — к урожаю в будущем году. Иногда колосья, не вырывая, закапывали в землю: дополнительный обряд воздаяния земле за ее плоды (символ жизненного круга).³⁷

Последний сноп назывался «пожиночным» — его наряжали, обвивали красной лентой и затем также устанавливали в красном углу под образами, где он стоял обычно до Покрова дня, когда солома торжественно скармливалась скоту, а зерна сохранялись до будущего урожая или до посева. В последнем случае зерна смешивались с посевными семенами — обряд обеспечивал процветание всей семьи, дома, урожая и животных.

Окончание лета в разных районах страны исчисляется, как правило, с Ильина дня до Успения св. Анны (25 июля/7 августа), когда разворачивалась подготовка к севу озимых.

1/14 августа — проводы лета на Первый Спас (Медовый). «С Первого Спаса холодные росы». Ласточки улетают. Пасечники выламывают соты из ульев. Еще в разгаре жатва, но уже пора думать о будущем: начинается сев озимой ржи. На Второй (Яблочный) Спас (6/19 августа) пора срывать яблоки. Иногда засев озими начинается со Второго Спаса. Погода заметно портится. В Лаврентьев день (10/23 августа) после тяжелого трудового дня ходят смотреть воду: коли вода тиха и не волнуется — осень и зима обещают быть теплыми и спокойными, без метели.

15/28 августа на Успение — Третий Спас. Пospели брусника, калина, налилась сизым соком ежевика, поспели лесные орехи, зацвел вереск. Осень вступает в свои права. Желтеют листья березы, осыпавшей свои «сережки». Лес начинает парить прелью опавшей листвы. На Успение жатва обычно завершалась. К этому дню, как правило, был приурочен и обряд завивания бороды Илье (Николе, Волосу). Это начало молодого бабьего лета. В этот день крестьяне относят хлеб из нового урожая для освящения в церковь и устраивают общинные «складчины» («успенщины»). На Успение помещики устраивали угощения своим крестьянам.

Начатый со Второго Спаса, посев озимых завершается на Фро-ла (Флор и Лавр — 18/31 августа), когда праздновался «лошадиный праздник», пора отдыха лошадей-тружеников.

Едва завершился посев под озими, наступает время уборки льна и овса. 23 августа/5 сентября св. Луппа «овес морозом лупит» (первые заморозки). На Евтихия (24 августа/6 сентября) коли «день тихий, лен не обсыпется». Созревший лен уже нужно убирать. На Наталью-овсяницу (26 августа/8

сентября) косят овсы. Описывая обычаи Шенкурского и Волынского краев, Н.В. Гоголь писал: «После ржи, пшеницы и ячменя жатва заключается овсом, по большей части около Натальи Овсяницы (св. Адрияна и Наталии, 26 августа). Тогда жнецы несут снопы овса, сопровождая шествие свое песнями. Этот сноп ставят в сутки, т. е. в главный угол под образ. Потом садятся хозяин и хозяйка с сотрудниками за стол, на котором глав-

145

ное кушанье — дежень, т. е. толокно, замешанное тогда же на кислом молоке или на воде...»³⁸ Пора уборки урожая — время социального единения, общественных «помочей». Помощь оказывалась малосемейным соседям, не способным своими силами справиться с уборкой хлебов. Совместная работа сопровождалась сытными угощениями, служившими олицетворением радости коллективного труда.

8/21 сентября — Рождество Богородицы. Время приближения к осеннему равноденствию. Ощущение «порогового» состояния времени воплощается в обряде обновления огня: в домах гасят и вновь зажигают огонь. К Рождеству, как правило, приурочены «Оспожинки» — праздник собранного урожая. Всей деревней к нему варят общее пиво. Окончание жатвы и празднуется в течение недели всей общиной. Но празднование не сопровождается разгульными играми, мир находится в состоянии напряжения — время заручиться социальной поддержкой близкого круга друзей и родственников: хождения в гости.

На Феодору (11/24 сентября) птицы в дорогу собираются. Птицы, олицетворение жизни, посылаемой небом, оставляют землю, отправляясь в рай.

14/27 сентября — Воздвижение. «Воздвижение кафтан с плеч сдвигает, тулуп надевает».

Нашествие змей: змеи (воплощение жизненных сил земли) уходят зимовать в ирий (тот же рай).

Активизируется нечисть. В домах принято плотно запирать все двери, входы и выходы.

Актуализируется тема границ, защиты от надвигающихся сил Холода и Мрака. Люди берегут тепло.

Идет сворачивание всех сельскохозяйственных работ, складирование инвентаря. С Воздвижения начинаются капустники: рубка женщинами капусты, перерастающая в женские посиделки.

На Никиту-репореца (15/28 сентября) женщины пропадают в огородах, а мужчины приступают к стрижке овец.

19 сентября/2 октября — Зосима. Начало сворачивания пчелиных работ. Убирают ульи в омшаники. Начинается «пчелиная де-вятина», завершающаяся 27 сентября/10 октября на Савватия.

24 сентября/7 октября на Феклу-заревницу начинаются замо-лотки, крестьянский мир суживается до масштабов семьи. Но скорлупа семейной самодостаточности и замкнутости трескается уже на Покрова (1/14 октября), открывающего октябрьский свадебный сезон (октябрь-свадебник).

«Покров покрывает избы теплом». Приходят первые морозы. Становится актуальным обустройство гнезда: затыкание щелей, конопачение пазов и промазывание рам для сбережения тепла. Наступление женского времени: пробуждение женской активности в канун свадебного сезона: «Батюшка Покров,

146

покрой землю снежком, а меня женишком». На Харитона (5/18 октября — Харитоны-первые холстины) женщины начинают ткать холсты.

14/27 октября — день Параскевы Пятницы — покровительницы женских работ и судьбы. Она воспроизводит облик языческой Мокоши. Покровительствует всем чтящим и соблюдающим старые обычаи. В этот день существует запрет на все работы, иначе явится безобразная простоволосая женщина, вымазанная в грязи и в лохмотьях (признаки антимира), и накажет провинившихся. Она же — «грязниха» и «порошиха»: погода слякотная и порошит холодный ветер. С этого дня начинается трепка льна в холодную пору. Активизация женского начала ассоциируется с приходом сил Хаоса, вторжением иного мира и обозначена целой серией осенне-зимних женских праздников: Введение во Храм Богородицы, Варвара, Зачатия св. Анны, св. Катерина (гадания), Анна и Анастасия (покровительницы беременных).

22 октября/4 ноября — Казанская Богоматерь. Возвращение мужчин с отхожих промыслов, празднование три дня.

На Козьму и Демьяна (Кузьминки — 1/14 ноября) обычно заморозки. «Козьма, Демьян с мостом» (мостит, т. е. покрывает льдом реки). Окончательный приход зимы. Ритуальное прощание с осенью включает в себя обряд сжигания чучела Козьмы-Демьяна и Кузьминские посиделки с эротическими играми и поцелуями. Другим временем прощания с осенью был Филиппов день —

14/27 ноября (сразу по окончании филипповского поста). Воспроизводство того же обряда сжигания соломенного чучела: «провода Филиппа». Ритуальный обход дворов.

На Введение 21 ноября/4 декабря — введенские оттепели («Введенье ломает леденье»). Именно в эту пору заметно непрекращающееся противоборство холода и тепла, света и тьмы.

26 ноября/9 декабря — Георгий (Егорий, Юрий) осенний — змеоборец, мистически связанный с животным миром. Очередная пора активизации нечистой силы, вырывающейся из закровов Земли. Волки жмутся к деревне. Змеи — именинницы, собираются в стаи, потому в эту пору опасно ходить в лес. Вода в это время вещая, поэтому на Егория ходили к колодцу слушать воду: коли вода тиха, зима будет тихою, коли звучит — жди выюг.

На Николу зимнего (6/19 декабря) напряженное состояние, в котором пребывает мир, становится еще большим. Остается меньше недели до дня зимнего солнцестояния (Спиридона-солнцеворота). Земля словно стремится навстречу Небу, на Николу обычны оттепели: «Козьма, Демьян с мостом, Никола с гвоздем». «Коли на Михаила закует, на Николу раскует».

147

Мир приближается к исходной точке своего цикла. В противоборстве противоположных стихий рождается новый Год и новый Мир.

Годовой круг является лишь отражением модели всеобщего космического круга, объединяющего все живые существа в единый цикл жизни. С образом сакрального круга, символизирующего полноту и завершенность, самодостаточную целостность, связаны и представления об общественном целом. Характер архаической социальности раскрывается в абсолютно преобладающем в условиях традиционного общества типе крестьянской локальности. В сельской (деревенской, земельной) общине, локализованной в пространстве уже в силу земледельческого характера общественного производства, находит последовательное воплощения идея единства законов общества и природы, Крестьянская социальность вполне выражается метафорой «крестьянский мир».

ГЛАВА 4

КРЕСТЬЯНСКИЙ МИР:

локальная традиция и традиционная социальность

Двухсотлетняя татарщина и трехсотлетнее крепостничество могли быть перенесены народом только благодаря тому, что и в татарщине и в крепостничестве он мог сохранить неприкосновенным свой земледельческий тип <...>, цельность своего земледельческого быта и, главное, земледельческого мирозерцания...

И община наша только потому, как говорится, устояла и только до тех пор, прибавим мы, устоит, покуда членов ее соединяет однородность земледельческого труда, однородность надежд, планов, волнений, забот, однородность семейных и общественных обязанностей.

Я вовсе не хочу сказать, что однородность эта обязательна была и есть для характеров, дарований, умов, нервов.

Напротив, над однородностью труда и вытекающего из него мирозерцания — ум, талант, сила, дарование имели полный простор, но проявлялись-то они в одном и том же деле, хотя и различно...

Г.И. Успенский. Власть земли. 1882

...Долго ли, коротко ли сражались — Иван-царевич победил змея о двенадцати головах, разрезал его туловище и на правой стороне нашел сундук: в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, в яйце — семечко.

Взял он семечко, зажег и поднес к хрустальной горе — гора скоро растаяла. Иван-царевич вывел оттуда царевну и привез ее к отцу.

Хрустальная гора¹

Принцип «вещь в вещи», который наглядно представлен нами в эпиграфе к этой главе, характеризует особенность традиционного восприятия Мира как сложной системы взаимосвязанных структурированных элементов, включающих человека (общество и культуру) и природу (животный и растительный мир, минералы и т. п.) в единый Космос. В народной сказке герой находит семечко, которое оказывается вложенным в яйцо, яйцо в утку, утка в зайца, а заяц помещен в сундук: семя (растительное) оказывается чудесным образом соединено с птицей и животным и связано с сунду-

149

ком, изделием человека и элементом человеческой культуры. Уже в этом перечне мы сталкиваемся с элементарным структурированием мира, своего рода суждением о мире как Целом. Все элементы этого Целого должны быть наделены общими принципами системной организации, подчинены общим законам существования. Все они являются в определенном смысле центрами Мира, равны и тождественны самим себе и друг другу и Миру в целом. Все они наделены общими с человеком и обществом чертами: разумностью (рациональностью, законосообразностью), самодостаточностью, иерархичностью внутренней структуры. Каждый из этих элементов являет собой самостоятельный мир, и, подобно миру человеческому, все они именуются царствами. В то же время, все они взаимосвязаны, объединены в нерасчленимый социально-природный

континуум, всякое нарушение которого воспринималось как нарушение божественной данности мира. Все они включены в мировую космическую иерархию, высшее положение в которой вслед за человеком занимали животные и растительные царства, объединенные общностью законов и форм жизнотворения и жизнестояния. Познание мира в такой его интерпретации для человека заключено и в самопознании. Постигание сущности жизни в ее различных формах — источник развития культуры.

Человек и природа

Самой большой тайной человеческого существования была великая тайна жизни. С поклонением жизни связаны все религиозные учения и культовые ритуалы. Постигание сущности жизни начинается через осмысление проявлений витальных сил как своего рода энергии существования. Постоянная потребность человека в добывании средств, обеспечивающих физическое выживание, предопределяет осознание им непосредственной связи с окружающим миром природы. Вся Вселенная представляется человеку опутанной таинственной паутиной жизнью, жизненных сил и энергий, взаимосвязанных и взаимопроникающих.

Единство и взаимосвязанность различных форм жизни находят отражение в образах мира как всеобщего круга: Космического яйца, вселенской мироколицы и т. п. В образах мира как единого космического тела человек мог выразить свое представление о единстве и целостности Мира, взаимосвязанности и взаимозависимости всех его элементов. Само существование в этом космическом мироощущении воспринимается как своего рода обмен жизненными силами, постоянная подпитка чужими жизненными энергиями.

150

В такой трактовке, собственно, и заключается существо магических обрядов, где сила того или иного объекта абстрагируется от самого объекта и становится предметом овладения. Формируются представления о том, что для охоты, например, необходимо не столько хорошо уметь стрелять из лука или метать копье, сколько знать заклинание, способное подвести животное под копье или стрелу, т. е. овладеть его силами. Успешность охоты на животное гарантируется вступлением с ним в союз, а через него — со всем его родом, породнением с ним (поскольку другого союза, кроме родственного, ранняя архаика не знает). Для успешного земледелия необходимо вступить в союз с землей.

И в том, и в другом случае человек выступает как сторона нуждающаяся, зависимая. В первом случае он принимает на себя покровительство животного, во втором — земли. В первом случае он превращается в сына животного, помещая в тело тотема дух своего предка, во втором становится сыном земли. Обозначая родство с животным, человек принимает его облик, уподобляется ему, украшает себя шкурой тотемного животного, амулетами с его когтями или зубами и т. п. Через части этого животного он осознает свою принадлежность к его миру и ощущает преемственность в себе его сил. Посредством этих магических предметов человек вбирает в себя силу определенного животного, а через нее — и других животных. Так же ведет себя и земледelec: уходя на чужбину, он берет с собой частицу родной земли, в голод он ест землю, надеясь, что она даст ему силы; во время болезни и при усталости ложится на землю, и минуты отдыха убеждают его в том, что это земля передала ему свои силы.

Переход к земледельческой цивилизации расширяет архаическую картину мира и представление человека о его собственном положении в нем, что отражается в культурной (медиальной) ориентации относительно структуры мира и самого себя. Земледелие отодвигает на задний план культ кровного родства, выдвигая на первый план культ земли: на смену космическому антропоцентризму (антропокосмизму) приходит геоцентризм. Осмысление человеком своего единства с животным и растительным миром отныне обретает земную основу, связь человека с миром воспринимается через общность жизненных сил, порожденных Матерью-землей. В социальных представлениях признание всеобщей связи через землю имеет своим следствием возникновение невиданного прежде идеала общечеловечности, общности людей, связанных единой земной судьбой.

Земледелие расширяет связь человека с окружающим его миром через посредство труда. Физические усилия как мера труда

151

превращаются в самостоятельный объект почитания. Культ силы обуславливается представлением о ее служении земле. Физическая сила чтима во все времена. В охотничьих коллективах составной ее частью являются ловкость, быстрота реакции и движения, меткость в стрельбе и тому подобные качества, необходимые охотнику и следопыту. Эти качества охотник черпает из убиваемых и поедаемых им животных, силы которых он перенимает в обмен на свои.

В земледельческих коллективах воплощением богоданности становится физическая сила как воплощение силы земли: ее олицетворением может служить неподвижное дерево (например, дуб),

корнями связанное с землей. Символом богатырства на Руси является образ Ильи Муромца, неподвижно просидевшего сиднем «тридцать лет и три года» и сумевшего накопить огромную силу, переданную ему землей.² Посредниками в передаче этой силы не случайно становятся странники, «калики перехожие», самым своим бродячим образом жизни служившие медиальным символом связующего звена между крестьянскими мирами и родной землей (срединным миром), знавшие ее нужды и чаяния.³ Поэтому после своего чудесного исцеления Илья, обретший богатырскую силу, целиком посвящает себя служению земле, превращаясь в ее ратая (пахаря) и защитника.

Труд пахаря требует смиренного служения земле, здесь не нужны охотничья ловкость, хитрость, резкий бросок; земледелие не удовлетворяется внезапной удачей или случайным везением. Оно требует регулярного и методического деятельного участия в сезонной жизни земли и растений. Разведение домашних животных требует от человека учета их физиологических особенностей, приравнивания к характеру и темпераменту каждого из них. Рациональной деятельности человека здесь предшествует и затем непрерывно ее сопровождает системный учет природных закономерностей. Социальной организации здесь предшествует учет возможностей полноценного земледельческого труда как условия жизненного существования каждой отдельной группы людей.

Самодостаточность — основная характеристика малых крестьянских миров. Формированию первичных локальных сельских обществ предшествовало освоение земель, их расчистка и распашка отдельными семьями или группами семей. Взаимная поддержка и взаимопомощь при освоении земельных участков нередко приводили к совместному поселению по соседству нескольких семей, со временем трансформировавшемуся в деревенский (преобладающий) тип расселения.

Именно занятие земледельческим трудом обуславливает складывание более высокого типа социальности нежели первобытная

152

родовая община. На смену ей приходит патриархальная семья, вступающая в территориальный союз с равнозначными ей семьями соседей. Соседская общность исключает абсолютное единообразие социальной организации. Наряду с деревенским типом расселения с ранних времен в источниках упоминаются различного рода «выселки», «починки», «росчистки», «хутора», единоличные «усадыбы» и т. п. Наряду с большой семьей с разветвленным и многопоколенным составом родственников в условиях соседского общежития повсеместно возникают малые семьи, включающие родительские пары с детьми.

Так что и формированием типа социальной общности земледельческая цивилизация обязана земле как символу общественной связи. Понятие «земля» и «мир» служат отныне обозначением первичной социальной общности, а в эпоху складывания и развития государства становится также определением отдельных его территорий и административных округов (миров или земель) и государства в целом (Русская земля).

Живые и мертвые

С культом земли непосредственно связан культ предков, покоящихся в земле. Примечательно, что связь с миром предков осуществляется посредством труда (земледелия), сохраняющего ритуальный характер на протяжении всей истории земледельческой цивилизации. «Есть некоторая закономерная связь между формами труда и формами мышления... — писал В.Я. Пропп. — Умершие якобы продолжали жить под землей и имели над ней большую власть, чем земледелец, ходивший по ней с плугом. Из глубин земли умершие могли воссылать урожай, могли заставить землю родить или задержать ее силы. Они превратились в своего рода хтонические божества... Земля и находящиеся в ней покойники как бы сливаются в одно целое... Вот почему забота о посевах сочетается с заботой о покойниках и носит двойной характер: умерших надо умиловить, надо выразить им свою любовь, почитание. Но этого мало. Их надо поддерживать пищей, питьем и теплом, надо с ними трапезовать, надо оставлять им еду на могилах, совершать возлияния из вина и масла. Но и этого мало. Надо обеспечить им не только жизнь, но и бессмертие. Надо приобщить их к кругообороту жизнь-смерть-жизнь, которым живет природа и который нужен земледельцу, надо, чтобы они и сами способствовали кругообороту».⁴

Если речь идет о силах земли, потребных для роста растений, то участие в этих силах принимают и предки, покоящиеся в земле,

153

и вообще все покойники. Столь же значима и ответная помощь земли в продолжении человеческого рода и обеспечении продолжения жизни. С этим связан и обычай давать новорожденным имена умерших родственников, чтобы через них воскресить связь с землей. Именно с жизненной активностью земли связано представление о периодическом возвращении мертвых предков на землю в значимые (священные) временные периоды.

Основные родительские поминальные дни в русской традиции связаны с семантикой образа «раскрывающейся земли» и приходятся на определенный период годового цикла: от Святков (зимнее

солнцестояние) до времени созревания растений (летнее солнцестояние). Наиболее значимые из них приурочены к зимнему солнцевороту (рождественский сочельник), к весеннему равноденствию (суббота накануне Масленицы), первым неделям Великого поста, к троицко-семицким праздникам и, наконец, летнему солнцевороту. Причем на Ивана Купало в самый канун жатвы, когда урожай поспел и земля, таким образом, уже исполнила свое предназначение, поминание предков выражено менее отчетливо, чем в весенние праздники. Временной период от одного солнцестояния до другого — время раскрытия земли и реализации ее плодотворящих способностей, и возможность овладения этими силами непосредственно связывается с помощью предков.

Святочный период начинается с поминальной трапезы в рождественский сочельник. Сочельник — чисто семейный праздник. Все родственники собираются за одним столом. При наступлении первых сумерек и появлении первой звезды, т. е. при наступлении критической точки суток, устанавливается символическое равновесие между светом и тьмой, и миры раскрываются навстречу друг другу перед наступлением самой длинной ночи в году. Именно в это время люди ожидают навешания их умершими предками и садятся за стол для совместной с ними трапезы. Считается, что предки присутствуют за общим столом вместе с живыми родственниками. По кругу пускается большая чаша, и каждый член семьи, прежде чем сделать глоток, выплескивает немного на стол перед собой — для умерших. Также для мертвых оставляется первый кусок любого блюда.

К числу народных примет относится ослабление мороза в канун Рождества, что считается потаканием нижнего мира людям в пору их встречи с предками. Отдавая должное мудрости Мороза (Морены, Морана — *от мор* «смерть»; владыки смерти или царства мертвых, т. е. предков), хозяин за вечером обычно идет звать Мороз в гости: «Мороз, Мороз, иди кутью есть». При этом звучит просьба не морозить озимые и гречиху — и угроза битья кнутом в случае неисполнения. Демонстрация собственной силы — необходимое

154

условие поддержки землепашца силами природы, отношения с которыми могут быть только силовыми, что связано с очевидным фактом: слабым нет поддержки.

Весь святочный период, как считалось, умершие родители невидимым образом присутствуют рядом с живыми потомками в домах и на улице, обеспечивая действенность праздничных ритуалов. Но сами они предпочитают дома, где собираются в красном углу в кругу семьи. А бездетные покойники бродят за окнами. Для них рождественские блины выставляют в слуховые оконца. В отдельных районах России (например, в Тамбовской и Орловской губерниях) вплоть до начала XX в. на Святки в первый день Рождества сохранялся обычай возжигания костров. Это называлось «греть родителей». Собираясь у костров, люди или стоят вкруг в сосредоточенном молчании, или водят хороводы, воспроизводя все тот же магический круг. Обряд обогривания предков, так же как и другие поминальные обряды, имеет и конкретную утилитарную цель — обеспечение будущего урожая и продолжения рода.

На Святки в древности была распространена игра в похороны («в покойника», «в мертвеца», «в умруна»). В дом или к месту посиделок на улице приносили человека, одетого в белое, как покойник. Под общий смех «покойника» отпевали и оплакивали, пародируя церковный обряд. Девочек заставляли целовать покойника (прикладываться). Известны случаи, когда на посиделки приносили настоящих мертвецов. Но, как правило, покойника изображал парень, лицо которого заранее белили, а в рот вставляли подобие торчащих зубов, сделанных из брюквы (Никольский уезд Вологодской губернии⁵). Содержательный подтекст подобных развлечений раскрывается народной загадкой: «Покойник, покойник умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит» (ответы: хлебное зерно, яровое, озимь). Метафора зерна, умирающего и воскресающего, пересекается с образом человека. Связь между человеком и растением видится непосредственной и раскрывается через образ земли: все-вмещающей и все-плодящей.

Следующий значительный поминальный праздник приходится на Масленицу. Воплощение силы зимы Моран (Мороз-смерть) уступает свою власть Ладе — божеству жизни и цветения. Среди масленичных блюд — та же поминальная еда. Как и на Святках — первый глоток посвящался предкам. То же с блинами: первый блин выставлялся в слуховое окошко для предков или нищей братии на помин усопших. Последний день масленичной недели (прощеный день) отмечен всеобщим обычаем прощаться друг с другом: кланяться в ноги (до земли) и просить прощения за все прегрешения перед родными и близкими. Этот обычай применялся в отношении

155

не только живых, но и мертвых. В прощальный день с древности ходили на кладбище и поклонялись праху родных, могилам с троекратными поклонами оземь. Женщины вставали на колени с просьбой прощения у мертвых за причиненные им при жизни страдания и клали на могилы блины и воду. Особой степенью сакральности обладал цикл пасхальных праздников, открывающий важный период в пору созревания земли и потому значимый для почитания мертвых предков. Первая неделя после Пасхи — Фомина неделя (Фома неверующий, который выразил свое неверие в Воскресение Христово,

но уверовал после того, как собственноручно вложил персты в раны Иисуса) оказалась насыщенной значимыми поминальными днями.

Понедельник — Навий день, относящийся к умершим (от *нова* — укр. «гроб», *унавити* — чеш. «умертвить»). Навий день — день проводов покойников. Вторник — Радуница: *рад* — радость; *рад-род* — этимологическая близость обоих понятий раскрывает подлинный смысл такой радости как истинной радости духовного общения, интимного переживания чувства родства и единения с миром и мирами, в том числе миром живых и мертвых; *рада* — совет, круг, круг близких родственников, общность, переживание общности того и этого мира. Символическое соотнесение праздника мертвых с Воскресением Христа создавало определенный общий настрой, веру в вечность и неуядание жизни, бессмертие предков, не оставляющих потомков своим покровительством и попечением. «Радуница была праздником всенародным. Вся деревня выходила на кладбище к могилам своих близких. Женщины на могилах причитали. В причитания входили воспоминания об усопшем, как это имело место при оплакивании после смерти». Фактически это повторение обряда проводов покойника, магически символизировавшего встречу с ним. О мертвых говорили только хорошее, «с плачем и рыданием зывали к их душам, воспевая их добродетели».⁶

На могилы приносили еду и питье, которыми делились с покойниками («мертвым на еду»). На могилах катали яйца и после этого вкушали, т. е. символически разделяли с предками общую пищу. От печали переходили к веселью. Вечером на радуницу пели песни и водили хороводы. «На радуницу утром пашут, днем плачут, а вечером скачут». После праздников пасхальные яйца не просто съедали, их клали в кадки с посевным зерном или мешки для семян, растирали и добавляли в корм скоту. Родительские яички почитались наделенными особой жизненной силой.

Чем ближе к весне, тем ярче становился выражен культ предков и возрастала его ритуальная нагруженность. На Святках торжества

156

совершались в домах и во дворах, на Масленицу выносились на кладбище, а затем выходили далеко за околицу, в луга и леса.

На Троицкую (Русальную или Семицкую) неделю — седьмую неделю после Пасхи — накануне Троицы приходится следующий значительный цикл поминания предков. Старики на Семик ходили на могилы, где совершали ритуальную трапезу. Общедеревенское почитание предков связано с тремя троицкими днями: это суббота (родительская) накануне Троицы, воскресенье (Троица) и понедельник (Духов день). «Бог Троицу любит». «Троица три дня строится».

В связи с особым расположением Троицы в годовом цикле считалось, что родители (умершие) ждут не дождутся Троицы. Растительные силы в эту пору выходят из земли, воплощая в себе силы умерших родителей. «В Троицкую субботу, — записано в Стогла-ве, — по селам и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом с великим причитаньем. И егда начнут игра-ти скоморохи, и гудцы и перегудники, они же, от плача перестав-ше, начнут скакати и плясати и в долони бити и песни сатанинские пети...»⁷

В родительский день существовал запрет на женские работы, особенно связанные с пряжей и водой (вязание, трепание, тканье, уборка), расширяющими и без того тесную в этот период связь с миром мертвых и сулившими негативные последствия. Любой узел на пряже, падение веретена или обрыв нити в этот день предвещал неминуемую скорую смерть свою или близкого родственника. Знаменитая русская сказка о веретене, упавшем в колодец и повлекшем за собой серию несчастий, в том числе и смерть матери, — из этого ряда.

В троицкие дни использовалась традиционная поминальная еда — блины, яйца, мед, калачи.

Поминальные продукты носили на кладбища вместе с березовыми ветвями, которые втыкались в могильные холмы или украшали погребальные кресты. Ветви служили каналом перехода предков из мира мертвых в мир живых и, одновременно, олицетворением самих предков, поднимавшихся из могил и наблюдавших за исполнением своего долга их потомками. По праздникам и в дни печения хлеба мертвые предки (души умерших) собираются под окнами, наслаждаясь запахом печения, а во время поминальных обедов собираются в избе.

На Семицкой (Русальной, Троицкой) неделе дома, дворы и улицы украшались ветвями берез. Накануне избы вымывались и выскребались, хаты белились. Все действия были направлены на подготовку ко встрече предков. Весь мир в этот период проникался добром и милосердием. После посещения кладбищ на Троицу про-

157

исходила раздача милостыни (не менее чем троим нуждающимся) и угощение детей. Установка березок в домах и деревне происходила, как правило, после возвращения с кладбища, когда мертвые предки уже восставали из могил и стремились приобщиться к миру живых. Их пристанищем на период пребывания со своими потомками и становились ветви березок.

Березки — «божественный май», оберег — устанавливались около дверей, под окнами, у оград и

огородов. В эти дни селения превращались в цветущие сады. Березки украшались лесными и полевыми цветами (символы солнца и святости) желтого и лазоревого цвета (небо и солнце): медуницами, саранками, незабудками, одуванчиками, кукушкиными слезами и «разные святы».⁸ Ветвям, освященным родительским присутствием, приписывалась магическая сила. Поэтому их не выбрасывали после праздников, а оставляли воткнутыми над воротами избы или в хлеву, их укладывали в снопы или в сено, скармливали скоту и т. п.

Особо поминали в троицкий период умерших неестественной смертью (утопленников, удушенных), которых хоронили на отдельных кладбищах. Троицкий период — единственный в году, когда было принято хоронить почему-либо не погребенные в течение зимы (войны, чума, голод) незахороненные трупы нищих, бродяг или не имеющих родственников. Священным днем для них была троицкая суббота.

С культом мертвых связан и образ русалки, почитаемый в Троицкую (Русальную) неделю. В некоторых случаях русалка непосредственно интерпретируется как «заложный» покойник, т. е. добровольно ушедший из жизни, будь то утопленник, удушенный и т. п. Превращение такого покойника в русалку, воплощение плодородной силы воды, весьма показательно: ничто не пропадает бесследно, каждая смерть нужна для жизни. Троица, символически обозначающая единство-единение миров и приходящаяся на канун колошения трав в пору расцвета природы, — лучший период для поминального культа такого рода.

Земледелие в целом непосредственно связано с образом смерти-рождения. Посев есть не что иное как похороны в землю зерна, которому предстоит умереть, чтобы взойти колосом. Смерть становится залогом плодородия семени. Сам человек выступает в этом процессе как посредник и проводник идеи жизни, ради торжества которой он вынужден совершать убийство (жертвоприношение), т. е. посев зерна.

Этот момент позволяет осмыслить существо обряда насилия в праздничных ритуалах сожжения (потопления) Коляды или Масленицы, похорон Костромы, срубания и последующего уничтожения

158

березки с разбрасыванием их частей по полям и т. п. Применение силы, ее приложение и демонстрация имеет целью обмен между силами природы, частью которой ощущает себя человек. В этом случае становятся понятными и праздничная какофония и внешний ритуальный сумбур, непонятные постороннему зрителю этих обрядов, где слезы перемежаются со смехом, а вой по покойнику — с пьяным весельем, завершающимся смешливыми посиделками. Ибо убийство, смерть и похороны (слезы) подразумевают будущее Воскресение и продолжение жизни (радость и смех).

В.Я. Пропп в свое время отметил непосредственную связь «в русских аграрных обрядах... между представлениями о воскресении из мертвых и произрастании злаков... Земледельцу нужно не телесное Воскресение убиваемого существа, ему нужно, чтобы сила этих существ передалась полям. Если, следовательно, убиваемые существа, части которых раскиданы по полям, воскресают, они воскресают в злаках».⁹

Фрэзер, затруднявшийся в определении природы захораниваемых существ типа Коляды или Масленицы, обозначил их термином «духи растительности». Это название, как заметил Пропп, не соответствует представлениям народа. «Дело не в духе, а в силе. Уничтожаемые существа — воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли... При земледелии культ леса есть культ не деревьев, как таковых, а культ непосредственной растительной силы земли, воплощенной в деревьях».¹⁰ Дерево или солома использовались для наряжания Масленицы, затем сжигаемой. На Семик уничтожается березка, принесенная из леса, а местом культа становится сам лес: там водят хороводы и устраивают игры. Похороны русалки это нередко похороны деревца или наряженной соломенной фигурки. Деревья использовали и в купальском обряде. «Кукушку» нередко делали из сука с развилками, на который надевали бабий наряд. Равным же образом из наряженного дерева делали чучело русалки. Похороны злака — это похороны Костромы и обряд завивания бороды Волосу (Николе, Илье). Солома использовалась для наряжания и Коляды, и Масленицы, и «кукушки», и других олицетворений природных сил, сулящих плодородие земле.

Похороны (потопления) необходимы для жизни, погresti — значит поместить в землю (или воду), значит оплодотворить. Но хоронят не человека, а природную силу, превращающуюся в источник обмена энергиями жизни. Поэтому деревце, сук или соломенное чучело, прежде чем убить и похоронить, раздевают, лишают признаков человеческого, а уже затем раздирают на части (приобщаются, причащаются к его плодородной силе), убивают и хоронят

159

(возвращают земле и оплодотворяют землю). Круг замыкается, и начинается новый.

Весь мир — посредник в общении человека с «иным миром» (мирами, царствами). В этот же природный круг включены животные. Их место в природной иерархии выше, чем у растений. Отсюда — их более высокий ритуальный статус. Животные жертвы, вытеснившие человеческие

жертвоприношения, сопровождают особо важные переходные этапы жизненного цикла. А некоторые животные служат символическим воплощением человека, с учетом более тесной их связи с нижним миром. Конь, издревле бывший воплощением мужского начала, и корова как воплощение женщины образно кодируют природный статус человека и его преобладающие половые признаки. Эти животные, жизненно важные для человека, его постоянные спутники, представляются его оберегами, хранителями. Таким образом, в качестве универсальных посредников они становятся посредниками между миром живых и миром мертвых. Мать, превращающаяся в народной сказке в корову и после смерти помогающая дочери, или отец, после смерти дарящий сыну (богатырю) из могилы чудо-коня, — мертвые предки, чья защитная (обережная) сила воплощена в образах животных.

Будучи человеческими воплощениями, эти животные являются носителями символики всеобщей связи. Мифологема сказки «Кро-шечка-хаврошечка» основывается на образе коровы, из костей которой вырастает яблоня с золотыми листьями и чудесными плодами. Золотое яблоко — символ солнца, жизни, жизненной силы. Сакрально-мифологическая связь образа коровы с солнцем и, одновременно, с землей через категории «жизнь», «тепло», «плодоношение» наделяет ее образ символикой источника жизни, жизненных сил и тепла. Молоко и молочные продукты почитаются продуктами, необходимыми для деторождения: это питание роженицы.

Плодородная природа женщины обуславливает ее природное назначение рожать и кормить (коровья функция). Похороны коровы онтологически равноценны обряду похорон колоса (солнца), сожжению (потоплению) Костромы (солнца) и т. п. Доминирующая идея-цель — плодоношение и плодородие земли.

Мир крестьянской избы

Начало малого крестьянского мира связано с образом дома — избы. Среди основных физиологических потребностей человека потребность в тепле и защите является одной из основных и связана

160

с другими — в продолжении рода и питании. И то, и другое было бы невозможно без домашнего гнезда и очага. В своем жилище человек обретает второе тело — тело культуры. В эпоху архаики крестьянское жилище это не только источник и средоточие жизни, но и центр вселенской мироколицы. В весенне-летнее время это центр исхода, развертывания мира, откуда крестьянин выезжает на сельскохозяйственные работы и куда ежедневно возвращается после праведных трудов; в зимнее время вся вселенная для крестьянина сворачивается до пределов избы. И в антропологической перспективе: детство — развертывание жизни из избы в мир, старость — свертывание мира в пределы избы.

Сакральный статус избы (как своего мира) подчеркивается ее охранно-магическими символами (обережные орнаменты наличников окон и входных проемов и т. п.) и потусторонними силами (духами), присущими конкретному жилищу и олицетворяемыми образами типа домового. Крестьянская изба представляется микромоделью мира, и в этом качестве она несет в себе черты всеобщего подобия. Символизируя целостный Космос, она служит воплощением срединного мира — земли. Будучи символом общности человеческого и животного миров, она содержит в себе черты облика животных (на курьих ножках, с петушком или коньком наверху) и растений (дерево).

Мифологема «избы-древа жизни» раскрывается в русской сказке «Петух и жерновцы». Старик со старухой живут в нищете и вынуждены питаться желудями. Старуха роняет один желудь в подпол, и он там прорастает. Деревце начинает расти и дорастает до пола, так что приходится разбирать половицы. А вскоре дорастает до потолка, так что и потолок и крышу приходится разбирать, а «дерево все растет да растет и доросло до самого неба». По этому дереву старик взбирается на небо. Там он находит чудо-петушка («кочеток золотой гребенек») и волшебные жерновцы («золотые, голубые», «что ни повернет, все блин да пирог»).¹¹ Изба-дерево, изба-вселенная превращается в кормильца стариков.

В качестве универсальной модели мира изба наделена соответствующей символикой и атрибутами свернутой Вселенной. Архаические образы свертывающейся и развертывающейся Вселенной определяются именно этой особенностью человеческого бытия, связанного со своим вторым телом — домашним, представляющим основанием и источником тела социума и культуры. Ее космологическое содержание раскрывается в семантике дома как образа мира.

Строительство избы обозначается разными терминами, наиболее распространенные среди которых «рубить» и «ладить». Назва-

161

ния постройки «сруб» (муж. род — от *рубить*) или «кладь» (жен. род — от *ладить*, *класть*) сопоставимы с названиями кораблей славян: «струг» (муж. род) и «ладья» (жен. род) — синонимы.

Они же воплощают единство мужского и женского начала, фундаментальный принцип самодостаточности (способности к воспроизводству). Образ дома-корабля воспроизводит представление о доме как центре социального мироздания, окруженного хаосом вод, непотопляемой крепости, месте средоточия жизни, хранимой теплом домашнего очага и уютом семейного быта.

Но понятия «рубить» и «класть» имеют самостоятельную смысловую нагрузку, отражают два самостоятельных этапа в строительстве избы. Существо строительного процесса как космогонического акта (Сотворения Мира) обнаруживает две фазы: сначала насилие — «рубка» материала (рассечение первотела-жертвы) и затем «слаживание», укладка и подгонка бревен (организация пространства, упорядочение мира). Ургийное и тоническое, мужское и женское начала являются в крестьянском образе мира равноценными.

Не менее древним, по всей видимости, является и понятие «строить» (троить, утраивать). Оно обращает нас к космогоническому содержанию процесса создания избы, связанному не столько с христианскими представлениями о Троице, сколько с их народной интерпретацией в качестве идеи единения трех миров.

Уподобление строительства дома образу Строительства Мира подтверждается актом жертвоприношения. Рубка деревьев (растительная жертва), необходимая для строительства дома, в древности компенсировалась человеческим жертвоприношением (идея равновесия и гармонии в мире, где нет ничего лишнего и выпадающего из общего порядка). Новый дом-мир должен органически войти в существующую структуру этого мира, стать носителем его черт, иначе он окажется вне Мира и вне божественного освящения. О человеческих жертвоприношениях свидетельствует христианский номоканон середины XVI в., устанавливающий на них запрет и предписывающий в качестве жертвы закладывать в фундамент дома тело домашнего животного.¹² Эволюция образа жертвы: человек — животное, подчеркивает единство и параллельность человеческого и животного миров. В качестве жертвы и воплощения символического центра мироздания выступало также молодое деревце (иногда срубленное под корень, иногда с корнем), которое устанавливалось в центре места строительства и находилось там до окончания кладки избы. Таким деревцем могла быть молодая березка, рябинка, молодой кедр («кедринка»), возможно, другие деревья. Символика Древа как обозначения силы, здоровья, жизненной энергии и плодородия и как универсального образа Космоса, мировой гармонии

162

и порядка нам уже известна. В более поздние времена деревце могло быть заменено деревянным крестом (символ того же Мирового древа), изготовленным специально для этого случая и устанавливаемым также в символическом центре, обозначающем начало миро-творения. Само жилье в качестве пространства жизни, как и земной мир в целом, оказывалось пронизанным энергиями жертвенности, каковые только и признавались охраняющими и жизнеутверждающими. Оно служило одновременно и воплощением образа материнства земли (антропоморфного микрокосма, свернутой вселенной, где люди ощущают себя под защитой, как в чреве матери). Уподобление жилища земле и женскому телу — известный сюжет народных изобразительных композиций с женскими фигурками в образах дома, держащими в руках деревца, словно вырастающие из рук. Непосредственная связь между женщиной и домом обнаруживалась при родах, когда настежь открывались дверь и окна избы (имеющие женскую генитальную символику), что ассоциировалось непосредственно с родовспоможением. Аналогичной символикой исполнено и внутреннее пространство избы, членимое матицей — поперечной балкой, служащей основанием потолка и выступающей важнейшим ритуальным символом в жизненно важных для человека семейных ритуалах (т. н. обрядах жизненного цикла). Взаимозамещаемость символического изображения женщины, дерева и деревянного дома — важнейшая составляющая представлений о домашнем тепле, уюте, защищенности, о природе и назначении жилища в целом.

Антропоморфный образ дома (как и Мира) воплощается в названии его отдельных частей: чело (фасад), око (окно), уста или усы (устье), ноги (основание), зад (тыльная сторона) и т. п., и отдельных частей Космоса: небо (крыша), земля (пол), подпол или погреб (место погребения) и т. д. Дом, как тело и как Мир, становится элементом модели сворачивающейся и разворачивающейся Вселенной и одновременно напоминанием о Первожертве — образным символическим воплощением космогонического (креационно-го) мифа.

Начало строительства дома обычно приурочивалось к началу нового года, когда Мир, восстановленный в своей первозданности, был нацелен на развертывание, насыщен жизненной

энергией и силой, благотворной для любого начинания. Одно из древнейших названий избы — кладь — этимологически связано с образом Лады — божества-олицетворения Весны и лета, жизни и тепла, противостоящей Смерти-зиме, мифической девы, созидающей новый Мир-Год. Существовали представления о том, что наиболее удачное

163

время для строительства — на новолуние накануне Троицы («начало начал»). «Без Троицы дом не строится», — гласит русская поговорка. Другим днем начала строительства накануне Троицы мог быть день памяти какого-либо из святых мучеников, вновь обращающий людей к жертвенности, находящейся у истоков миротворения, без которой невозможны домашнее счастье, любовь, семейный лад.

Таким образом, вся культовая и обрядовая традиция при строительстве дома имела в виду «не столько будущее конструкции, сколько будущее семьи, связанное в конечном итоге с представлениями о доле, счастье, богатстве, жизни или их противоположностях».¹³

Семейные отношения реализовывали идеальную модель как космического, так и социального устройства: основания власти и подчинения, общественной иерархии, хозяйственной и общественной кооперации, физиологического (половозрастного) и профессионального разделения труда, домашнего семейного культа.

В качестве носителя духовной культуры и религиозной традиции семья являлась основным и исключительным субъектом воспитания. Пространство семейной избы не только содержало образ мира, но и являлось его духовным воплощением, преисполненным многочисленными сакральными смыслами.

Времена, когда очаг являлся единственным культовым центром жилища земледельца, ушли в прошлое. Утверждение христианства привело к новой организации жилого пространства. Во внутренней горизонтальной структуре жилища теперь резко выделяются, выступающие как противоположные, знаковые доминанты: печь, расположенная в противоположном от входа углу (север/запад), и по диагонали от нее напротив — красный угол (юг/восток). Даже в случае, когда отмеченная пространственная ориентация избы нарушается относительно сторон света, что связано с конкретными условиями деревенского расселения, мировоззренческая диагональ (связь-противопоставление) двух сакральных центров неизменно сохраняется и всегда остается носителем отмеченных смыслов. Красный угол символизирует восток-небо, здесь *вверху* располагаются домашний иконостас и другие семейные святыни, открывающие духовное пространство Небесной святости. Печь символизирует запад и нижнюю часть мироздания, открывает священность земли, ее даров, приготовляемых в печи, а также домашнего инвентаря и предметов быта, часто хранимых в околочном или запечном пространстве. Эта иерархия непосредственно трансформировалась в дуальность мужского и женского, божественного и дьявольского, языческого и христианского. «Религи-

озно-мифологический способ видения мира с его четко разработанной дихотомией (бог — дьявол, свет — тьма и т. п.) закрепил и, насколько это было возможно, „использовал" эту пространственную антитезу, что выразилось в противопоставлении „языческому" центру жилища, каковым осознавалась печь, — второго центра, другими словами, противопоставление печь-красный угол явилось своего рода материальным воплощением русского двоеверия в структуре жилища».¹⁴

Горизонтальное пространство избы, подобно вертикальной организации, представляет собой образ мироустройства: Небо (красный угол), Землю (срединное пространство избы) и Подземный мир (печь).

Горизонтальное пространство крестьянского жилища обнаруживало единство и противоположность тонического и ургийного начал Мира и одновременно земное единение мужского и женского начал. Матица, делившая пространство избы на две равные части и служившая обозначением внутреннего (околочного) и внешнего (дверь-красный угол) пространства избы, символизировала разделение мужской и женской половины семьи. Таким образом отмечались особенности мужской природы: деятельной активности, направленной вовне, и женской, направленной вовнутрь. Женщина занята домашним хозяйством, женщина — мать и хранительница очага; мужчина работает в поле, охотится и заготавливает дрова. Наряду с разделением мужского и женского начал, являвшихся воплощением основных космических начал, устанавливалась иерархия между ними: верхнее положение мужчины, обусловленное принадлежностью мужского начала верхнему миру, и нижнее положение женщины в силу ее причастности нижнему миру.

Крестьянская семья

В качестве первичной социальной ячейки крестьянского социума семья являлась органической микромоделью мира и реализовывала все его космические характеристики: органическую целостность, онтологическую завершенность и самодостаточность, способность к воспроизводству и циклическую упорядоченность, пространственную укорененность и т. п.

Единство мужского и женского начал является локальным воплощением единения противоположных стихий и космических начал (Ургии и Гонии) на уровне семейного микромира. Во всех своих проявлениях семья выступает как общее космическое целое,

165

единое социальное тело. Единение противоположных миров служит обозначением слияния времени и пространства, духовного и материального, природы и культуры и т. п. В постижении смысла семейного существования раскрывалось существо архаической онтологии.

Семья воспринималась как хозяйственная и нравственная осно-на правильного образа жизни. Именно семья выступает носителем социального статуса и основным критерием социальной оценки отдельной личности. Семейно-родовые признаки являются доминирующими при формировании отношения к человеку. И, наоборот, отсутствие у человека семьи рассматривается как противоестественное явление: «Неженатый не считается у нас настоящим крестьянином» (Ростовский уезд Ярославской губернии)¹⁵, а в некоторых случаях воспринимается настороженно, как источник скрытой угрозы. Прежде всего, одинокий человек не может быть настоящим крестьянином. Он лишен возможности обзаведения самостоятельным хозяйством, следовательно, его жизненный цикл остается незавершенным, он оказывается обладателем «неполной» доли, т. е. обделенным судьбой. Без семьи невозможно не только полноценное хозяйство, но и воспроизводство рода, а значит, оба основания традиции, содержащие религиозно-культурную подоснову, культ Рода и земли, не реализуются. Человек, таким образом, остается не только вне социальности, но и вне религии. Тем самым он лишается поддержки высших сил и уже поэтому наделяется признаками антимира, становится потенциальным носителем потусторонних сил.

Основной чертой, характеризующей семью в качестве первичной ячейки крестьянского локального мира, является единство ее кровнородственной и территориально-хозяйственной организации. «Важнейшими ее признаками были общее хозяйство и коллективная собственность на двор и семейное имущество, общая касса, коллективный труд и потребление».¹⁶

Возглавлял семейный коллектив старший (большой) по возрасту и положению мужчина — «большак». Основной его функцией было руководство хозяйственной деятельностью семьи. Он распоряжался трудом ее взрослых членов, главным образом мужчин, производил все необходимые по хозяйству расходы, осуществлял руководство бытовым укладом семьи. Отец-домохозяин являлся реальным носителем власти и блюстителем религиозного культа, следил за общественной и религиозной нравственностью членов семьи. Он же представлял свою семью перед лицом общины на сельском сходе. И, наконец, он являлся основным работником в семье: семейная власть и труд являлись взаимообусловленными и нераздельными реалиями.

166

Мужчине-домохозяину принадлежала исключительная, освященная традицией власть над всеми членами семьи. Эта власть была реальным олицетворением силы, религиозно освященной, включающей многовековой опыт предков и личный, жизненный и трудовой, опыт. Материальное благополучие семьи целиком зависело от хозяйственной сметки и практических навыков главы семьи, его умений и распорядительности. Власть отца как родоначальника (главы семьи) находилась в основании всякого представления крестьянина о характере общественной власти. Делами по дому распоряжалась старшая женщина в семье — «большуха», жена главы семьи. Она, как правило, ведала семейными запасами, хранила общесемейные деньги, следила за порядком в доме, распределяла работы среди женщин. Большуха во всем была советчицей мужу, а в домашних делах обладала определенным первенством, с которым считались все мужчины. В случае длительной отлучки мужа, например при его уходе на заработки, она брала на себя руководство всем хозяйством, включая полевые работы.

Положение большухи определялось ее особым правовым положением в семье. По обычному праву хозяйке принадлежал весь скот, выращенный ею без помощи мужа. Последний не имел права продать его без согласия жены. При том, что выращивание скота преимущественно лежало на плечах большухи, ее имущественные права были достаточно значительны. Во всех прочих отношениях она находилась в подчинении мужа. В то же время, в случае смерти главы семьи большуха не имела прав на наследование его власти. Права и обязанности старшего обязательно переходили старшему мужчине в семье, как правило, старшему сыну, реже — брату.

Существо внутрисемейной иерархии определялось безропотным подчинением младших членов семьи старшим, жен — мужьям, детей — родителям. Наибольшим авторитетом в семье после большака и большухи пользовался старший сын. Он первым выделялся среди других сыновей. К нему всегда обращались только по имени-отчеству. Сын помогал отцу в хозяйственных делах. Он ездил на ярмарку, продавал хлеб, покупал необходимые для семьи товары. Отец выдавал ему деньги, за которые сын отчитывался перед отцом. Жена старшего сына была первой помощницей свекрови и считалась главной среди других снох-невесток. Их положение было самым тяжелым в семье, поскольку они находились в самом низу семейной (властной) иерархии. А среди них наиболее тяжелым было положение младшей невестки и снохи («молодухи»). Если свекровь или кто-либо из старших обижали младшую невестку, то муж,

167

сам находящийся в низах социальной лестницы, не мог защитить жену, а только утешал ее. Молодуха, прежде чем приняться за какую-либо работу, должна была попросить благословения у родителей мужа. Она не могла ни выйти на улицу, ни зайти к соседям без разрешения родителей мужа. В семье мужа каждая невестка должна была обходиться своими средствами, в основном приданым, которое составляло полную ее собственность. Кроме приданого личной собственностью невестки был обработанный ею лен. В каждой семье женщинам выделялся под лен особый участок земли. Все участки женщинами обрабатывались и убирались сообща. Сообща лен мяли и трепали, а кудель затем распределялась по душам. Так же распределялась между женщинами и шерсть. Из льна и шерсти они изготавливали одежду для всех членов своей семьи (мужа и детей). Излишки холста женщина могла продать, поэтому холст выделяли в как можно большем количестве.

Семья, таким образом, олицетворяла собой единство верхнего и нижнего начал, скрепленных властным (иерархическим) принципом. Ургийное начало власти, уравновешенное тоническим — родовым началом, формировало представление о социальной организации как иерархическом порядке, жестко цементированном властным (силовым) началом.

Наиболее ярко характер крестьянского мира и властных отношений раскрывается во взаимоотношениях мужской и женской половины семьи.

Мужчины и женщины.

Половое разделение внутри семьи символизирует структурное членение мира, отражаемое культурой. Архетип священного космического союза, божественной иерогамии Неба и Земли лежит в основании брачных отношений. Космическую символику дополняет производственно-бытовая: мужчина, который должен пахать землю-женщину для взращивания культурных растений во имя прокормления рода, должен также «пахать» женщину-землю во имя продолжения рода. Отношения в семье определены в первую очередь порядком долженствования, который служит лучшим определением и властных отношений (старший должен подчиняться старшим, женщина мужчине и т. п.), предписанных космическим распорядком.

Медиаальный характер культуры отражается и в половом разделении труда внутри семейного коллектива: здесь мужчина,

168

являющийся олицетворением верхнего мира, становится проводником вертикальной связи Неба и Земли. Женщина служит олицетворением нижнего мира и осуществляет связь человеческого коллектива (Земли) с подземным миром.

Среди посредников в осуществлении этой связи — уже известные нам животные, с которыми отождествляется представитель того и другого пола. Для мужчины это конь, его помощник в пахоте и вечный спутник в пути и в бою; для женщины — корова, кормилица, олицетворение плодородия, символ достатка и материального благополучия в крестьянской семье. Хозяйственная специализация также делает корову женским животным, а коня — мужским.

В качестве самодостаточной хозяйственной единицы крестьянская семья строилась на четком разграничении мужских и женских работ. К мужским занятиям относились почти все основные сельскохозяйственные работы, не связанные с домашним хозяйством: пахота, сев, косьба, скирдование. Мужчины ухаживали за лошадьми, производили плотницкие работы, заготавливали дрова, подвозили топливо и сено для скота. Для мужчины были важны его хозяйственность и умения, физическая сила и здоровье. Мужчина это добытчик и организатор, хозяйственник и созидатель. Он — внешняя сила, создающая условия для существования малого крестьянского мира.

К обязанностям женщин относились все работы по дому: изготовление одежды, приготовление

пищи, уборка, стирка, уход за детьми, подноска воды и другие работы внутри дома, а также уход за скотом (исключая лошадей) и работы в огороде. В доме ценилась та хозяйка, у которой всегда был порядок, горница была чистой, стены выскоблены, полы вымыты и в несколько рядов застелены половиками. Холсты и полотенца были показателем умений мастерицы, ее хозяйственности. Для женщины особо важны были физическое здоровье и способность к рождению детей. В отношении причастности женщины к нижнему миру примечателен тот факт, что она никогда не участвовала в пахоте и севе, но в пору жатвы женщина наравне с мужчинами принимала участие в полевых работах.¹⁷

Половое разделение труда утверждалось с детства. Трудиться начинали с раннего возраста. Мальчики сизмальства приучались управлять лошадьми и ездить «верхами». В 5-6-летнем возрасте они уже управляли головной лошастью в упряжке. В 12 лет мальчики наравне со взрослыми участвовали в пахоте, молотбе и других полевых работах, приобретали навыки строительного дела, участвовали в ремонте построек. Все хозяйственные навыки и практические умения мальчики получали по мужской линии от отцов и

169

дедов. Ко времени полового созревания юноша становился полноправным работником в доме. Вся домашние работы считались исключительно женскими, мужчине и даже мальчику было зазорно их выполнять. Девочки 6~7 лет уже помогали носить воду, дрова, мыть посуду и полы, ухаживали за птицей, участвовали в прополке огородов. 10-летние девочки уже наравне со взрослыми доили коров, ухаживали за малолетними детьми. С раннего возраста они учились прясть и ткать. Обучение рукоделию (прядение, вязание, вышивание) начиналось в 4-5-летнем возрасте. Позже других происходило обучение ткачеству, требующему особых навыков, ткать начинали обучать лишь в подростковом возрасте. Трудовым воспитанием дочери всецело занималась мать, хотя девочки перенимали хозяйственный опыт от всех старших женщин в доме. Кулинарному искусству девушка обучалась уже в семье мужа, хотя к замужеству она имела уже достаточную кулинарную практику.

Имущественные права женщины в семье отличались от мужских. По существу, реальным собственником в семье выступала именно женщина — распорядительница своим личным имуществом (приданым и долей в новом урожае льна и шерсти). Даже старший мужчина — большак, несмотря на свою видимую правоспособность, являлся только распорядителем общесемейного имущества; право заключения от его имени сделок не меняет положения, ибо это право предусматривало его действия исключительно от имени и в интересах членов всей семьи. Остальные же мужчины, по современным понятиям, — всего лишь коллективные пользователи семейным имуществом, не имеющие права даже на самостоятельное распоряжение орудиями труда, изготовленными своими руками. Мужчины в семье представляли своего рода «трудовое братство», предусматривающее взаимное действие во имя общего семейного интереса.

О характере имущественных прав женщин свидетельствует особый правовой статус вдов в случаях семейных разделов. Вдовья невестка наравне с мужчинами обладала правом на свою долю в семейном имуществе. Причем право на получение пая имела не только вдова с детьми, но и бездетная. Размеры пая целиком зависели от того, сколько лет она прожила, т. е. проработала в семье мужа, и, следовательно, от размера трудового вклада в хозяйство. Существование подобного положения в обычном праве связано не только с распространенными понятиями о справедливости, но и с господством в традиции настороженного отношения к женщине в силу ее особых магических способностей. Женщина, если она к тому же вдова и бездетная, при нанесении ей обиды могла стать

170

опасным врагом, ее ведовские (колдовские) способности в случае обособления (т. е. выхода за пределы социального контроля семьи) только усиливались, и не было ничего страшнее для семейного коллектива, чем обретение врага в лице одинокой женщины. Поэтому расчеты с ней (выделение доли) предпочитали проводить абсолютно точные, ибо нечестность и оставление хотя бы части ее доли в чужой семье могло навлечь на всех ее членов самые страшные несчастья. Эти особенности внутрисемейных отношений и правового статуса отдельных членов семьи позволяют определить особую природу внутрисемейных отношений и особый характер крестьянской социальности и властных отношений. Власть в крестьянской семье эксплоатризована. Она дифференцирована по половому и по возрастному признаку. Но, что самое примечательное, она не связана с отношениями собственности. Само понятие о внутрисемейной (!) собственности связано не с мирским статусом человека, а, скорее, с отсутствием или лишением такового.

Актуальность вопроса о собственности внутри семьи существовала лишь для женщины, для остальных же членов семьи она возникала лишь на переломных (переходных) этапах в жизни семьи, связанных с выделами отдельных ее членов или переходом (для вышедших замуж девушек) в другие семьи. И мерой собственнических прав в таком случае становился трудовой вклад каждого из членов семьи в наживание общего (а для девушек — предусмотренного традицией личного) имущества.

Таким образом, если мужская половина семьи рассматривалась как в буквальном смысле «трудовое братство», носитель общинного коллективного сознания, то женщина воспринималась скорее как субъект исключительных собственнических прав, носитель черт личной индивидуальности и определенной творческой самостоятельности.

Положение женщины на границе общества и природы предопределяло ее особый социально-правовой статус. С одной стороны, она член общества, но с другой — она связана с нижним миром и представляется воплощением сил этого мира, подземной стихии. Но стихия требует обуздания, отсюда постоянная необходимость держать ее в строго отведенных ей социальных рамках (в том числе и правовых), допущение женщины «во власть», но, одновременно, настороженное отношение и жесткий контроль за ней, а при необходимости — выдворение ее за пределы социальности. В традиционном обществе имущественные отношения не тождественны отношениям властным, хотя естественным образом связаны с ними. В то же время, положение женщины в крестьянском обществе, без

171

всякого сомнения, — положение зависимости, но зависимости, освященной особым сакральным смыслом.

Предметы, материальность в целом как совокупность объектов нижнего мира считались принадлежностью женщины. Именно женщина осуществляла связь с предметным миром: вещами, домашней утварью, одеждой, продуктами и проч., являлась их распорядителем и создателем большинства из них. Добытый мужчиной урожай подвергался обработке именно женщиной, благодаря женскому участию большинство природных предметов обретали культурный статус в семье. Только обмолот зерна и заготовка мяса были мужским делом. Но и зерно, произведенное и обмолоченное мужчиной, и разделанное им мясо только благодаря женскому труду превращались в годные к потреблению продукты. Мужчины и дети носили одежду, выделанную женскими руками.

Положение мужчины в отношении предметов материального мира было отражением ургийного начала — начала творения и организации; положение женщины определялось ее тоническим статусом: все продукты питания и домашние предметы оказались обихожены, переработаны и доведены до возможности непосредственного потребления именно женщиной. Даже дом, творение мужчины, своим содержанием был обязан женщине и, в итоге, становился воплощением женщины. Мужчина оказывался как бы гостем в женском мире.

Отцы и дети

Отношения между взрослыми и детьми в крестьянском мире определяются одним термином «власть», понимаемом буквально как силовое принуждение старшим («большим») младшего («меньшего»). Силовое, физическое превосходство «большого» (т. е. способного причинить боль) является определяющим в этимологии понятия «большинства» (старшинства) как принуждения к выполнению воли старшего, осуществлению власти старшего над младшим. Основанием этой власти становится насилие, в буквальном смысле силовое превосходство. Отношения старшинства подразумевают необходимость подчинения младшего волеизъявлению старшего.

Специфика властных отношений отражается в характере внутрисемейной иерархии и своеобразно, но очень четко распределена по половому и возрастному признаку. Иерархическая организация семейной власти позволяет уточнить распространенное ее определение как патриархальной, что не совсем точно обозначает характер внутрисемейных отношений в крестьянском мире.

172

Специфику отношений внутри семьи может раскрыть (или, во всяком случае, символически обозначить) жесткий порядок рассаживания за обеденным столом. Глава семьи садится во главе стола в красном углу под иконостасом. По правую сторону от него садятся мужчины по старшинству, по левую женщины. Дети принимают пищу, как правило, за отдельным столом в женской половине избы у печи, где за ними присматривает свекровь.

Таким образом, авторитет старшинства в крестьянском мире утверждается с помощью страха и насилия, основан на беспрекословном выполнении воли старшего. Подобная установка опреде-

ляется особым отношением к детям, которое распространено в архаических культурах. С точки зрения традиционной онтологии, где все взаимосвязано, одно не существует отдельно от другого, а физическое существование это последовательная череда рождений и умираний, взаимосвязанных единым потоком жизни, — рождение ребенка это приход существа из иного мира. И весь период детства — это преодоление переходного состояния от животного (иного) мира к человеческому, обретение социальности.

Дети, с этой точки зрения, находятся вне общества, а следовательно, вне культуры и вне мира и организации. Они существуют в некотором переходном состоянии и поэтому еще не люди, они — носители Хаоса, опасные агенты иного мира, проводники потусторонних сил. И отношения с ними могут быть только силовыми. Между взрослыми и детьми та же грань, что и между мирами.

Власть старших в крестьянском социуме — это власть, основанная на силе и запретах, обозначающих жесткий барьер между мирами, она не терпит попустительства. Преодолеть эту грань можно только убив, уничтожив, преодолев детство. Этой цели служил обряд инициации, приобщения существа нижнего мира к Небесному миру, перехода во взрослое состояние, которое заключается в символическом (ритуальном) убийстве и новом рождении. Ритуальное переживание смерти давало ощущение избавление от детского прошлого, преодоления испытания, посвящения в человеческое достоинство, оно было окончательным уничтожением непродуктивных темных сил и раскрытию социально-продуктивных способностей. Инициационный ритуал первоначально предшествовал заключению брачных отношений, а впоследствии был ассимилирован со свадебным ритуалом.

Таким образом, молодежь добрачного возраста относилась к категории детей, власть над которой родителей была полной. Уважение к родителям было основано на страхе. Судьба ребенка полностью определялась волей родителей. Заключение брака и выбор супруга также зависел от родительского решения.

173

Характер исполнения приказаний старших носило и трудовое воспитание в семье. Такой подход можно было бы назвать сило-ным, если не учитывать его сакральную составляющую, ибо в основе его находился культ Первопредка, реальным носителем которого является Отец — глава семьи. Производственно-бытовая традиция была включена в широкий мировоззренческий контекст и утверждалась всем содержанием крестьянского фольклора, служащего, так или иначе, прежде всего целям поддержания материального благополучия семейного коллектива. Трудовое воспитание не ограничивалось перенятием тех или иных практических действий, но включало в себя всю совокупность представлений об окружающем мире, природе, происходило вместе с усвоением пословиц, загадок и поговорок, примет народного календаря, имевших конкретно-практическое и конкретно-временное предназначение. «Помимо прочего, эти тексты несли и обучающую функцию: с детства человек, постигая закодированную ими систему противопоставлений, учился группировать, классифицировать объекты, а значит, анализировать мир, выделяя в нем скрытое, невидимое».¹⁸

И все же традиционный подход к воспитанию подразумевал механическое воспроизводство образцового действия и беспрекословное выполнение родительского решения, исключая, таким образом, самостоятельное творческое отношение к тому или иному делу. Такой же характер ритуально-механического воспроизведения носило и общественное воспитание, в котором нравственные категории насаждались посредством выполнения выработанных традицией определенных ритуальных правил. То же можно сказать и об эстетическом воспитании, которое происходило посредством запоминания и точного воспроизведения бытующих в крестьянской среде многочисленных ритуальных текстов. Способность к усвоению тех или иных производственных навыков или многочисленных фольклорных текстов зависела не только от личных способностей, но и от возраста. В этом смысле процесс взросления во многом заключался в элементарной подготовке человека к самостоятельной жизни, ориентации в обществе и природе. Следует признать, что от способности молодого человека воспринять и усвоить опыт, накопленный старшими поколениями, зависела в будущем судьба его собственной семьи, способность его не только выжить, но и стать полноценным членом общества.

Естественно, что формирующееся с детства представление о старшинстве как земном воплощении священной космической иерархии определяло отношение детей к своим родителям на протяжении всей жизни. Подобные отношения власти и принуждения, обусловленные хозяйственными потребностями семьи, сохранялись и

174

после вступления молодого человека в брачные отношения и продолжались до тех пор, пока он имел долю в отцовской семье. Они прекращались только с выделом из отцовской семьи и обретением хозяйственной самостоятельности, т. е. собственной доли. Сам же выдел продолжал полностью зависеть от усмотрения отца, который выделял долю сыну из хозяйства собственной семьи и в принципе мог лишить сына наследства.

Таким образом, сила и власть отца — явления высшего порядка. Это верховная власть в священной властной иерархии, которая подчинена как космическому распорядку, развивающемуся из отношений верховенствующего Неба и находящейся внизу Земли, так и социальному (воле предков, пребывающих в земле и охраняющих своих потомков), воплощенному в священной традиции. Внутренняя жизнь семьи, таким образом, формировала первичный опыт социальности, исходя из которого человек строил свои отношения с обществом.

Жизненная доля

Идея общности (целостности, единения) как доминирующая в архаической онтологии подразумевает представление о человеческом существовании как распоряжении долей из общего запаса жизненных сил. Обязательным элементом и составной частью любого архаического ритуала и его магическим основанием становится обряд причастия, получения части или доли из общего целого. Характер причастия носит фактически любое практическое действие: работа в поле и ношение одежды, носка воды и прием пищи членами семьи из общей посуды и т. п. — все это своего рода варианты семейного (и не только семейного, а всемирного) причастия. Наделение долей — это установление новых или подтверждение старых связей. Рождение человека уже означает получение доли из общего запаса: обретение жизненных сил и благ, которые регулярно перераспределяются между живыми существами. Доля не дается от рождения раз и навсегда, на протяжении жизни она будет постоянно меняться. Это зависит как от изменений, происходящих вокруг человека в космическом, природном и растительном мирах, так и от изменений внутри человеческого коллектива (новые рождения, смерти, чрезвычайные происшествя, связанные с оставлением коллектива отдельными его членами и т. п.) и в самом человеке — при переходе в новую возрастную категорию, в случае болезни и проч., в том числе в зависимости от самостоятельного выбора человеком новой доли-судьбы.

175

Основная доля дается с рождения, что предопределено высшим судом (жребием). По представлениям древних славян, она падает с неба, высеченная в камне (либо начертанная на доске, либо в небесной книге, где пишутся судьбы Рода).¹⁹ Знаками в определении этой доли служат место рождения и время рождения (время дня, месяц, лунная фаза, день недели и т. п.), социальный слой, характер семьи и т. п. Каждая последующая фаза жизни будет соответствовать наделению новой долей (возрастной). В ритуальном контексте фиксируется наличие нескольких возрастных групп: дети и добрачная молодежь, молодые супруги при семье отца, супруги-самостоятельные хозяева и старики.

Ранний период детства, т. е. сразу после родин и до крещения (именнаречения), и старость рассматриваются как переходные (пороговые) и не имеющие структурной (жизненной) определенности. Поэтому они отмечены схожими (практическими одинаковыми) ритуалами родин и похорон. Тот и другой обряды служат символическим обозначением встречи-проводов, исполняемых в том и другом случае особым, ритуально выделенным, кругом лиц (в первом случае — повитухой, во втором — особой группой женщин). В круг ритуальных действий входят обмывание, одевание в чистую одежду, манипуляции с телом. Обряд похорон — это тот же родинный обряд, исполненный в обратном порядке: при рождении он начинается с доставания тела из чрева матери (земли), при смерти обряд завершается погружением тела в чрево земли (матери). В первом случае переходный период длится с рождения (обряд родин) до наречения именем. Во втором, со времени наступления старости (с передачей управления хозяйством сыну) по физической неспособности и до смерти. Переходные этапы в том и в другом случае имели свои инфернальные воплощения. В начале жизни годичному (9-месячному) переходному этапу соответствовал 9-месячный период пребывания младенца в чреве матери. Периоду старости после смерти соответствовал 9-месячный период пребывания души покойника в этом мире.

Рождению человека предшествует символическая точка зачатия, отмеченная ритуалом полового слияния. Следствием этого является рождение новой доли (части). Время беременности — это самый ответственный в сакральном плане период, когда происходит явление ребенка в этот мир с того света. Именно на этом этапе существует опасность порчи ребенка или даже его подмены в чреве матери нечистой силой в образе «другодольной удельни-цы» — женского персонажа,

обладающего черной природой (черные волосы, грязное лицо и т. п.), вредоносного существа, пребывающего на всяком перепутьи судьбы вместе с «удельницей»

176

(обладателем светлой природы) для наделения человека его долей (уделом).

И последующий 9-месячный период после рождения необходим для того, чтобы убедиться в действительной принадлежности ребенка роду-семье (его неподмены) и подготовке его к человеческому состоянию. Вновь родившийся младенец — еще не человек. Одно из его определений — «маняк» (призрак). Подлинный человеческий статус младенец приобретает лишь после обряда имя-наречения, позже — крещения («без имени ребенок — чертенок»).

Обряд имянаречения в языческую эпоху происходил через год (9 месяцев) после рождения и заключался в первом пострижении волос ребенка, которые родители приносили на могилу предка. Таким образом, с посвящением ребенка Роду устанавливалась его связь с Предком и всем родом (семьей), что означало надделение силами Рода и получение доли семейной (родовой) судьбы. Вступление в пору половой зрелости отмечалось очередным обрядом посвящения-наделения долей. Существо инициации заключалось в посвящении Волосу (Велесу), олицетворяющему жизненные силы природного мира, и означало символическое надделение человека силами живых существ (долей в растительном и животном мире), включение в систему всемирных связей. Примечательно, что маленькие дети практически не наряжаются ни в растения, ни в животных, так как связи с ними еще не установлено. Только после инициации они помимо сил Рода оказываются приобщены к силам природы.

Христианская обрядность имела свои особенности. Переходный период к человеческому состоянию был значительно сокращен (но по-прежнему имел место). В христианском обряде крещения все сакральные представления, связанные с именем, сохранялись. Ребенку давалось имя одного из святых, день памяти которого отмечался в ближайшие дни. Имя выступало в качестве как бы небесного двойника человека. При этом из перечня святых выбиралось имя, соответствующее имени одного из предков. Таким образом, в христианском обряде крещения ребенок одновременно получал небесное покровительство и покровительство рода, ритуальное посвящение Роду объединялось (включение в социальную систему родственных связей) с посвящением миру (включение в систему связей с миром). Потребность в юношеской инициации, таким образом, отпадала сама собой.

Однако окончательное надделение человеческим статусом происходило только со вступлением молодого человека в брачные отношения, которые завершали переходный период. На свадебной церемонии устанавливались непосредственные связи с социумом,

177

здесь присутствовало все сельское общество. Свадебный обряд практически сводился к ритуальному вступлению в социальную общность и наделению человека чертами социальности (общей долей).

Ритуал перераспределения общей доли заключался в нескольких церемониальных операциях. Он начинался с обряда отделения доли (манипуляций с волосами: подстрижение, обрезание, подпаливание для мужчин и расплетения косы для девушек) и завершался ритуальным распределением доли свадебного коровай (каравая) между всеми присутствующими на свадьбе. Для этого коровай («хлебная корова») выпекался как можно больших размеров («вот такой вышины, вот такой ширины», иногда он не умещался в устье печи, и тогда кладку приходилось разбирать). Коровай символизировал саму семью, его размер означал обилие, достаток и плодородие будущей семьи; на нем изображались космические символы: солнце, звезды и луна (семья — мир, где солнце — отец, луна — жена, звезды — дети); иногда человеческие гениталии. Одновременно коровай символизировал и общину, и мир в целом. Разделение коровай на части означает процесс космического передела доли: изменение в судьбе двух человек влечет за собой перераспределение судеб семьи, общества и всего мира. Именно свадебный ритуал вводит молодых людей в социальную всечеловеческую общность.

Таким образом, мы видим, как с возрастом происходит последовательное расширение долевого участия человека в жизни мира, возрастает его устойчивость, укорененность на земле, на каждом из этапов жизни последовательно устанавливаются связи с родом, природой, обществом. Полную же долю (окончательную долю) человек обретал с получением хозяйственной самостоятельности и выделом из отцовской семьи. До рождения детей брачная пара еще не обладала достаточными возможностями для самостоятельного ведения хозяйства, а потому должна была проживать совместно с родителями мужа, разделяя долю отцовской семьи. Лишь после рождения трех-

четырёх детей-помощников малая семья получала возможность самостоятельного обзаведения хозяйством и могла претендовать на выдел из большой родительской семьи. Время проживания в семье отца было необходимым условием для достаточной степени социализации молодых супругов, овладения ими навыками хозяйствования, приобретения опыта ухода за детьми и т. п. Получив опыт в создании общей доли в семье отца, супруги теперь обретали право на создание собственной семьи, т. е. право на собственную долю.

Накануне выдела расчищался и распахивался участок земли, а также строился новый дом для будущей семьи. Обряд выдела

178

заклучался в совместной семейной трапезе накануне перехода в новый дом, на которой ритуальный коровай, символизировавший общую долю, разрезался (ломался) на две части. Хозяин новой, выделяющейся семьи брал один из ломтей, что и символизировало выделение.

Самостоятельный сын становился для отца «отрезанным ломтем».²⁰

После выдела супруги становились самостоятельными хозяевами и распорядителями части выделенного им имущества, которым прежде распоряжались исключительно родители мужа. Новая семья могла отныне самостоятельно хозяйствовать и обживаться добром от бога, т. е. наживать богатство (гобино — богино, божье, т. е. от бога). Быть хозяином значило иметь право делить пищу, наделять ею членов семьи: «хозяином быть, говядину крошить» (белор.) «С этой точки зрения хозяин — сниженный вариант Бога, т. е. подателя и распределителя благ, доли членов коллектива».²¹

Обряд выдела носил, как правило, внутрисемейный характер. До тех пор, пока земли в округе было достаточно и не возникало проблем с малоземельем, сельское общество практически не вмешивалось во внутренние семейные отношения, связанные с «выделом» тех или иных членов семьи. Однако в связи с ростом численности населения, возникновением по соседству новых общин и ограничением фонда свободных земель (а впоследствии также в связи с государственным фиксированием границ земельных владений отдельных территориальных общин) процесс выдела в той или иной семье неизбежно должен был сопровождаться общим перераспределением земель внутри общины с выделением новому домохозяйству участка общинной земли. Семейный раздел влек за собой общий земельный передел и, таким образом, становился не только внутрисемейным, но и всеобщинным событием.

В некоторых случаях, во избежание общего передела земли, общины чинили препятствия разделам семей, что служило своего рода способом «регулирования народонаселения». Так возник феномен влияния общины на характер семьи, который зафиксировали исследователи XIX в. Именно влиянием общины и общинного сознания они объясняли господство в крестьянском быту больше-семейной организации — большой неразделенной семьи, включающей многопоколенный состав родственников с боковыми ветвями, которые были вынуждены вести общее хозяйство на ограниченном земельном наделе с отдаленной (а порой маловероятной) перспективой раздела. Связь эта, как мы уже убедились, была явлением вторичным. Сама крестьянская семья представляла собой социальное явление,

179

находящееся в состоянии постоянной эволюции: наращивания численного состава (за счет рождения детей, заключения браков и т. п.) и дробления с последующим разрастанием семей и новым дроблением и т. п.

Таким образом, крестьянская семья представляет собой сложный социальный организм, имеющий циклическую закономерность развития: от большесемейной организации к расщеплению на малые семьи, которые в свою очередь претерпевают ту же эволюцию к большой семье и неизбежному новому разделению. Семейная самостоятельность означала достижение высшей степени хозяйственной автономии и одновременно высшей степени социализации, поскольку домохозяин становился полноправным участником крестьянского схода и получал возможность влиять на принятие общего (общедеревенского) решения наравне с другими главами семей.

Итак, представление об изменении доли изначально было связано со сменой возрастного статуса человека. Каждая последующая фаза жизни означала расширение его жизненной доли и соответственно связей, устанавливаемых с окружающим миром.

Другое значение доли-судьбы связано с возможностью ее произвольного изменения, созданием собственной судьбы (возможно, при выборе не связанной с земледелием ремесленной профессии: строительной, гончарной и т. п.) или, что не менее существенно, в связи с выходом из общества, «отходом». Перемена доли в последнем случае включала в себя элемент негатива. Она означала

выход из первоначального синкретиза, социально-природной целостности, и воспринималась как своего рода потеря себя, отказ от покровительства высших сил, уход от прежней доли, означала необходимость поиска новой доли «на стороне».

Символом поиска новой доли становится распутье. Там, за деревенской околицей, для человека начинается новая жизнь. Распутье (перепутье, росстань, перекрестье, крест) — древнейший символ, который становится обозначением поиска своей доли, а судьба отныне отождествляется с крестом. Вертикальное начало бытия как одухотворенного в семантике креста соединяется с горизонтальным началом пути (росстань). С мотивом поиска доли мы встречаемся в былинном сюжете «Витязь на распутье».

И увидел добрый молодец Алатырь-камешок,

И о камени лежат три росстани,

И на камешки было написано:

«В первую дороженьку схати — убиту быть,

В другую дороженьку ехати — женату быть,

В третью дороженьку ехати — богату быть».

180

Три дороги это на самом деле три этапа в жизни человека, отмечаемые юношеским посвящением («убиту быть») и женитьбой («женату быть»), и, наконец, этап самостоятельного хозяйствования («богату быть»).

В последующие времена, когда юношеские инициации как языческий пережиток отошли в прошлое, когда женитьба перестала иметь своим следствием выдел из отцовской семьи, а богатство стало ассоциироваться с неземледельческим промыслом «на стороне» («Трудом праведным не наживешь палат каменных»)²² и т. п., подлинный смысл трехчастной формулы был предан забвению, а сама она стала восприниматься лишь в качестве сюжетного фрагмента сказовой традиции. Но все перипетии судьбы, которые приходится переживать герою, обращают нас к исконному смыслу надписи на камне.

В знаменитой былине об Илье Муромце герой начинает свой путь непременно с той дороги, где «убиту быть», а завершает свой путь на той, где «богату быть». Три дороги на росстани предполагают, казалось бы, как минимум три судьбы, но у героя практически нет выбора. Илья восклицает: А на что мне-ка стару жанату быть... А на что мне-ка стару богату быть...

В другом случае братья, поехав по разным дорогам, претерпевают в конечном итоге одни и те же перипетии в судьбе: при сходных обстоятельствах женятся, обзаводятся богатством и при сходных условиях погибают.²³

В третьем случае Илья Муромец идет по очереди по каждой из дорог. Начиная с той, где «убиту быть», он выдерживает испытание на первых двух дорогах и только затем поворачивает на третью, где «богату быть». Здесь он обнаруживает новый камень, отодвинув который, находит «матер кованой сундук» с «несчетной сумой». На сундуке он видит еще одну надпись, предписывающую на эти деньги «состроить церква Индейская». Завершив работу по строительству пещерной церкви, Илья умирает, и ангел забирает его в пещеры.²⁴

Легендарные подвиги Ильи Муромца — то же движение по жизненному пути, который завершается обретением богатства. Илья превращается в творца своей церкви (семьи). Как заключает Н.А. Криничная, блестяще проанализировавшая этот сюжет, «возведенная Ильей соборная церковь оказывается его гробницей».²⁵

Несмотря на различия судеб герои проходят по существу один путь — общечеловеческий.

Достоинство пройдя жизненный путь (для каждого свой), человек обретает полную долю: исполнив божий

181

замысел и сотворя божье дело (строительство своего храма) герой достойно умирает. Метафора наделения богатством (мирское) становится метафорой исполнения божьего дела (священное). Жизненный путь оказывается путем к Небу.

Община

Производственный и духовный опыт крестьянина непосредственным образом определялся его опытом взаимодействия с природой. Хозяйственная деятельность крестьянина всесторонне зависела от местных особенностей климата, ландшафта, сезонных колебаний и повседневных перемен погоды. Благополучие малого крестьянского мира во многом зависело от умения внимательно присмотреться к этим условиям, заметить и учесть конкретные связи явлений, открывающиеся при многократном повторении.²⁶ Весь образ жизни крестьянина органично включался в систему местных природно-хозяйственных условий, в значительной мере

определявших характер локальной традиционной организации. В освоении и познании окружающего мира крестьянин опирался на опыт, накопленный предшествующими поколениями. Механизм трансляции общественно значимого опыта не ограничивался рамками крестьянской семьи, между семьями шел активный обмен и отбор наиболее ценного производственного и социально значимого опыта, выкристаллизованного в местной культурной традиции. Определенная его часть транслировалась помимо семьи по каналам общинной организации и преломлялась через призму интересов общины. В интересах выживания и поддержания социального равновесия сельская община была призвана не только умирять неизбежно возникающие время от времени конфликты или примирять интересы отдельных семей, но и консолидировать общество в целях наиболее эффективного взаимодействия с окружающим миром. Сельская община формировала собственный комплекс представлений об общественности, общественной нравственности и организации, закрепляемых в локальной общинной традиции. При необходимости община была готова твердо отстаивать свои социально-нравственные устои и жертвовать интересами отдельных семей или их членов в случае их пренебрежения социально-нравственными и другими ценностями, лежащими в основании общественной организации. Так, община выступала против самодурства отдельных глав семей, которые стремились обделить своих сыновей при выделах, справедливо усматривая в подобных действиях источник возможной конфронтации и угрозу общественной

182

стабильности в будущем. В исключительных случаях обычное право допускало вмешательство общины в такие дела с целью принятия справедливого решения.

В общине объединялись функции производственного коллектива, соседской и конфессиональной (частичное и полное совпадение территориальных границ общины с границами церковного прихода) общности, административной единицы. Община представляла собой многофункциональный социальный организм, обладающий всеми характеристиками самодостаточности, которая в крестьянской онтологии служила критерием для обозначения рассматриваемого явления понятием «Мир». Локальный сельский мир — такой же универсальный организм как семья и государство и Мир в целом. Это очередной уровень включения человека в многообразные социальные и природные связи, устойчивый континуум, имеющий свои особые и, в то же время, универсальные структурные параметры и коммуникативные каналы.

К жизненно важным производственным функциям общины относится, прежде всего, ее землеустроительная функция. Она непосредственно связана с условиями хозяйственной самодостаточности общины как первичной локальной социальной организации. Без принятия общих согласованных решений отдельные крестьянские семьи не могли вести самостоятельного хозяйства. Община как хозяйственный институт принимает согласованные решения относительно сроков и приемов полевых работ, правил пользования коллективными угодьями (пастбищами и покосами), порядке выполнения совместных дел и несении общественных повинностей и др. Эти решения принимаются с учетом интересов всех членов общества, с опорой на опыт всех членов коллектива и, в свою очередь, участвуют в формировании соответствующего слоя общественной культуры. В основе его лежит общий для всех труд на земле и сознание связанной с работой на земле общности интересов. В состав общинных пахотных земель включались несколько типов земельных угодий. Прежде всего, это полевые наделы, которые были расчищены и обихожены членами отдельных крестьянских семей или при совместном участии нескольких семей и находились в пользовании отдельных дворов. В общем владении членов общины находились сенокосные угодья, луга и пастбища, которыми пользовались на условиях общей договоренности. Помимо этого существовал обычно фонд свободных пахотных земель, который служил целям общественного призрения для вдов с детьми, сирот и неимущих и составлялся, как правило, из выморочных угодий или специально распаханых для этих целей земель.

183

Отведенные крестьянам участки пахотной земли составлялись изначально из кусков, которые попадали в руки крестьян по праву захвата, т. е. освоения собственными силами («по делу» или «по труду»), т. е. на основании своеобразного «трудового права». Такие земли становились потомственными и передавались наследникам. Наследственные семейные «владения» обозначались понятием «вотчина» («выть»). При этом крестьяне никогда не забывали, что земля является божьей и государевой (в челобитных писалось: «твоя царева» или «государева земля»). Владение «по делу», «повытно» рано или поздно должно было привести к ситуации, когда у одних семей накапливались излишки, а другие оставались вовсе без земли. Прежде эта проблема решалась тем, что нуждающаяся семья расчищала близлежащий участок леса или распахивала незанятый участок пустоши. Однако со временем, по мере исчерпания фонда свободных земель и когда были четко очерчены территориальные границы общин,

проблема неравномерности в земельном обеспечении потребовала регулярного вмешательства общины.

Пока земли было достаточно для прокормления малоземельных семей, общества еще мирились с неравномерностью обеспечения земель, находя оправдание такому положению в нормах обычного-правового сознания (того самого «трудового» права). С переходом же в начале XVIII в. к подушному налогообложению ситуация кардинально изменилась. Отныне налогом облагалось не количество земли, а количество душ — таким образом нарушался прежний принцип соответствия земельного надела и тягла. Безземельный крестьянин был должен платить ту же сумму налога, что и многоземельный. При этом право разверстания налога и ответственность по его сбору возлагалась на общину в целом («круговая порука»). В этих условиях малоземелье отдельных крестьянских семей ставило под угрозу не только их семейное благополучие, но и налого-платежность всей общины как разверсточной единицы. Механизм круговой поруки обусловил постепенный повсеместный переход общин к земельным поравнениям.

Однако поравнения получают распространение в России задолго до введения подушной подати. В различных районах они фиксируются с разного времени, но всегда это связано с возникновением ситуации нехватки земельных угодий. Такая ситуация обуславливалась как естественными причинами, например ростом населения, так и социальными — ростом налогового бремени, а в крепостной деревне — усилением феодального гнета или целенаправленной уравнительной практикой помещика. В Поморье, не знавшем крепостничества, где нехватка земель была обусловлена

184

недостаточностью пригодных для земледелия земель и общим ростом численности населения, поравнения прослеживаются с XVII в. В центре России, где на первый план выступал фактор социальный — рост феодальной эксплуатации и налогового бремени, поравнения существовали и в более ранний период.

Видимо, именно с расширением землеустроительных функций изначально связано расширение общественной значимости общины и ее вмешательства во внутрисемейные хозяйственные дела.

Для обеспечения механизма земельных поравнений сначала использовались ресурсы общественных земель. Если же и этот ресурс не обеспечивал общественных потребностей, поравнения проводились за счет общего перераспределения земельных угодий внутри общины. Таким образом, если первоначально землеустроительная функция общины сводилась к совместной распашке и освоению новых земель, то со временем общины переходили к широкому контролю за использованием земли всеми ее членами и, при необходимости, к переделам в рамках освоенного земельного фонда. К концу XVIII в. переделы стали обычным явлением практически по всей России. Иной была ситуация на окраинах, где имелись излишки земельных угодий, но это не меняло картины в целом. В начале XIX в. по-дворно-наследственное землевладение сохранялось лишь на окраинах и на востоке страны.

Утверждение новых порядков в области землеустройства происходило не безболезненно. При формировании уравнительных порядков общественные интересы нередко вступали в конфликт с частными устремлениями и интересами отдельных семей. Признание расширения землеустроительных полномочий общины в этих условиях сочеталось с естественным стремлением семей утвердить свои наследственные права на прежние земельные держания. В районах, где недавно утвердились земельные переделы, продолжал бытовать взгляд на «старинную деда своего пашенную землю» как на «вотчинную», «природную свою землю».²⁷ Как отмечают исследователи, «внедрение переделов не уничтожило окончательно свободы распоряжения землей, а следовательно неравномерность в землеобеспечении крестьян».²⁸

Несмотря на запрещения законом, продолжалось приобретение зажиточными крестьянами «купчих» земель у соседних общин, широко практиковалась аренда земли у помещиков.

Расширение землеустроительных функций крестьянской общины, таким образом, натолкнулось не только на бытовавшие общинноправовые представления крестьян о владении своей расчисной (вотчинной) землей, но и на формирующиеся экономические понятия собственности, связанные с владением землей покупной и с отношениями аренды. Однако уравнительные тенден-

185

ции, обеспечиваемые государственным законодательством, со временем восторжествовали.

Наделение крестьян землей отныне рассматривалось как исключительная прерогатива общины.

Весь комплекс крестьянских земельных угодий переходил в разряд общинных земель. Община занималась определением хозяйственных возможностей отдельных крестьянских семей и, исходя из этого, производила наделение землей отдельных семей (дворов) или групп родственников (складников). Отсюда — понятие «надельные земли», служившее обозначением общинного

землевладения в целом. Некоторые земли отводились в совместное пользование несколькими селениями, такие угодья назывались смежными.

Уравнительная тенденция в земельном наделении крестьян раньше всего утвердилась в крепостной деревне. А со временем именно здесь она была наиболее выражена, являясь одним из инструментов помещичьей административной политики в отношении общины.

К числу традиционных функций общины относится исполнение ею роли блюстителя норм социального общежития. Обеспечение общественного порядка и регулирование внутренних конфликтов происходило на основании норм обычного (традиционного) права, поддерживавшихся безукоризненным авторитетом стариков, знатоков обычаев и хранителей житейской мудрости. В помещичьей деревне обычно-правовые порядки были корректированы характером помещичьей власти, влиявшей на условия жизни и правовое сознание крестьян.²⁹ Особое значение имели сакральные функции общины. Общество в целом и в лице своих авторитетных членов являлось блюстителем религиозного культа и традиционных ритуалов, а позже с утверждением христианства именно община составила основание первичной церковной организации — прихода. В центральной России церковноприходскими функциями были наделены как отдельные сельские общества, имевшие свои церковные постройки и свой сельский причт, так и волостные общественные организации, включавшие несколько близрасположенных сельских общин, которые относились к общему церковному приходу. На севере и востоке страны при меньшей плотности населения статусом приходской организации обладали, как правило, сами сельские общества, имевшие более высокую степень автономности и независимости как от государства, так и от церкви.

Обширное законодательство конца XVI в. (Судебник 1589 г.), призванное служить правовому регулированию крестьянских отношений Севера Руси, в большинстве случаев фиксирует совпадение

186

в территориальном отношении волости и церковного прихода. Сельская приходская организация становилась первичной формой церковного устройства. Павлов-Сильванский назвал ее «мирской церковью», в которой функции гражданские объединялись с функциями религиозными, «адаптированными к насущным запросам и интересам общественно-экономической, правовой, семейно-бытовой жизни местного населения»³⁰, при непосредственном участии самого населения. Крестьянский мир своими силами сооружал церкви, закупал необходимую утварь и книги, приглашал на службу священников. Для церковного хозяйства общины выделяли общественные земли. Из среды общинников избирался весь церковный причт.³¹ Мирская церковь имела тесную связь с мирским самоуправлением. Церковная трапезная нередко служила местом собрания общинных сходов, заседаний выборных лиц, проведения праздничных церемоний. В церкви обычно хранилась мирская казна; выборный сотский был часто церковным старостой, и в этом качестве на него возлагалось исполнение и административно-полицейских обязанностей. Церковный староста по Судебнику разбирает уголовные дела и тяжбы, представляет волость в правительственных учреждениях. Ст. 61 Судебника предусматривает возможность *избрания* попов на очередной срок из среды грамотных крестьян, в этом случае они проходили посвящение церковными властями. Функции общественного самоуправления, религиозные и административно-правовые, т. е. все основные функции общины, таким образом, объединялись в приходской организации. На этот общественный аппарат и опиралось государство, которое превратило общину в особую территориально-административную единицу, наделенную статусом самоуправления, при расширении числа традиционных функций сельского общества за счет вменяемых ей государственных полномочий как разверсточной на-логово-податной единицы, рекрутской и т. п. административно-территориальной структуры. Зачастую в густонаселенных районах такими полномочиями обладали не отдельные общины, а группы общин, получавшие названия волостей (букв, наделенных вольностями). В крепостных имениях, принадлежавших вотчинникам и владельцам горных заводов, такие полномочия предоставлялись группам общин, принадлежавшим одному землевладельцу. Сфера деятельности владельческих общин была несколько отлична от деятельности общин у казенных крестьян. Крестьяне имений должны были отбывать различные господские работы: в земледельческих имениях — работать на «барской запашке», в заводских — на заводах и других работах. Раскладка этих повинностей возлагалась также на общину.

187

В условиях общественного развития помимо хозяйственно-организационных функций общины заметной становится социально-защитная функция. Со временем община все чаще выступает в ка-

честве посредника в отношениях крестьянского мира с государством и помещиком и, в определенном смысле, в качестве представителя и защитника крестьянских интересов.

Община и общность

Самодостаточность семьи и общины как социальных структур не означает их механического соединения и подразумевает наличие целого ряда социальных переходов и посредующих звеньев, определяющих механизмы и специфические каналы развития социальной общности.

«Взаимодействие семьи и территориальной (сельской) общины... во многих проявлениях... было опосредовано разного рода малыми общностями (половозрастными, родственными, соседскими, хозяйственными и пр.), входившими в структуру общины, пересекавшимися (частично совпадавшими по составу или задачам) или соподчиненными. Но все эти контактные группы (молодежная „улица“ всего селения и отдельные территориальные возрастные или половые группы молодежи; соседские сборища старшего или среднего поколения для общения или сходки хозяев домов — полноправных членов общины; объединения родственных или дружеских семей для совместных работ и развлечений; артели и т. п.) имели выход на общественное мнение общины в целом и испытывали его постоянное и непосредственное воздействие, т. е. в конечном счете сами были проявлениями жизни общины».³²

Выше уже отмечалось особое ритуальное положение в сельском обществе женских групп в силу непосредственной связи женщины с нижним миром и представлением о земле как воплощении женского начала (в частности, отсюда особая роль женских хороводов в процессе и на заключительных этапах основных календарных праздников). Магические способности женщины приобретали особую значимость в периоды неустойчивого состояния мира, на этапах, требующих восстановления стабильности и порядка. Существовали даже особые, освященные сакральным статусом женские дни, которые приходились на переломные этапы года — весну и осень. Если осенью выявляется связь женщины с домашним хозяйством, то весной раскрывается все значение женщины как общественного существа. Зима же в принципе считалась женским временем.

Помимо календарной обрядности использование женских магических способностей имело важнейшее значение в производственной

188

обрядности. Известна их особая обрядовая роль в крестных ходах, в обрядах изгнания с поля нечистой силы и опахиваний, вызывании дождя и прочих «ритуалах бедствия» (термин В. Тэрнера). Обряды опахиваний и крестные ходы с участием женщин проводились на протяжении всего сельскохозяйственного года, приурочиваясь как к конкретным календарным датам, так и к эпизодическим ситуациям (например, в случаях моровых поветрий среди людей и животных).

Особую значимость медиальная функция женщины как носителя плодородных сил раскрывалась в весенних сельскохозяйственных обрядах. На Троицу, например, все поколения женщин участвовали в ритуальных выходах на поле:

Ой, где девки шли, там и рожь густа,

Ой, где вдовы шли, там трава росла,

Что трава росла высокая, зелена;

Где молодухи шли, там цветы цветут,

Ну цветут цветы по всей улице,

По всей улице, да по Теремку,

Что по бережку под кусточками...³³

Существовали особые дни, актуальные для тех или иных возрастных групп женщин. Во вторник после Троицы и Духова дня, когда отмечались именины воды, устраивались хороводы замужних женщин: двигались «круга против солнца», что отражало символику поклонения нижнему миру, по спирали с хороводными песнями («Посеяли то девки лен...»). Замужние женщины зрелого возраста обеспечивали безопасность весенних вод, их неиссякаемость и служение земному плодородию.

Вознесенские обряды носили характер преимущественно девичьих и имели не менее насыщенную аграрно-магическую направленность. Существовал обычай в этот день «на ржи ходить, Христа провожать»: возносясь на небо, Христос мог обеспечить рост растений и богатый урожай («Христос, иди на небеса, ржицу возьми за колосок!»). На Вознесение девушки пекли пироги и печенье «лесенки», собирались у колодца и после молебна, свершаемого тут же над водой, подбрасывали вверх льняную скатерть (к урожаю льна), молились у зеленой, устраивали совместные трапезы на траве и пели песни. Особенностью женских крестных ходов, имевших магический, защитный характер, являлась их повсеместная привязанность по времени к весенним пятницам (Параскева-Пятница, воплощение языческой Мокоши). Такие ритуалы возлагались, как правило, на пожилых женщин, особенно вдовых, их связь с землей казалась наиболее тесной. Как правило, из категории пожилых вдовых жен-

189

щин выбиралась наиболее благочестивая вдова для совершения весеннего обряда первого выгона домашнего скота в поле. Женщина шла с иконой впереди, за ней гнался скот, который сопровождали все сельчане. Дойдя до поля, женщина ставила иконы, рядом с которыми оставляла принесенные с собой продукты; так же поступали и другие крестьяне. Икона становилась защитницей скота, а продукты поступали пастуху.³⁴

Среди женщин были популярны посиделки, однако замужние женщины собирались всегда отдельно от девушек. Собирались вместе, как правило, вечерами по очереди друг у друга, никогда не сидели без дела, всегда приносили какую-либо работу из дома. За рукоделием (шили, вязали, сучили пряжу) рассказывали чудные истории, пели песни, вели беседы, обсуждали деревенские события. Все это способствовало установлению более широких контактов между сверстниками, расширению отношений внутри общины.

В некоторые особо значимые периоды жизни коллектива женщины разных возрастов объединялись для совместных ритуальных действий. Особый статус имели совместные действия полярных возрастных групп женщин, например незамужних девушек и пожилых. Сила такого воздействия, как считалось, увеличивается, если крестный ход происходит ночью (в женское время). Одно из описаний обряда вызывания дождя изображает крестный ход в Рязанской губернии с участием девушек и вдов, причем проживших во вдовстве не менее 10 лет. Женщины надевали белые одежды и тайно уходили на родник или ручей, расчищали источники и совершали молитвы о дожде.

Для мужчин актуален другой аспект связи с землей. Мужчина — воплощение половой и физической силы. Его ритуальная роль сводилась в основном к передаче этих сил земле: действия мужчины агрессивны, необузданны и прямолинейны, будь то оргический разгул весенне-летних праздников, открыто демонстрирующих насилие, или ритуальное разрывание троцкого девичьего хоровода вокруг березки с целью захвата и растерзания деревца, или игра на Масленицу во взятие снежного городка и т. п.

Эротическая составляющая основных праздничных ритуалов формировалась именно молодыми парнями. В силу этого на праздниках парни никогда не выступают в качестве самостоятельной ритуальной группы без девушек. На Святки, например, известна игра в кузнеца: парни и девушки собирались где-нибудь вместе на посиделки, и один из парней изображал кузнеца. При этом после каждого удара молота по наковальне (идея перековывания-превращения стариков-ряженых в молодых, женщин в мужчин, зверей в людей и т. п.) с него сваливаются портки. Известны и другие праздничные

190
забавы типа «вождения кобылки», «женитьбы Терешки», а также совместные посиделки и многочисленные ритуальные игры с поцелуями, обниманиями и контактами более интимного характера.

Однако если молодые люди, в силу недостаточной социализации, играли основную роль прежде всего в календарной (космической) обрядности, то зрелые семейные мужчины преимущественное значение уделяли производственной стороне жизни общины. Именно они, несмотря на свое отстраненное положение, выступали основными зачинщиками основных ритуалов, связанных с хозяйством.

Взрослые мужчины-домохозяева составляли основу сельского схода. Эта категория мужчин зрелого возраста была уже достаточно укоренена в традиции, обладала реальным опытом и, в то же время, была достаточно мобильна в общественном плане. На ее плечах лежало основное бремя земледельческих трудов, и уже в силу этого она обладала особым социальным статусом. Именно из этой категории избирались первый пахарь («хозяин добрый») и «засевальщик», крестьянин, которому по весне предстояло провести в поле первую борозду и засеять первую полосу. На этот торжественный ритуал собирались все взрослые и дети, накануне в церкви освящались семена (иногда освящение семян приурочивалось к Пасхе Христовой). Только дождавшись окончания ритуала проведения «первой борозды» остальные мужчины приступали к пахоте.

Для общения мужчин-домохозяев и стариков не существовало ограничений (чего нельзя сказать о женских и молодежных группах). Это общение носило сугубо мирской характер. «Повсеместно были распространены встречи крестьян среднего и старшего поколения, собиравшихся для бесед о текущих хозяйственных делах, новостях и пр. Сборы возникали стихийно, или по приглашению хозяина какой-либо избы, либо в постоянном месте, куда было принято приходить в определенные часы. На таких беседах увязывались сроки сельскохозяйственных работ с конкретной климатической ситуацией, шел обмен опытом, вырабатывалось общее мнение о политических, социальных и местных новостях, возникали разговоры про „старину“. Серьезное обсуждение прерывалось остротами, поговорками; здесь же звучало множество быличек, сказок, меморатов (памятных историй. — С.Д.) и пр. Реальная информация <...> пополнялась свежим притоком извне за счет вернувшихся с солдатской службы, с отхожих промыслов, с ярмарок, а также прохожих и

проезжих странников, которых охотно принимали на ночлег и охотно слушали».³⁵ Именно в этой среде складывалось первоначальное представление об общественных и политических событиях за пределами сель-

191

ской общности, формировалось общественное мнение, которое затем усваивалось остальными членами семей и общины в целом.

Особая роль в жизни сельского общества отводилась старикам. «Старики занимали почетное место в общине в силу традиционности всего уклада жизни феодальной деревни. В таком социальном организме, где производственная основа зависела от приобретенных опытом навыков, естественно, культивировалось уважение к самому старшему поколению».³⁶

На сходе старики составляли особую, наиболее авторитетную группу. Их производственные суждения заслуживали наибольшего внимания. Несмотря на меньшую ритуальную активность по сравнению с пожилыми женщинами старики выступали в роли зачинщиков и организаторов основных обрядов, а в ритуалах бедствий нередко брали инициативу на себя. Обряды вызывания дождя, опа-хиваний против падежей скота или болезней животных часто совершались пожилыми мужчинами отдельно от женщин. В крестных же ходах мужчины могли принимать участие вместе с женщинами. В отдельных районах (село Константинове Рязанской губ.) существовал обычай после окончания жатвы старикам выходить в поля на семейные выты и с поклонами на все четыре стороны возносить молитвы Богу. В день св. Флора и Лавра, считавшийся крестьянами «лошадиным праздником», именно старики запрещали остальным членам семьи работать на лошадях.³⁷

Особую роль в общении внутри сельского коллектива играли родственные группы. Хотя они и не имели особого ритуального статуса, тем не менее, именно родственники в первую очередь разделяли друг с другом все личные и семейные радости и несчастья. Родственников объединяли общие предки, им посвящались совместные поминальные трапезы, которые нередко устраивались в складчину. Семейные даты и праздничные застолья разделялись, прежде всего, родственниками и соседями.

Совместная жизнь коллектива невозможна и без дружеского общения сверстников. Товарищеские отношения между людьми устанавливались в течение всей жизни, некоторые из них разрывались, другие оставались крепкими и нерушимыми. Взаимная выручка и поддержка исходила, прежде всего, от друзей и родственников, именно беда являлась наиболее надежным способом проверки дружбы на прочность. Особая роль дружеских отношений закреплялась в ритуалах и обрядах: известна особая ритуальная функция дружек (друзей) жениха и подруг невесты при заключении брачных отношений; обряды кумления для девушек на Троицу были призваны закрепить межличностные отношения более тесными узами. С возрастом дружеские связи могли перерасти в более

192

прочные и устойчивые отношения: обряды крещения детей позволяли ввести близкого человека — крестного своих детей — в семейный круг на правах близких к родственным.

И, наконец, совершенно особое положение в жизни общества занимали дети. Не имея свободы в доме и быту, на улице они были совершенно вольны в налаживании межличностных связей, из которых позже вырастали дружеские отношения. В силу особого пограничного состояния между миром природы и общества, дети и подростки имели в аграрной обрядности свои четко обозначенные ролевые функции. Они оказывались идеальными медиаторами. Исполняемые детьми элементы календарной и производственно-бытовой обрядности сопровождалась красочными играми с песнями, плясками и хороводами. Именно они придавали сельским праздникам яркость, радость, задор. Изображаемое детьми буйство стихии было по-детски непосредственно и не внушало страха, создавая атмосферу праздничности и веселья. Ритуальное поведение детей было одной из форм приобщения подрастающего поколения к общественной жизни коллектива.

Таким образом, община представляется полноценным общественным организмом со сложной системой социального структурирования и формами внутриколлективного взаимодействия. Община как социальная организация подразумевает структуру. Структура всегда иерархична. Выстраивается иерархия между семьями по уровню благосостояния, производственного и нравственного авторитета, по возможностям властного влияния. Внутрисемейные отношения характеризует иерархия половая и возрастная. Для каждого отдельного человека существует иерархия между отдельными лицами и общественными группами по родственной и территориаль-

ной близости, по имущественному и общественно-правовому положению, нравственным и прочим социальным качествам.

Самодостаточность семьи как первичной ячейки локального крестьянского мира не исключает наличия других социальных ячеек, устойчивых и подвижных, со множеством каналов взаимодействия в рамках крестьянской общности. Гибкий механизм взаимодействия между устойчивыми группами и временными социальными группировками определяет подвижность и изменчивость, а в итоге — выживаемость социальной общности в целом.

Общинность и индивидуальность

Социальная система как живой и устойчивый организм, несмотря на жесткое структурирование, подразумевает гибкий меха-

193

низм включения всех членов коллектива через те или иные общественные группы в подвижное социальное целое. В то же время некоторые из этих лиц могут существовать вне групп, в своего рода щелях, нишах, а то и в качестве своего рода «наростов» или просто «на отшибе» социальной организации. Это всегда лица, отличные от большинства членов крестьянской общности по своим нравственным, профессиональным либо исключительным индивидуальным качествам.

Существуют определенные психологические особенности, физические и физиологические отклонения у отдельных людей, вынуждающие общество сторониться их или этих людей сторониться общества, избегать с ним тесных контактов. Известные литературные персонажи — «бирюк» Тургенева или Олеса Лескова, другие крестьяне-одиночки — вынуждены в силу тех или иных обстоятельств селиться отдельно и находиться с обществом в состоянии конфронтации. В то же время, отделенность от мира не обязательно означает конфронтацию с ним. В коллективе всегда есть отдельные люди или группы людей, занимающие обособленное положение, отличные или отличающие себя от большинства. Если не принимать в расчет физические недостатки (уродства, слабоумие, психические отклонения), критерием отличия чаще всего становятся особые, помимо земледелия, профессиональные занятия или исключительные навыки, приобретенные индивидуально или полученные по наследству. В деревне каждый крестьянин знает плотницкое ремесло и может поставить дом, но, как правило, всегда найдется умелец, который может делать это лучше других или обладает секретом, неизвестным другому. Каждый человек при необходимости вынужден заниматься лечением своих домочадцев, но в случае сильной или необычной болезни всегда обращаются к какому-то врачу, известному своими навыками и способностями.

Сами условия общественного существования человека требуют тех или иных проявлений исключительности его натуры, связанных со склонностью к какому-то ремеслу. Это определяется самой общественной природой профессионального труда (в том смысле, в каком вообще можно говорить о профессионализме в рамках крестьянского мира). Особую ценность представляли специальные профессиональные знания и умения, которыми располагали отдельные семьи, обладавшие навыками коновалов, скорняков, кузнецов, плотников и т. п., передававшихся из поколения в поколение по семейной линии. Услугами этих специалистов пользовались все общинники, чем создавалась возможность для этих семей оттачивать профессиональную технику до степени мастерства.

194

Отношение к носителям такого рода знаний, как можно понять, было двойственным. С одной стороны, в их знаниях нуждались. Преданность ремеслу и стихия таланта превращали их изделия в произведения искусства, обеспечивали повышенную интенсивность такого труда, и это вызывало восхищение и трепетный, благоговейный ужас среди рядовых членов общины. Руками ремесленника творился иной мир, новая реальность. Но, с другой стороны, своим профессиональным промыслом ремесленник вырывался за пределы тонической инерции аграрного космоса. Природа профессионального труда, требующего индивидуальных творческих способностей одаренных людей и личного таланта, стимулировали формирование у них особых черт индивидуальности, связанных с профессией. По мере развития исключительного мастерства происходит выделение индивидуального сознания и особых личностных качеств талантливого человека, одержимого творчеством.

Технология изготовления вещей в традиционном обществе всегда относилась к области сакрального знания, «древнейшие технологические схемы являлись в определенном смысле продолжением операций по символическому созданию или воссозданию Вселенной».³⁸ Творение мира и изготовление вещей — ритуально соотносимые и тождественные с точки зрения

архаической онтологии процессы. Ремесленники владели особым языком и осуществляли своего рода связь между миром идей и миром человека, выступая в роли своеобразных посредников между мирами, носителей особого божественного дара.

Подобное отношение к своим профессиональным способностям отличало и самих ремесленников. Собственный талант они нередко воспринимали как особую благосклонность Неба, дар богов, что обуславливало их одержимость своим трудом и мессианское представление о собственной персоне. Профессиональная деятельность и талант ремесленника актуализировали ургийную природу его натуры. Его отношение к природному миру отличалось активностью, а деятельность — энергией и рациональностью. Из помощника природы и Матери-земли в аграрном космосе человек превращался в самостоятельного творца мира. Его отношение к традиции нередко становилось отчужденно-равнодушным, а к обществу — зачастую эмоциональным и экспрессивным.

Конфликт тонической природы земледельческого труда и ургийной природы деятельности ремесленника-профессионала нередко оказывался источником внутреннего социального конфликта. И если он не всегда принимал открытую форму, то в скрытом, латентном состоянии, как правило, присутствовал. Любая «осо-

195

бость» и исключительность в традиционном социуме притягивала к себе повышенное внимание, а зачастую непосредственно воспринималась как вызов традиции, угроза общественным устоям. Выдающиеся профессиональные качества или исключительные личные способности в глазах обывателя представлялись выходящими за пределы нормы, а все ненормальное воспринималось настороженно. Это связано с тем, что отношение общества к таким людям не могло быть эмоционально ровным. Мастер, поставивший свой талант на службу обществу, мог возноситься до уровня святого, рассматриваться как посредник между миром и небом, но всякое самоволие или эгоизм с его стороны немедленно превращали такого человека в глазах большинства в носителя темных сил, воплощение зла.

Такие люди зачастую отторгались обществом, они составляли значительную часть отходников, из их рядов, как правило, пополнялась ремесленная прослойка городского населения. Но потребность в специалистах существовала всегда, проходило время — и рождались новые «исключительные» персоны... А за неимением таковых в собственной среде мастера нередко приглашались из других деревень или нанимались среди бродячих артельщиков.

Рассмотрим некоторые из наиболее распространенных деревенских ремесленных специальностей. Первым без преувеличения может быть названо кузнечное ремесло.³⁹ В каждой деревне кузнец занимал совершенно особое положение: и по специальным знаниям и особым профессиональным умениям, и по незаурядной физической силе. Он и селился отдельно: в силу особенностей профессии, связанной с огнем, он возводил кузню в стороне от основных деревенских построек вблизи источника воды. Существо кузнечного труда поистине мистическое: создавать из рыхлого болотного грунта (болотной руды) вещи несуществующей в природе прочности — орудия труда, оружие, упряжь для лошади... Каждый из этих предметов в древние времена становился объектом почитания и поклонения (вспомним мифическую «сошку» Микулы Селяниновича или «меч-кладенец» Ильи Муромца, к праздничным ритуалам относится обычай «плугу славить», а восприятие подковы как символа счастья известно и в наши дни). Все они рассматривались в качестве магических инструментов в общении человека с иными мирами, без взаимной связи которых невозможно и воспроизводство земной жизни.

Огненная символика сближала образ кузнеца с образом Громовержца. Как творец нового предметного мира, рождающегося из соития огня и воды, кузнец становится распространенным персонажем праздничных ритуальных текстов. С его образом связа-

196

ны новогодние игры в перековывание (превращение) стариков в молодых, означающее обновление мира. В подблюдных песнях (т. е. при гадании на блюде) на Спиридона частый персонаж — кузнец, наиболее распространенная символика — брачная, а брак, как известно, означает рождение нового мира-семьи:

Идет кузнец из кузницы, Несет кузнец золотой венец; Потом идет дьякон по паперти, Несет дьякон книгу в пазухе, Тебя млад венчать хотят.

Труд кузнеца немыслим без сопровождающего его грохота ударов молота по наковальне. Понятен особый пиетет человека традиционного общества к громким звукам: будь то колокольный звон, грохот кузнечного молота или стук топора плотника, — все это служило напоминанием о

небесном громе. В русских погребальных песнопениях звучит просьба к колоколу разбудить землю и призыв к ней расступиться для покойника (и зерна). Колокол, таким образом, является символом соединения неба и земли. Так же и кузнец — носитель огненной (солнечной, небесной) символики в самую горячую для крестьянина пору в канун весенних работ своим грохотом в кузнице призывает землю раскрыться и сулит миру плодородие. Кузнец — посредник между небом и землей, носитель идеи начал и плодородия.

Не менее значимая медиальная функция принадлежит и другому сельскому персонажу — пастуху, занимающему посредническое положение между человеческим и животным миром. Многие из святых были в молодости пастухами, в том числе известный нам Спиридон. «Для характеристики сакральных свойств личности святого как пастуха важно то, что пастух в традиционных обществах воспринимается в качестве хранителя вещей знаний. Отношение к пастуху как к человеку, наделенному особыми личностными свойствами и владеющими особыми знаниями, сохранялось в среде русских крестьян вплоть до 70-х гг. XX в. Владение „благословенными“ отпусками — обережными заговорами — было одним из условий найма пастуха сельским обществом. Но что есть „благословенный“ заговор? Это обращение к Господу Богу, Пресвятой Богородице, святым угодникам и всем силам природы: белому свету, чистому полю, утренней росе, частым звездам, ясной заре, светлой луне. Пастух становится частью Вселенной».⁴⁰

В сельском обществе пастух наделен и особым ритуальным статусом: в Рязанской губернии, например, обряд «обсезания изб» выполняется именно пастухами. В Рождество после молебна пас-

197

тук обходит дворы с разбрасыванием освященных в церкви зерен и пожеланием при этом добра и здоровья («На быка, на телицу, на кудрявую хвосту, на ярку, на барана, на плодучи, на живучи...»⁴¹).

Пастухом не мог стать человек, не умеющий «общаться» с жи-котными. Среди пастухов было немало музыкально и поэтически одаренных людей, умеющих ценить природу и жизнь во всех ее проявлениях. Среди них известны даже изобретатели: особый хронометрический прибор, созданный по типу солнечных часов одним из пастухов, был подарен в свое время Якушкиным Дашковскому этнографическому музею.⁴²

Совершенно особое положение в сельском обществе занимали лекари-знахари, считавшиеся зачастую колдунами или ведунками. Без особой надобности люди предпочитали не общаться и не встречаться с ними, чтобы случайно не навлечь на себя их гнева. Знахари нередко были людьми одиночками или жили с семьями обособленно. Обращались к ним за помощью лишь в случаях исключительных, таящих реальную угрозу жизни, или когда нуждались «во что бы то ни стало» в поддержке потусторонних сил. Все случаи ритуального общения с колдунами и знахарями были строго регламентированы традицией.

Дом колдуна в народных повествованиях всегда стоит у края леса или в самом лесу. Связь колдуна с лесом виделась непосредственной, здесь он собирал чудодейственные травы, растения и корни, отсюда, как считалось, он черпал свои чародейские силы. Само расположение на границе миров делало его социальный статус особенно значимым. Знахарские ритуалы, сопровождающие целительные процедуры, были исполнены магической символикой, в которой сам знахарь выступал в качестве посредника и проводника космических сил. Формула знахарского заговора: «Опяшусь белым светом, обычусь частыми звездами...» — отражает его способность почувствовать самого себя центром пересечения космических энергий, носителем сверхъестественных сил.

Распространенное представление о знахарских занятиях как о «колдовстве» (определение, содержащее известный нам древний корень «кол») свидетельствует о наделении этих людей в общественном мнении ургическими силами высшего мира. Известно обязательное участие колдунов в деревенских свадебных ритуалах (творение нового мира), в частности, их активная роль в обряде «смывания доли» в предсвадебной ритуальной бане. Этот обряд благодаря участию колдуна принимал характер инициационных истязаний: тело невесты, к примеру, перетягивалось кожаными жгутами от шеи к поясу с перекрестьем между грудями и к ногам, тем самым создавалось символическое подобие расчленения тела,

198

т. е. убийства, вслед за которым следовало оживление тела в новом качестве.

Положение мужчины-ведунки и женщины-ведуньи существенно отличалось друг от друга в общественном мнении. Связь мужского начала с небесным миром обуславливала отношение к колдуну как человеку, способному встать над потусторонними силами (т. е. оставаться вне их) и

одновременно владеть ими. Обладая над этими силами некоторой властью и способностью воздействия, мужчина-колдун мог их отчасти усмирить, видоизменить, даже дозировать или перенаправлять с одного объекта на другой. Иной характер носило женское колдовство. Женщина не обладала ургическими способностями мужчины. Будучи связанной с нижним миром, она могла вызывать потусторонние силы в этот мир, становясь проводником для них, но не могла возвыситься над этими силами.

К тому же, это были исключительно темные силы, и сама женщина-колдунья рассматривалась как носитель этих негативных инфернальных сил. В ее знахарской практике существовала некоторая недостаточность. В русской сказке смертельные раны омывают сначала «мертвой» водой, уничтожающей смерть, а затем «живой», дающей жизнь. В метафорическом плане действия женщины-колдуньи, даже если она делала благо для тела, рассматривались как действие «мертвой воды». Избавляя человека от смерти, она не могла вернуть ему жизнь, избавить его от необходимости дальнейших операций для подлинного «воскрешения». Общаясь с силами Мрака и Тьмы, сама колдунья в глазах большинства превращалась в исполнителя воли Тьмы. Крестьянский сказовый фольклор оставил немало образов женщин-колдуний, являвшихся самым воплощением зла, ненависти, зависти, корысти и т. п.

Особый статус для малого крестьянского мира имели и другие профессии: гончарная, строительная и т. п.⁴³ Ритуальная насыщенность гончарного ремесла, создающего глиняную посуду, воспроизводящую формы человеческого тела (горшок), и строительного ремесла, воссоздающего в формах человеческого жилища божественное тело вселенной, превращает мастеров этих профессий в носителей мистического знания, вызывает уважение и поклонение. Дурно слепленный горшок может навлечь болезни и невзгоды на человека, чья форма в нем заложена, а дурно построенный дом принесет несчастье всей семье. Зато, качественно изготовленные, эти предметы становились источником семейного счастья и благополучия, обладающим обережными свойствами. И создатели таких творений почитались как носители высших ургических сил.

199

«Небесная» община

Праздники утверждают космический принцип всеобщего единства мира, когда человек может почувствовать свою принадлежность к каждому из миров, ощутить связь с каждой отдельной частицей мироздания. В одни сроки доминирует идея породнения человека с животными (Святки), в другое — мужчин с женщинами (Троица), в третьи преобладает единение с предками (Навья неделя и конец Троицкой недели), в четвертых — небесная космическая символика (Рождество, Купало). В целом же все праздники имеют символику общего круга (всеобщего единения). Космогоническая составляющая праздничного ритуала выражает идеал небесной (космической) общины, общества, включенного во всю систему природно-космического существования. В периоды праздника стираются представления об иерархии мира и внутри миров. Помимо идеи всеобщего (вселенского) круга актуализируется идея социального круга, всеобщего равенства полов и поколений, имущественных положений и социальных групп, т. е. всего того, что в традиционном обществе ассоциируется с той или иной формой власти (родительской, социальной, духовной) и зависимости. Таким образом, праздник и священное время — это снятие всякого негатива, всякого конфликта или напряжения, которые могут присутствовать и определять состояние человека в мирском, обыденном времени. Подобный негатив — естественное следствие всякой структуры, которая не может существовать вне иерархии. Социальность всегда структурирована, а потому иерархична. И цели снятия социального напряжения, присущего всякой иерархии, служат разрывы в мирском времени и периодические приобщения общества к священному (небесному) состоянию.

Среди средств достижения такого состояния — универсальный механизм уравнивания: ритуальное возвышение тех, кто находится в низах социальной иерархии, и принижение тех, кто относится к социальным верхам, сведение всех до одного общечеловеческого уровня, который и представляется изначальным, Богом данным состоянием. Особенно актуально возвращение такого состояния общества в предновогодний период, время Начал и Всеединства, когда весь мир (в том числе и социальный) находится в процессе становления и необходимо ритуально закрепить его основные параметры, не зависящие от ветхого мирского времени и характеризующие его принадлежность к Вечности и Небу.

Среди обрядов святочного периода особый интерес, в этой связи, представляют святочные пересмешничания, песенные и игровые тексты, исполнителями которых выступает молодежь:

парни и незамужние девушки. Среди сюжетных линий в этих текстах наиболее распространены следующие:

- 1) старый муж и молодая жена; свекор и свекровь, не позволяющие молодой идти веселиться на гулянье и заставляющие ее работать по дому;
- 2) поп, танцующий на гулянке вприпрыжку, подобрав рясу; игумен, желающий постричь девушку в монахини вопреки ее желанию; к этому же разряду пересмешничаний можно отнести также игры в «умруна» (фарсовые похороны мертвеца) с персонажами-попами, одетыми в рогожу вместо рясы, кадящими лаптем вместо кадила и исполняющими кощунственные молитвы с неприличными стихами;
- 3) диалог помещика со слугой: от разбитного слуги помещик последовательно узнает о том или ином несчастье, приключившемся в его имении, осознавая, наконец, что он полностью разорен (что-то вроде известной песенки о «прекрасной маркизе»).

В этом системном перечне мы можем обнаружить высмеивание всех известных традиции форм власти:

- стариков и старших вообще (власть традиции);
- попов (духовная власть);
- помещиков (социальная власть).

Идея пересмешничания — не что иное как ритуальное «принижение» социальных верхов, принятое в праздничный период, и отрицание самой идеи властвования, господства человека над человеком, отрицание всякой иерархии и структуры. В ее логике — проповедь идеи всеобщего равенства и братства.

Мотив возвеличивания низов мы встречаем в святочных колядках: собираясь под окнами каждого из домов, колядующие начинают сбор гостинцев с ритуального «величания» хозяев:

А Иванов двор

Ни близко, ни далеко —

На семи столбах;

Вокруг этого двора

Тын серебряный стоит;

Вокруг этого тына

Все шелковая трава;

На всякой тынинке

По жемчужинке.

В этом во тыну

Стоят три терема

Златоверхие:

Во первом терему —

Светел месяц,

Во втором терему —

Красно солнышко.

В третьем терему —

201

Часты звездочки.

Светел месяц —

То хозяин во дому,

Красно солнышко —

То хозяйюшка,

Часты звездочки —

Малые деточки.

Как самого господина

Дома нетути,

Дома нетути,

Не случилось;

В Москву съехавши

Суды судить,

Суды судить,

Да ряды рядить.

Посидевши, порядевши,

Домой едет он;

Он жене-то везет

Кунью шубу, кунью шапочку,

А своим-то сынам
По добру коню,
Своим доченькам
По злату венцу,
Своим служенькам
По сапоженькам.

В описании двора колядовщиками мы видим не просто деревенскую избу, перед нами даже не городская усадьба, а царский терем. Он буквально возвышен над землей («на семи столбах»). И сам хозяин здесь не просто крестьянин: «суды судить да ряды рядить», и не где-нибудь, а в стольном граде Москве, — привилегия бояр и высоких чиновников.

В колядных величаниях мы встречаемся с устойчивым фольклорным чином восхваления. Как заметил В. Пропп: «Величание в фольклоре часто состоит в том, что величаемый изображается как принадлежащий к самым высшим сословиям. Так жених именуется князем, невеста княгиней, в сказках герой изображается царевичем, в колядках крестьянский двор изображается как преувеличенно богатый, боярский».⁴⁵ Добавим, что величаемый возносится к верхнему (небесному) уровню, к статусным верхам, что артикулируется указанием на его более высокое, в буквальном смысле «приподнятое» над землей положение. Из реального человеческого состояния величаемый переводится в разряд мифических героев священной эпохи, творящих на земле небесную реальность. И в уподоблении хозяев месяцу, солнцу и звездам мы встречаем небесную, царственную символику.

202

Тот же принцип величания мы встречаем в свадебных песнях дружек жениха и во всем свадебном ритуале, возвеличивающем молодых до уровня князя и княгини, боярина и боярыни и т. п. В последнем случае идея равенства вносится в малый семейный коллектив, который возносится до небесного состояния (этому же служат космические символы на свадебном коровае).

Примечательна роль неженатой (незамужней) молодежи в ритуалах такого рода. Эта молодежь, еще не включенная в социальную иерархию, т. е. находящаяся вне структуры, но зрелая в половом отношении, наделена особым ритуальным статусом. Молодые люди, уже не дети, но еще не взрослые, пребывают в своего рода переходном состоянии, в щелях социальной структуры. Их будущее только «читается», они посредники между миром социальности и биологическим миром, обществом и природой, миром земным и небесным. Эта группа демонстрирует повышенную активность и энергию, делающую ее идеальным посредником между мирами, и таким образом обладает повышенными медиальными возможностями. Такое переходное состояние молодежи структурно соответствует инициационной (пограничной) ситуации, которую известный антрополог В. Тэрнер определил как «лиминальное состояние» (*limen* — лат. «граница») личности. Люди в пограничном состоянии «ни здесь, ни там», «ни то, ни се, они в промежутках между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом».⁴⁶

Определение лиминальной ситуации, данное Тэрнером, исходит из обобщающего анализа антропологической ситуации потес-тарных (догосударственных) общностей и поэтому, в определенном смысле, универсально. «Лиминальность часто уподобляется смерти, утробному состоянию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны.

Лиминальные существа, например, неофиты в обрядах инициации или совершеннолетия, могут представляться как ничем не владеющие. Они могут наряжаться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя, что, будучи лиминальными существами, они не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства... Похоже, что они низведены... до полного единообразия, с тем, чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными и наделенными новыми силами... Между собой неофиты стремятся установить отношения товарищества и равноправия. Секулярные различия должности и статуса исчезают или гомогенизируются».⁴⁷

Черты, обнаруживаемые в инициационных состояниях, позволяют многое прояснить в социальном поведении коллективов, стре-

203

мящихся к периодическому восстановлению священного времени, времени Начал. Именно эти черты присущи праздничному состоянию, когда размываются социальные и статусные отличия и общество представляется общиной равных, священным братством, не знающим иерархии. В лиминальности проявляются черты некой альтернативы структуре. В результате появляется тип социальной общности, который Тэрнер определил термином «коммунитас». Коммунитас —

производное от «коммуна» (община), но община всегда структурна. Лиминальность же воспроизводит идеал, архетип общины — идею общины как всеобщей, идеальной, абсолютной социальной связи, без каких-либо примесей структурной иерархии. Именно этот тип идеальной (небесной) общины периодически воспроизводится праздничными ритуалами.⁴⁸

Таким образом, в динамике развития малого коллектива высвечиваются как бы два полярных типа социальной общности. «Налицо как бы две модели социальной взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — модель общества как структурной, дифференцированной, а зачастую и иерархической системы, политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку „больше" или „меньше". Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного коммунитас-общины или даже общины равных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин... Лиминальность подразумевает, что высокое может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу... В rites de passage люди высвобождаются из структуры в коммунитас лишь затем, чтобы вернуться к структуре оживленными опытом и переживаниями коммунитас...»⁴⁹

Это вовсе не означает, что на определенных этапах развития локальной общности у отдельных ее членов или даже большинства не может возникать искушения абсолютизации коммунитас. С развитием нравственности и усвоением духовных ценностей христианства такой взгляд становился достаточно распространенным. Для настроенных таким образом все отклонения от идеального типа «небесной» общины неизбежно представлялись греховными и должны были интерпретироваться как отступления от божественных заповедей. С утверждением христианской нравственности именно в христианстве этот социальный идеал находит свое идейно-нравственное и религиозное основание. С этим идеалом связана идея взаимной

204

помощи и взаимной поддержки в трудные времена, общественного попечения бедных и сирот, многодетных, вдов и беспомощных стариков. На нем основана традиция общественных помочей, без которых нельзя было обойтись в пору уборки урожая. Но помочи устраивались и без экономической необходимости, например в случае совместной постройки изб для молодых семей, и служили целям социального единения. Не случайно эти помочи устраивались, как правило, в воскресные дни, совместный труд рассматривался как праздник. «Трудом родственников и соседей пользовались всякий раз, когда требовалось исполнить тяжелые или срочные работы... Отказаться прийти на „помочь" считалось неприличным. Весной „помочи" собирали для строительных работ. Устраивали женские „помочи" — „супрядки", „капустки": первые для обработки льна и пряжи, вторые — для рубки капусты. Помочане работали целый день, хозяйка кормила их завтраком и обедом, а вечером устраивали праздничный ужин. Помочане после работы расходились по домам, переодевались в нарядную одежду и собирались в дом у того, кто устраивал „помочи", где к этому времени были подготовлены праздничные столы. Ужин сопровождался выпивкой с гулянкой и песнями и плясками».⁵⁰

В малых сообществах, чутких к силовым проявлениям властных отношений и обладающих ограниченными ресурсами существования, периодическое воскрешение небесного идеала общества равных представляется важным условием общественного выживания. Этот идеал можно отнести к характерным чертам социального мировосприятия крестьянства, и мы рассмотрим его особо в отдельной главе. Теперь же отметим, что этот идеал имел и сугубо экономические основания. Без общественного участия и коллективного вмешательства в жизнь отдельных семей само существование локального общества было бы невозможным. В пору социальных потрясений и общественных бедствий, вызываемых периодическими неурожаями, эпидемиями и голодовками, только при взаимной поддержке друг друга членами общины было возможно выжить всему коллективу.

В. Тэрнер, давший определение лиминальности как определяющей черты мировосприятия человека доиндустриальной и допись-менной культур, отметил и факт чрезвычайной подвижности обществ, приверженных лиминальности. Эта подвижность вынуждает рассматривать архаические общества в постоянной динамике и даже подойти к выводу о том, что «общества — это не застывшие структуры, а процессы».⁵¹

205

Общественная жизнь в этом случае представляется «типом диалектического процесса,

включающего наследственное переживание высокого и низкого, коммунитас и структуры, гомогенности и дифференциации, равноправия и неравенства. Переход от низкого статуса к высшему осуществляется через пустыню бесстатусности. В таком процессе противоположности взаимно необходимы».⁵²

Последовательное чередование обеих фаз составляет необходимое условие существования общества как целого. Локальная общность, живущая традиционными ценностями, которые транслируются по каналам непосредственного общения, стремится жить в двух измерениях. Укорененность на земле только подчеркивает причастность небесному, приверженность мирскому обуславливается его освященностью свыше, земной мир оправдывается лишь в качестве отражения мира небесного. В культивировании этой дуальности раскрывается глубочайшая мудрость архаики. Невозможно жить только на небе, телесность обуславливает необходимость земного существования, заботы о материальном. Но невозможно и жить только земным: увлечение плотским губит плоть, абсолютизация порядка оборачивается беспорядком, забота о форме губит содержание.

В последовательном чередовании «структуры» и «коммунитас» общность обретает динамическую подвижность, избегает застывания и омертвения. Чередования фаз традиционной циклики формирует механизмы поступательного развития через усвоение новаций, каждая из которых только тогда усваивается культурой, когда добивается освящения и таким образом перестает быть новацией и превращается в традицию. Эти механизмы развития в рамках традиционного общества наиболее ярко раскрываются на примере городских субкультур.

Культурный феномен города в условиях традиционного общества мы и рассмотрим в следующей главе.

ГЛАВА 5

«ЦАРЬ»~ГОРОД: власть, иерархия,

городская социальность, семантические грани городского локуса

Девушка дала яйцо золотое Ивану. «На, кати по царству яичко!» Иван катнул, все царство собралось в яичке. И они пошли к средней сестре, к серебряной девушке. Вот и она тоже собрала свое царство в яичко, только в серебряное. Пошли они втроем к старшей сестре. И она дала Ивану яичко, он катнул его по медному царству, и все царство собралось в одно яйцо... Пришел, расположился, медное яичко катнул, царство раскрылось...

Медное, серебряное и золотое царства}

Кругом города царица, царица, Кругом каменной ограды, ограды, Там ходил-гулял царев сын, Он искал свою царевну, царевну, Еще где моя царевна, царевна, Среди города стояла, стояла, Золотым венцом светила, светила, Ты пойди, царев сын, в город, во город, Ты бери свою царевну, царевну, Чтой за правую за ручку, за ручку, За злеченый за перстень, за перстень...

Русские народные песни Карельского Поморья

Полата одушевлена Христови едина бысть и честную ризу Твою, ведомо святым Твоим, сокровену, верным державу и стену дарова не обориму, ею же ради град Твой, Богомати, спасается.

Стихари службы на Покров 2 июля

Понимание истории как космогонического процесса ярче всего раскрывается при рассмотрении образа города и раскрытии той роли, которую город исполняет в традиционном обществе.

Подобно природе, свертывающейся в точке жизни-смерти (семя, яйцо) общественная жизнь обладает той же способностью стягивающегося пространства и всеми характеристиками пульсирующей Вселенной. В условиях общественного развития город становится тем центром, Глава 5. -«Царь»-город: власть, иерархия, городская социальность... 207

вокруг которого разворачивается пространство цивилизации. Как объект культуры город выступает воплощением сакрума, к которому устремлено сознание общества и культура.

Город и цивилизация

Являясь средоточием хозяйственных и культурных связей, город превращается в выразителя передовых идей своего времени и создателя универсальной надлокальной традиции. В вырабатываемых городом новых механизмах культурного развития раскрывается его особая цивилизационная функция. «Город выходит за пределы привычных традиций, отношений и связей общинного мира. И он не просто другой, особый. В нем формируются силы, выходящие из-под контроля общины и отдельного человека, составляющего с ней целое».³ В городе, как в капле воды, человек обнаруживает в сфокусированном виде все самое сокровенное, ценное и передовое, что связано с наивысшими достижениями общественного развития и культуры.

В качестве фактора развития общества город становится центром, стягивающим социальное пространство. На него направлены материальные и социальные ресурсы региона, и от него исходят каналы цивилизационного влияния на сельскохозяйственную округу. Это позволяет говорить об особой властной природе города. К нему стягиваются и от него расходятся нити

социально-культурных и экономических связей, соединяющих его с другими городскими центрами и регионами. Взятые вместе, они образуют своеобразную иерархию городов и территорий. В характеристике этих связей раскрываются механизмы социального развития как процесса урбанизации. «Для урбанизации характерна возрастающая свобода насыщения пространства, каждого его локуса разнообразными возможностями и видами деятельности, общения и приобщения к разнообразию. В этой ситуации развивается внутреннее, самосвертывающееся, сгущающееся пространство»⁴, представляющееся одновременно пространством городского социума и пространством власти.

Природа городов (каждого в отдельности и вместе взятых) в структуре жесткой пирамиды власти отличается характерным единообразием, определяющим облик цивилизации и задающим основные параметры урбанизационного процесса как процесса развития. Именно городская культура становится, как правило, олицетворением образа целой эпохи и всей страны, в ней аккумулируются достижения всего общества. И совершенно особая роль в этом

208

процессе принадлежит царственной столице, стольному граду, который венчает властную пирамиду, задает модель властвования всем прочим городам. В этом смысле царственный город изоморфен государству, что прекрасно выразил К.С. Аксаков в стихах, посвященных Москве: И справедливо величают Тебя по подвигам благим И всю Россию называют Великим именем твоим. Неслучайно в истории России мы выделяем эпохи Киевской Руси, Московского царства, Петербургской империи.

Таким образом, вполне естественно возникает вопрос о специфической роли города в ту или иную эпоху и об изменении его функций на разных этапах общественного развития. Анализ этого процесса мы начнем с выяснения природы города в условиях традиционного общества.

Мечта о городе

Достаточно даже поверхностного знакомства с русским фольклором, чтобы понять, что образу города в народном сознании соответствует все самое яркое, светлое, возвышенное. С семантикой города связан образ «иноного», «тридесятого», «золотого» царства. В городе человек находит свою суженую «царевну», здесь он становится богатым, здесь он открывает в себе магические способности. Здесь исполняются его самые сокровенные желания. И, наконец, здесь герой обретает царственное достоинство и власть.

В образе города кроется нечто притягательное для героев, в городе никогда не бывавших, нечто заставляющее их стремиться к нему, искать его, мечтать о нем. Сказочный герой — чужак и мечтатель, нацеленный на исполнение поставленной перед ним задачи или своей мечты и при этом не помышляющий о городе, обречен непременно в него попасть. Путь к мечте лежит через город и реализуется только в городе. Так что вознамерившийся добиться чего-либо непременно мечтает о городе, где только и обретает желаемое. Проникновение в город равнозначно чудесному превращению, наделению магическими способностями, исцелению, достижению богатства, бессмертия и т. п.

Поражает неистощимость и неисчерпаемость человеческой фантазии, направленной на воспроизводство образов идеального города. За десятки и сотни веков существования цивилизации человеческим трудом и воображением создано бесчисленное множество

209

образов городов. И связано это во многом с универсальностью городской семантики. Город-тело и город-душа, город-государство и город-мир, город-храм и город-«казарма», город-крепость и даже острог, город-дворец и город-сад, город-остров, город-откровение, город-утопия, город-рай и город-преисподняя... Для фантастических городов характерна идеально правильная планировка, чаще всего круг, квадрат или треугольник. Они тяготеют к возвышенностям, расположены среди экзотических ландшафтов, являются вместилищем самых диковинных представителей животного и растительного мира.

При тщательном рассмотрении это как будто и не города, а целые миры, и все же это именно города с характерными признаками городского образа жизни (специфической социальности), властной организации, профессиональной дифференциации его жителей, с характерными особенностями организации городского пространства и архитектуры.

Известны фантастические города, материалом для которых служили хрусталь, стекло, изумруд, стены и врата которых были созданы из драгоценных камней. Есть города воздушные и подземные, города «на сто верст» и города, уместающиеся в яичке или в бочонке. Есть города каменные, золотые, серебряные, оловянные, медные, жемчужные, хрустальные, изумрудные, соляные, сахарные, снежные и песочные. В новое время появляются города, уподобляемые часовым

механизмам и фабричным цехам, образцовым казармам и т. п., символизирующие передовые достижения мобилизационных режимов абсолютистских государств, вдохновляемые новейшими образами промышленного развития. В наше время, когда камнем и золотом, а тем более сахаром и солью никого не удивишь, когда часовые механизмы стали неотъемлемым атрибутом каждого человека, а фабричные производства возникают повсеместно, в литературе появляются города картонные, тростниковые, даже цветочные... В культурно-историческом процессе футурологические и ретроспективные образы городов попеременно сменяют друг друга, а в новейшее время контаминируются, сливаясь в мечтах о «своем» («моем», частном) городе. Города, созданные человеческим воображением, вбирают в свои фантастические пейзажи все самое необычное и диковинное, что только известно человеку и что можно себе вообразить. Все экзотические природные объекты, выдающиеся изделия человеческих рук и предметы творчества немедленно включаются в городскую семантику. Все наивысшие достижения человеческой морали и нравственности, технические новации и передовые достижения цивилизации и культуры немедленно ассоциируются с образами

210

города. В сказке самые невероятные диковинки и волшебные предметы герой находит в пределах городских стен или на подступах к городу.

По всей видимости, «влечение к городу» заложено в природе человека, составляет неотъемлемую черту его деятельной активности и восходит к его психогенетической конституции. Оно относится к наиболее общим и фундаментальным характеристикам человеческой природы, отражающим основные физиологические потребности человека в тепле, питании, выживании рода и т. п. Истоки такого восприятия города следует искать в досознательных уровнях психо-физической организации человека. Через эти каналы, выводящие сознание из бессознательного (подсознания), городская семантика включается в архетипическую программу личности. В природе подсознательных влечений архетипу «города» уже на ранних этапах человеческой истории принадлежит исключительное культурообразующее значение, определяющее в будущем цивилизационные перспективы общественного развития.

Ранний этап становления человеческого в человеке, соответствующий начальной фазе освоения мира, знаменует единство биологического и психо-физиологического уровней организации. Формирование психики отражает становление реактивных механизмов бессознательного как основанного на архетипах — механизмах, составляющих психо-физиологический фундамент человеческой личности и будущего сознания. Через архетипическую матрицу в дальнейшем происходит наращивание мировоззренческого потенциала личности, формирование образа мира как его коррелята.

Психологическим основанием любого рода человеческой деятельности является естественное физическое влечение, интегрирующим началом которого выступает метафора образа-цели как архетипическая конструкция. «В архаических обществах основой таких метафор были антропологические образы мира. Они помогали осознать через аналогии связи в пространственной структуре среды жизнедеятельности и внести в нее некие иерархические зависимости — как на уровне организации территории, так и на уровне организации населения или жилища».⁵

Образ-цель — внешний объект, который человек, тем не менее, воспринимает как свое продолжение, расценивает как *безусловно свой*, что и определяет потребность влечения к нему. Это и обуславливает антропоморфизм таких образов, их подобие человеку, рассматривающему каждый из них как другого, но, безусловно, близкого ему человека, своего рода воплощенного двойника. Прототипом таких образов является образ матери, от которой ново-

211

рожденный насильственно отторгается фактом рождения, но с которой на протяжении длительного времени он остается физически связан. С первых дней и в течение продолжительного времени ребенок получает от матери тепло и питание, в ней он находит защитницу и рабыню. Влечение к матери формирует первичные цепи реакций и мотиваций деятельной активности человека.

Такого рода влечение на этапе перехода от биологического и психо-физиологического к сознательному наделяется чертами смысло-лообразования. Метафора образа-цели, окрашенная смыслополаганием, становится смысло-образом и в таковом качестве включается в механизмы развития духовной организации личности. Выходя на уровень сознания, она экстатизируется, а на более высоких уровнях духовной организации обретает религиозное значение. Отсюда сила таких архетипических конструкций, исходящих из динамики первичных влечений, и необузданность

заложенного в них цивилизационного порыва.

Таким образом, у истоков всякого смыслообразования лежит подсознательное рефлекторное влечение. Таковым выступает первичная физиологическая потребность в безопасном укрытии, соответствующая уже досознательной фазе становления социальности. Сознание безопасности и защищенности определяется через символику «отгороженности» и «укрытия». Подобно бессознательному стремлению младенца вернуть утраченную целостность с телом матери и возвратиться в прежнее укрытие в материнском чреве, первичная социальность выражается в естественном влечении человека к обретению изначальной целостности с родовым телом.

В этом первичном влечении заключена та внутренняя сила, которая, как всякая сила, немедленно оказывается подвержена сакрализации. В этом архетипическая мощь первичных институциональных форм социальной организации, произрастающих из образа «общего» родового гнезда-«роя». Выступая важнейшим компонентом коллективного бессознательного, архетип города-«гнезда», города-«роя», города-«норы» или «муравейника» становится важнейшим компонентом культуры. «Влечение к городу», таким образом, соответствует неистребимой потребности человека в социо- и культурно-творчестве.

Выход из природы в культуру уже сопровождается возникновением образа города, в первую очередь как родового укрытия, которое приобретает черты женщины-матери. Образ города-пещеры, города под землей, доступ в который открывается через отверстие в земле, является, по-видимому, наиболее архаичным. Он широко представлен в библейской и христианской символике,

в

212

русской народной сказке и в реальной строительной практике на Руси. Варианты его мы рассмотрим ниже.

В дальнейшем, с развитием культуры и усложнением социальной организации и дифференциацией типов поселений, город сохраняет свое значение в качестве архетипа всякой организованной общности, всякого порядка, мира. При этом он становится реальным субъектом социально-культурного процесса. Город неизменно рассматривается как Космос, противостоящий хаосу, очеловеченное пространство, противостоящее дикой природе. Созидательная деятельность, воплощением которой становится город как мир и творение, подразумевает идею творца.

Городская семантика целиком включается в русло креационного мифа. Город характеризуется как вершина и образец созидательной деятельности человека, воплощение его богоподобной природы.

Смена родовых отношений территориальными сопровождается дифференциацией типов поселений и формированием двух преобладающих способов расселения: городского и сельского (деревенского). Это разделение отражается и на эволюции представлений о городе. А в ходе дальнейшего исторического развития с городской культурой и социальностью оказываются связаны представления и о развитии общества в целом.

Тем не менее, город продолжает сохранять устойчивую связь с психо-физиологическими состояниями человека. Поражает обилие посвященных городу обрядовых и фольклорных компонентов, имеющих источником человеческую сексуальность. Эротическое влечение, выражаемое свадебным фольклором, определяется мотивом «взятия города»:

Подойду, подойду, во царь-город подойду, Вышибу, вышибу *копьем* стену, вышибу, Вынесу, вынесу, злат венец вынесу...⁶

или:

Мы станем с полком под тынком, Под тем новеньким городком, Мы пустим стрелу калену, Разобьем стену каменну, Возьмем (имярек) из полону.⁷

В масляничной игре во взятие ледяной крепости, имеющей целью захват женского платка, прикрепляемого к жерди в центре «снежного городка», мы встречаем тот же мотив. А в троичном ритуале разрушения юношами девичьего хоровода (огорода) вокруг березки с последующим проникновением за священную ли-

213

нию магического круга и растерзанием деревца обнаруживается связь города как воплощения сакрума с женским плодородием, ассоциируемым с плодородием земли.

Нет ничего удивительного в том, что семантика эротического влечения, выраженная в ритуальном насилии, представляет собой картину штурма-завоевания города. Насилие является показателем наибольшей значимости объекта целеполагания, в нем отражена готовность к приложению сверхусилий для достижения намеченной цели. Следует учесть, что следствием эротического влечения становится создание семьи, нового мира. Насилие здесь не самоцель, а первое звено в длинной цепи разворачивающихся социальных отношений как своего рода формы градо-(семе-

строительства.

Уже отмеченный в предыдущей главе мотив величания в деревенских праздничных ритуалах связан с соотнесением крестьянской избы с образом дворца, являющегося в крестьянском восприятии неперменным атрибутом городской архитектуры. В том же ритуальном контексте величаемый непременно ассоциируется с городскими персонажами, князьями и боярами. Противоположность города и деревни составляет важнейший элемент социально-культурного развития. Рассматривая различные цивилизационные характеристики, заложенные в том или ином типе расселения, мы вправе рассматривать их как основные субъекты цивилизационного процесса, взаимоотношения между которыми во многом являются определяющими в динамике общественных изменений.

«Иное царство»

Для традиционного сознания противоположность между городом и деревней представляется смыслообразующей и определяется через противопоставление сакрального центра и окружающего пространства. Природа этого культурного противопоставления коренится в досознательных уровнях психической организации человека. В реальных условиях «удаленности» города, в дуальной оппозиции города и деревни отражается, прежде всего, элементарный психологический механизм отличия своего от «иного», определяемого в архаике во многом по принципу «от противного». Первичными признаками такого противопоставления служат элементарные знаковые отличия, которые легко выделяются по материалам волшебной сказки.

Пространственной ориентации деревенского расселения в городе противостоит вертикальная перспектива, одноэтажным дере-

214

вянным постройкам — многоэтажные (теремные) каменные здания. Хаотичности деревенского исторического (стихийного) расселения в архаическом идеале противопоставлена планомерность городской застройки, исходящая из замысла героя-создателя.

Обыденности деревенского мира противостоит праздничное состояние мира «иного», здесь герой непременно попадает на пир или его ждет накрытый стол. Пребывание здесь непременно сопровождается музыкой, пением или чарующими звуками шелестящей листвы, дающими покой и блаженство, и т. п.

Скудость крестьянского быта сменяется в городе изрядной роскошью: царский дворец представлен как ювелирное изделие, обязательными атрибутами его убранства являются бархат, зеркала, золотая и серебряная посуда и проч. Реальная жизнь впроголодь и вечная борьба за существование здесь сменяются неперменной сытостью.

Серым краскам обыденности в городе соответствуют яркие, сочные цвета, источающие блеск и сияние, дереву противостоят белый камень и золото. Привязанность человека к земле здесь перечеркивается надземным положением города. Зависимости от природы противопоставлена полная власть над ней. Тяжелому труду — расслабленное безделье. Социальному подчинению — право господства. И так далее. И неважно, что реальный город не соответствует этим характеристикам. Устойчивость этого образа даже тем прочней, чем меньше знаком человек с подлинным городом. Важна социально-психологическая мотивация такого образа.

На уровне общественной организации антропологическая потребность отличия «своего» и «иного» непосредственно трансформируется в противопоставление «священного» и «мирского». Город при этом наделяется символикой небесного, противостоящего земному, со всеми характеристиками, вытекающими из такого рода дуального позиционирования: несовершенству и тленности земной жизни здесь противостоят вечность и нетленность как характеристики совершенного. Город, обретший символику Небесного города, немедленно включается в религиозную картину мира. Небесный мир представляется в виде Града Небесного. Это мир Божественного совершенства — мир идей и первотворения, мир, в котором воплощен Божественный первозамысел и который служит образцом для человека в его созидательной деятельности.

Архаическое противопоставление сакрального мирскому непосредственно отражается в характере восприятия пространства. «В средневековой системе мышления, — отмечал Ю. Лотман, — сама категория земной жизни оценочна — она противостоит жизни небесной. Поэтому земля как географическое понятие... получает не-

215

свойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение... те или иные земли воспринимаются как земли праведные и грешные. Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных

ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя — в аду». Сама оппозиция «земля-небо», «земная жизнь-загробная» не исключала пространственную расположенность небесного или загробного мира. Наоборот, «поскольку земной мир — тленный и быстротечный, а загробный — нетленный и вечный, то материальность его значительно более «реальна», заполняющие его пространство святые предметы не подвержены тлению, гниению и уничтожению — они не неведущественны, а вечно-вещественны».⁸

Для архаической онтологии «тленность» и «вечность» это характеристики не только духовного порядка, но и материального свойства: вечное обладает повышенной уплотненностью и кристаллической твердостью. Принадлежность к небесному символизируют прозрачность, чистота, блеск и сияние (истечение светом) и т. п. и обозначаются в первую очередь цветами — белым, золотым, красным; а если другими, то непременно яркими и насыщенными. Тленность, в свою очередь, характеризуется рыхлой структурой, мягкостью, вязкостью, бледностью и нечистотой.

Семантика града небесного ознаменовала собой приближение человечества к принципиально новому религиозному сознанию. Небесный город, город-храм как духовная субстанция открывал совершенно уникальные возможности для формирования духовной личности. Именно такую личность востребовало христианство. Христос, провозгласивший: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет и пажить найдет», «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Иоан. 10:9; 10:10), — впервые указал на подлинный источник Жизни, который заключен не в силе телесной, а в крепости духовной.

Христианство, обосновавшее новую концепцию личности, открыло человеку доступ к экзистенциальному пространству духовной самоорганизации. Подлинная личность, занятая неустанным трудом строительства храма внутри себя, «храма Тела Своего» (Иоан. 2:21), становилась объектом и целью христианской антропологии. «Вхождение в храм» из метафоры культового акта трансформировалось в метафору духовного поиска, самопознания. С развитием общества и культуры, раскрывающих возможности для нравственного самоопределения личности, религиозное учение получает способность напрямую влиять на человека. Возможность воцерковления определяется теперь не только принадлежностью

216

к общине и крещением во младенчестве, но и внутренней потребностью, степенью подготовки и возможностью самостоятельного выбора личности, духовного самостроительства. Но и независимо от принадлежности к церковной организации с превращением христианства в факт культуры личность волей или неволей оказывалась втянута в круг христианских идей. В свою очередь, обладая способностью влиять на личность, христианство через нее влияло на культуру и цивилизацию.

В то время как на одном полюсе городская семантика отражала духовные ориентиры человеческой культуры, на противоположном полюсе она накапливала опыт урбанизированной социальности. И помимо отмеченных черт, связанных с возможностями властной организации в области культуры, права, хозяйства, в городской семантике обнаруживался и ряд скрытых негативных значений. С развитием культуры эти негативные значения прочно закрепились в образах «города под землей» или «под водой». Материнский комплекс — поиск укрытия или защиты, через возвращение в материнское чрево (в образах города-пещеры) уже в эпоху архаики обнаруживал и свои извращенные проявления. В мифологии инцест с матерью расценивается не только как личная трагедия, но и как социальная драма. Древнейшее табу на инцест с матерью, переосмысленное З. Фрейдом через «эдипов комплекс», становилось одним из первичных оснований развития социальности.

Но тот же подход распространялся и на восприятие отношения города к земле. Если в контексте взаимоотношения небесного и земного город наделялся признаками женского начала (нижнего мира), то во взаимоотношениях с землей город неизбежно становился носителем мужского, ургийного начала, властвующего над землей — олицетворением женственности и материнства. В эпоху роста социального неравенства и формирования государства противоречие между властью, избравшей город своим символом, и народом, представлявшим собой массы рассеянного на земле населения, облекалось в образы царствующего града, порабащающего землю. В этом плане «город» становился символом торжества слепой силы и извращения мирового порядка, выявлял иные оттенки мотива «мечты о городе».

Влечение к «городу» — это не только свидетельство заложенных в человеке черт *человеческого*, но и, при определенных искажениях, носитель печати извращения, социальной патологии. С такой оценкой мы встречались, когда речь шла о характеристике русской святости, имевшей некоторые

признаки оппозиционности городской цивилизации. Однако эта онтологическая позиция не могла
217

иметь политических последствий на этапе становления первичной социальности и складывании основ Российской цивилизации. «Мечта о городе» как категория архаической онтологии являлась решающим фактором социального и цивилизационного процесса в условиях традиционного общества.

Таким образом, город для крестьянского восприятия это нечто большее, чем просто населенный пункт или защитное ограждение, — в пространстве архаической онтологии он становится носителем самых разнообразных смыслов. Все они обладают группой общих качеств: им присуща наивысшая семантическая нагруженность, эмоциональное напряжение, смысловая сгущенность, рациональная упорядоченность... — то есть все то, что характеризует наивысшую степень идеализации и сакрализации. Для восприятия города характерно уплотнение всех смысловых, пространственных, даже материально-предметных характеристик бытия. Как объекту восприятия городу присуща предельная цивилизационная средоточенность: архитектурная, властная, культурная, нравственно-правовая, производственная и т. п.

В свою очередь, в реальной жизни все то, что в предметном мире более или менее определено, культурно или цивилизовано оформлено, упорядочено и организовано, получает привязанность к городу. Критерий упорядоченности содержится в самой метафоре «тридевятого царства тридесятого государства». «Тридевятое» и «тридесятое» — это математически исчисленное, цифровым (рациональным) образом определенное.

Город на горе

Народное сознание демонстрирует нам бесчисленное множество образов города. Наиболее распространенный среди них — образ города на возвышенности. В свадебной поэзии город как объект брачного вожделения неизменно помещается на горе:

На горе, на горе

На высокой, на крутой

Город стоял, город каменный.

<...>

Как во силе силен

Воевода грозен.

Хочет город взять,

Всех людей в полон забрать.

Заполонил он

Красну девицу душу...⁹

218

Возвышенное положение города также широко представлено в русской народной сказке: «Поехал казак разыскивать оловянное царство. Много ушло времени, много воды утекло, на исходе седьмого года добрался до круглой горы; на той горе стоит оловянный замок, кругом замка высокая белокаменная стена. Поскакал на гору, перед ним стена раздвинулась, и въехал он на широкий двор» («Царевна-змея»)¹⁰

Если город находится не на самой горе, то непременно связан с горой, тяготеет к возвышенности: «Иван-царевич... сделался ясным соколом, полетел в тридесятое государство; а того государство больше чем наполовину втянуло в хрустальную гору» («Хрустальная гора»)¹¹

Семантическим замещением горы в сказке нередко выступает столп (вселенская колонна). Для обозначения возвышенного положения *города-дворца* он в некоторых случаях изображается как вознесенный на столбе. «А дворец тот золотой и стоит на одном столбе на серебряном, а навес над дворцом из самоцветных камней, лестницы перламутровые, как крылья в обе стороны расходятся... Лишь только вошли они, застонал столб серебряный, расходились лестницы, засверкали все кровельки, весь дворец стал поворачиваться, по местам передвигаться...» («Сказка о Василисе золотой косе...»)¹² Образ столба (столпа), как и горы, в свою очередь, может служить обозначением близлежащего городского пространства. «За этим столбом стоит золотой город на сто верст» («Морской царь и Василиса Премудрая»)¹³

Другой вариант возвышенного положения города — образ города-острова над землей: «Едут-едут между небом и землей, пристали к неведомому острову» («Семь Симеонов»)¹⁴ «Убил царевич чудище и едет к алмазному дворцу, в котором жила его матушка, Настасья Золотая Коса, у 12-головой змея. Алмазный дворец, словно мельница, вертится, и с того дворца вся вселенная видна — все царства и земли, как на ладони» («Три царства...»)¹⁵

Синонимом возвышенного положения города в сказке выступает его солнечный облик. Нередко

город напрямую связывается с небесным «солнечным царством». В одной из сказок герой должен добыть ветку с золотой сосны, «что растет за тридевять земель, в тридесятом царстве в подсолнечном государстве» («О Иванушке-дурачке»)¹⁶ Или «В то самое время подскочил Иван-царевич к Солнцевой сестрице и закричал: „Солнце, Солнце, отвори оконце!“ Солнцева сестрица отворила окно, и царевич вскочил в него вместе с конем» («Ведьма и Солнцева сестра»)¹⁷ Если город-царство не называется золотым, то он непременно выделяется блеском, свечением, он сверкает на солнце, маковки

219

его церквей «как жар горят». «Сверкающий город» может быть создан не только из золота, но и из других металлов (чаще всего меди, серебра, олова), а также из драгоценных камней и хрусталя: «И усмотрели вдали дворец хрустальный, обнесен такую же стеной вокруг» («Сказка о золотом, серебряном и медном царстве»)¹⁸ Проникнуть туда возможно лишь превратившись в птицу, чаще всего сокола или орла.

Семантика возвышенности («город на горе»), его небесная приближенность («между небом и землей») и солнечная природа в некоторых случаях получает и свое пространственное воплощение. Небесный град, рисуемый неистовым искателям волшебного (позже — праведного) мира, относится ими непременно на восток известного им географического пространства: «Долго ли, коротко ли, приезжает он на край света, где красно солнышко из синя моря восходит» («Жар-птица и Василиса-царевна»)¹⁹.

Сказочные герои непременно стремятся туда,
Где (я слышал стороною) Небо сходится с землею...

Конек-горбунок

А в Новгороде Великом, знающем толк в путешествиях, бытовала загадка, рисующая образ «иног» царства следующим образом: «Есть град между небом и землею, а к нему едет посол без пути, сам немой, везет грамотку неписаную» (новгородская берестяная грамота)²⁰.

Город в русской фольклорной традиции, как правило, расположен на горе или возвышенности, окружен каменной оградой, в центре его находится царский дворец (белокаменные палаты), окруженный садом, или церковь. В средневековой книжной миниатюре и иконописи изображение города исчерпывается символическим обозначением церкви и палат, окруженных крепостной стеной с башней и воротами.

Пространство города характеризуется всеми признаками священного пространства. По изображениям сказочных городов можно говорить об их уподоблении культовым пространствам племенных языческих святынь. Каждый город обладает своим сакральным центром и периферией, замыкаемой священной оградой. Для уточнения символики Центра в сказке часто приводится образ колонны-столпа, с него свисает кольцо, за которое герой привязывает коня. «Видит Иван-царевич медный дворец, у дворца медный столб стоит, на столбе медное кольцо висит» («Три царства...»)²¹.

Образ центра-дворца или центра-колонны иногда замещает образ центра-храма, нередко они становятся взаимозамещаемыми

220

или попросту сливаются: «вдали как жар горят золотые маковки на высоких теремах белокаменных» («Перышко Финиста ясна сокола»)²² В свадебном фольклоре мы встречаем тот же образ города-храма:

Славен город, славен город Да на взгорье, да на взгорье Звон-от был, звон-от был У Николы в колоколы, У Николы в колоколы...²³

В сказке царевна приказывает построить себе храм (т. е. дворец) на 12 столбах и о 12 венцах. В другой сказке даже выкованный столп наделяется атрибутом храма — маковкой: «Влез на столб, сел на маковку и стал глядеть кругом далече» («Семь Симеонов»)²⁴.

Для исторических и социально-утопических легенд характерно усиление мотива сакральности пространства утопических городов. Особое внимание при этом уделяется количеству расположенных в них церквей и неприступной мощи крепостных стен. Легендарный Город Игната представлялся русским крестьянам в следующем виде: «Город у них большой, пяти церквах в нем, обнесен он высокой стеной: четверо ворот на запад, восток, север, юг. Ворота все закрыты. Только восточные открыты бывают днем. На воротах стоят оружейные часовые, а ночью и по стенам часовые ходят. В город свой те люди никого не пускают. Живут богато. У каждого каменный дом с садом, на улицах и садах цветы цветут. Такая красота

КруГОМ!

25

Священный огород

Как видим, важнейшим атрибутом городских пространств являются крепостные стены. В сказке образ стены-ограды является неотъемлемой составной частью, а иногда становится определяющим при характеристике городского пространства. Этимология понятия «город» восходит к «ограждению», «огороду», «ограде». «Понятие города в Древней Руси было, прежде всего, связано с идеей преграды, защиты, укрытия. Именно крепостные стены служили основным и неотъемлемым признаком города. Без них, как бы ни велико было население, — „города нет, посад токмо"».²⁶

Городская стена отделяла свой мир, освоенный человеком и превращенный в пространство культуры и цивилизации, от мира чужого, дикого, неосвоенного. Это разделение космоса и хаоса, 221

оформленной тверди и стихии бесформенных вод. Культурная семантика городов как пространства культуры и цивилизации, противостоящих стихии Хаоса, отражена в образах островных городов:

Посреди моря остров виднеется, на том острове стоят горы высокие, а у самого берега словно огнем горит.
— Никак пожар виден! — говорит купеческий сын.

— Нет, это мой золотой дворец.

*Золотая гора*²⁷

Это вариант образа острова Буяна в кольце бушующих волн посреди «моря-окияна». Образ стены-ограды здесь замещается окружением морских вод, чем только усиливается драматизм противостояния малого островка очеловеченного Космоса всесилию окружающего его царства необузданного Хаоса. Образ города-острова в «море-окияне» широко распространен в русской народной сказке: «Вот и сине море, широкое и раздольное, разлилось перед нею, а там вдали как жар горят золотые маковки на высоких теремах белокаменных» («Перышко Финиста...»)²⁸

Город, возвышающийся среди морских волн, легко замещается образом города-дворца в змеином кольце: «В том царстве жили одни змеи да гады. Кругом города лежала большая змея, обвившись кольцом, так что голова с хвостом сходились» («Сказка о молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде»)²⁹ В другой сказке: «Долго ли, коротко ли, увидел — золотой дворец стоит, как жар горит, у ворот кишат страшные змеи, на золотых цепях прикованы, а возле колодезь, у колодезя золотой корец на золотой цепочке висит. Иван-царевич почерпнул корцом воды и напоил змей. Они улеглись» («Три царства...»)³⁰ Этот эпизод примечателен тем, что стихию вод (олицетворяемую кишашими змеями) человек способен умирять и делает это с помощью воды («подобное подобным»).

То же значение противостояния Космоса и Хаоса может читаться в образах городов, окруженных лесами и болотами: «Где прежде был мох да болото, пень да колода, там теперь дворец — ни в сказке сказать, ни пером написать, там сад — во всем царстве не сыскать, там люди — в белом свете не сыскать!»

Город среди волн, леса или на болоте равнозначен городу на возвышенности, ибо оформленное бытие — очеловеченный Космос — занимает более высокое положение в космической иерархии, нежели мир вод или дикий лес, олицетворяющий силы Хаоса и неоформленных стихий.

Символика стен, ограды, замкнутого пространства нередко становилась определяющей при характеристике города. Народные сказки

222

и сказания знают города и царства, скрывающиеся в бочонке, в яичке, возникающие из шкатулки (ларца), из бочонка, из колечка. Любое замкнутое пространство могло скрывать за собой тайну «инога царства», всегда имеющего городское обличие. «Покатишь бочонок в правую сторону — тотчас дворец явится, покатишь в левую — дворец пропадет... Казак соскочил с лошади, отвязал бочонок, покатило его вправо — в ту же минуту чудный дворец явился. Взошли они оба в расписные палаты и сели за накрытый стол» («Царевна-змея»)³¹

Священная ограда и возвышенное положение города подчеркивали вертикальную открытость городского пространства, его устремленность в небо, пронизанность божественными чудотворящими энергиями. Даже самые обыденные предметы здесь обладают волшебными свойствами, которые и являются показателями их подлинности, т. е. божественного их происхождения. Символическим обозначением заложенных в этих вещах чудодейственных сил, их божественности служит ряд конкретных признаков: это их золотая окраска и исходящее от них свечение, повышенная прочность (металл и камень) и эфемерная прозрачность (кристалл). Данные признаки и символизируют истинность, подлинность этих вещей. Видимо, это и есть первовещи, населяющие эти города люди и есть перволюди. И растения здесь — перворастения. И правители здесь — обладатели магических способностей и носители подлинного знания (вроде «царевны,

обладающей способностью отгадывать загадки», или Василисы Прекрасной, демонстрирующей на пиру свое умение превращать вино в озеро, а обглоданные косточки—в живых лебедей) — это перволюди. Поэтому и деревья здесь имеют золотые ветви, и на них растут золотые яблочки, по хрустальной горе бегают золотая козочка, и царевна имеет золотые волосы и т. д. и т. п.

И сама золотая гора, на которую восходит герой, как вариант священной пирамиды или лестницы превращается здесь в символ небесного восхождения. Посредством обретения города герой обнаруживает божественные способности, выявляет свое могущество, раскрывает в себе властные возможности. Путь на гору, таким образом, оказывается дорогой во власть и в священство.

Все эти признаки указывают на некий небесный прообраз города, идеальный прототип, нечто вроде небесного двойника. Положение города между небом и землей делает его образ отражением образа небесного мира.

Сказочный небесный город обнаруживает свой аналог в христианстве. В «Откровении св. Иоанна Богослова» он представлен в образе Святого Небесного Иерусалима: «И пришел ко мне один 223

из семи ангелов. <...> И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с Неба от Бога: Он имеет славу Божию; светило его подобно драгоценному камню, как бы камню яспису кристалловидному; Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот, и на них двенадцать Ангелов. <...> С востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот. Стена имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати апостолов Агнца. <...> Город расположен четвероугольником и длина его такая же, как и ширина. <...> Длина и высота и ширина его равны. <...> Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое — яспис, второе — сапфир, третье — халкидон, четвертое — смарагд, пятое — сардоникс, шестое — сардолик, седьмое — хризолит, восьмое — вирилл, девятое — топаз, десятое — хрисопрас, одиннадцатое — гиацинт, двенадцатое — аметист. Двенадцать ворот — двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины. Улица города — чистое золото, как прозрачное стекло» (Откр. 21:9-14, 16, 18-21).

Небесная символика придает особое смыслообразующее значение образным характеристикам города. Ему присущи наивысшая праведность и исключительность, свет и чистота. Это мир, где справедливость получает немедленное воздаяние, красота обретает царственное достоинство, слово — статус божественного закона. Это источник начал и центр вечного притяжения.

Небесность, т. е. идеальность, как и в случае с «небесной общиной», является отражением идеи всеобщности и универсальности. Вся городская материальность несет на себе отпечаток символики всеобщего космического единства: единства стихий и элементов, давших начало миру: золото — это обладающий особой плотностью *огонь*; кристалл (драгоценный камень, хрусталь) — та же *вода*, но сверхплотная; камень (белый камень) — это не что иное, как *земля*, но загустевшая, отвердевшая и осветленная; и, наконец, то, что придает этим предметам «повышенной прочности» фантастическую легкость и невесомость, — это сияние, свечение, которое здесь даже не качество, а род материальности, *воздух* особой плотной консистенции.

Пространство города-огорода — это пространство жизни. Олицетворением жизни в сказке представляются вода и деревья: наряду с дворцом или храмом непременно упоминается чудесный сад с волшебными деревьями, дающими необыкновенные плоды, а в саду обязательно есть или колодец, или озеро (пруд), или река. Точно

224

такую же картину Иоанн Богослов наблюдает в Небесном Иерусалиме: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов. И ничего уже не будет проклятого...» (Откр. 22:1-3).

Общность языческой и христианской символики на этом не заканчивается. Мы уже отмечали, что в сказке на священный статус городского пространства указывают центрирующие архитектурные сооружения: дворец, столп, храм. В этом случае и дворец, и столп имеют храмовую (т. е. сакральную) символику.

Однако храмовые атрибуты можно и не упоминать: в том и другом случае священным статусом обладает не только центр, но именно город в пределах городских стен. Священный город, Город Жизни становится божественным телом, вхождение в него и означает приобщение к священному. Выше мы отмечали соответствие такого видения языческому культовому пространству, ли-

шенному храмовых построек. Для такого пространства было достаточно обозначение центра и окружение его оградой, этот центр-столп мог превращаться в идола языческого бога. Но смысл священной ограды в сказке гораздо шире его языческой трактовки. Такому городу-огороду не нужен храм, ибо он сам храм, он сам воплощенное божество. Значение имеет как раз пребывание в его пространстве за воротами, именно там открывается связь с Богом, начинается подлинная Жизнь, на что и указывает Иоанн Богослов: «Храма же я не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою. Ворота его не будут запираются днем, а ночи там не будет. <...> И не войдет в него ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (Откр. 21:22-25, 27).

В апокалиптическом образе града Божиего мы обнаруживаем Начало Мира и его Конец: непостижимый источник жизни, образец всякого Творения и, в то же время, конечную цель и итог земного мироустройства. В этом пространстве обретается подлинная Жизнь, Честь, Слава, Бессмертие. Пребывание в Божественной Власти, Вечности, Славе рисуется как достижение Вечности, Славы, Власти избранными и достойными (спасенными).

225 Царственный герой

Образ царя в народной сказке представляется воплощением всех мыслимых и немыслимых достоинств. Ему присуща неземная праведность, он возвышен над миром и наделен всеми лучшими качествами небесного героя: «Без бога свет не стоит, без царя не правится», «Светится одно солнце на небе, а царь русский на земле».

В царе сосредоточено все лучшее. Царь справедлив и великодушен. Он всем воздает по заслугам: за добро награду («Василиса Прекрасная», «Фролка-сидень»), за зло наказание («Купеческая дочь и служанка»). «За богом молитва, за царем служба не пропадет».

Царь всеведущ и всемогущ: «У царя колокол по всей Руси». Он строг и суров, ибо народ понимает: «лучше строгий царь, чем семибоярщина». Но в гневе он отходчив и милосерден: «Нет больше милосердия как в сердце царевом».

Настоящий царь всегда самовластен, но советуется с князьями и боярами, «генаралами да министрами» («Волшебный конь») и «всякими господарями» («Царь и крестьянин»). Царь немыслим без мудрых советников и слуг: «Царю без слуг как без рук»; «Царь что лук, а стрелы посланники». Власть немыслима без иерархического соподчинения, ибо «власть дана царю, ино и псарю». И если возникает на земле неправда, то виноват в этом не царь, а его слуги, которые «царю застыят, народ напастят». Устраивая свои темные дела, они утаивают от царя реальное положение дел и чинят беззакония: «Царь гладит, а бояре скребут», «Жалует царь, да не жалует псарь» и т. п.

Настоящий царь исключительно честен, всегда держит слово и исполняет данное обещание. Царский суд праведен, «всякая вещь перед царем не утаится», потому что судит царь не только разумом, но и сердцем по высшему наитию: «Царь судит, как Бог на сердце ему положит». Суд царя расценивается как суд Божий: «Дела Божьи, суд царев», «Карать да миловать — Богу и царю». Царь — само воплощение Правды от Бога: «Где царь, тут и правда», «Царю правда — лучший слуга». Царевич-судья — распространенный мотив народной сказки: Иван-царевич по справедливости делит наследство или разводит спорщиков, спорящих многие годы, и те в благодарность становятся его спутниками и волшебными помощниками.

Царь не только строгий правитель и судья, но и защитник сирых и убогих перед сильными мира сего: «На сильного Бог да государь», и заботливый рачительный хозяин: «Царь города бережет».

226

Царь щедр, за исправную службу «дарит кого деньгами, кого чем» («Василий царевич и Елена Прекрасная»)³² и не скупится на вознаграждение: «Денег берите за работу сколько хотите».

Царь в буквальном смысле народен. В некоторых сказках он действует заодно с мужиком-крестьянином для наказания панов («Гуси с Руси»). Он казнит слуг-прохвостов, когда узнает об их кознях, карает бояр, затеявших интригу против героя из народа.

Подлинно народный царь — не только наследник престола, но и всенародно избранный. Избрание царя на царство — мотив, достаточно широко представленный в русской сказке. «Воротился старик домой, а за ним уже послы приехали: „Государь-де помер, тебя на его место выбрали"» («Жадная старуха»). В сказке «Жар-птица и Василиса-царевна» царь умирает, а на его место выбирают стрельца. И так далее. Причем выбор народа — это и выбор Бога: «В городе <...> помер царь, и потому был клич, чтобы все сходились в тот город выбирать царя; а царей у них выбирали

так: кто войдет в церковь со свечкой и коли свеча сама затеплится, тому и царем быть» («Василий царевич и Елена Прекрасная»)).³³ Тот же образ мы встречаем в народных преданиях о царях, перед которыми воспламеняется в храме лампада (русское предание об Иване Грозном и грузинская легенда о Петре I).

В идеале народный лозунг «царь и народ» представляется воплощением того же архетипа Небесной общины, где царь выступает общепризнанным главой всеобщего родственного круга или даже единого народного тела: «Душой Божьи, а телом государевы», или тела земли (того же народа): «Нельзя земле без царя стоять». Единство царя и народа в сказке — это большая семья, собравшаяся вокруг царя-отца. И венцом таких отношений является установление с царем родственных отношений (царь — крестный или посаженный отец, а то и тесть). Образ царя-крестного мы встречаем, например, в сказке «Волшебный конь»: старик крестьянин решает пригласить на крестины сына первого встречного, и первым, кто ему встречается, оказывается царь. Он запросто соглашается стать крестным отцом для сына простого крестьянина и на содержание крестника присылает «каждый месяц по почте по сту рублей царского жалованья».³⁴ С точки зрения идеала народного царства к числу основных царских добродетелей относятся простота, доступность, житейская мудрость, т. е. то, что сближает образ царя с героями из народа. Но, будучи воплощением высших достоинств, царь не может быть растворен в народной массе. Несмотря на всю его народность, в идеале положение царя выделенное, надмирное, он является олицетворением своего народа. Он пребывает вне мира — во власти,

227

которая поставлена «свыше». Власть царя от Бога. «Царь от Бога пристав», — гласит русская пословица. Так понимал природу царской власти и русский летописец. «Бог дает власть кому хочет», — читаем мы в «Повести временных лет».³⁵ Связь царя с Богом непосредственная: «Одному Богу царь ответ держит»; «Сердце царево в руке Божьей». Власть царя — надмирна: «Царь земной под царем небесным ходит»; «Как царь Бога знает, так и Бог и царя и народ знает». С этим связана и высочайшая ответственность царя перед Богом и перед народом: «За царское прегрешение Бог всю землю казнит, за угодность милует»; «Народ согрешит — царь умолит, царь согрешит — народ не умолит».

В некоторых случаях образы Царя и Бога если не сливаются воедино, то ставятся в один ряд: «Ведает Бог да царь», «Все во власти Божьей да государевой»; «Один Бог, один государь». Внутренние добродетели и надмирное положение соответствуют и внешнему облику царственного героя, наделенному характерными чертами небесного персонажа: «Там мы были-побывали, три родных братца нас угощали: во лбу у них солнце, на затылке месяц, по бокам часты звезды, и живет с ними и любит на них мать-царевна прекрасная» («По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре»). Царь любим своим народом: «Иван-царевич и красивый, и умный, и славный, об нем песни пели, он красивым девушкам во сне снился». Идеальность царя выражена в самом сказочном образе: «По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре». Этот образ соответствует облику языческого бога Перуна, описывая деревянный идол которого, летописец упоминает «главу его сребрену, а ус злат».

Но этот же образ целиком соответствует и христианскому восприятию Божества, к которому апостол Павел призывает народ «как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших...» (Второе послание Петра 1:19). В русской традиции языческие представления о власти рано сливаются с христианскими.

Идеал человека-Бога в образе Иисуса Христа, именуемого царем, традиционно представляется апостолом Петром в образе драгоценного камня: «Ибо вы вкусили, что благ Господь. Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовны жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: „Вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится“. Итак, Он

228

для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень соблазна» (Первое послание Петра 2:3-7). Камень, наделенный жизнью, и есть драгоценный камень, непреходящий символ и атрибут божественной власти и божественного тела.

Небесный прообраз царской власти в драгоценном обличий мы встречаем и в Откровении святого Иоанна Богослова: «...И вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий. И сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду.

И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы. И от престола исходили молнии и громы и гласы, и семь светильников огненных горели пред престолом, которые суть семь духов Божиих. И пред престолом море стеклянное, подобное кристаллу; и посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади...» (Откр. 4:2-6).

Наделенность властью, это обладание исключительным даром избрания Господом Богом, означает «великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества...» (Второе послание Петра 1:4).

Если мы попытаемся составить полный перечень царских добродетелей из народной сказки и фольклора, то он совпадет с предъявляемыми апостолом Петром требованиями к истинному христианину, «устрояющему из себя дом духовный»: «...Покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь. Если это в вас есть и умножается, то вы не останетесь без успеха и плода в познании Господа нашего Иисуса Христа. А в ком нет сего, тот слеп, закрыл глаза, забыл об очищении прежних грехов своих... Старайтесь делать твердым ваше звание и избрание...» (Второе послание Петра 1:5-10). Истинный царь, поставленный промыслом Божиим во главе царства земного, во всем подобен христианину, созидающему и устрояющему царство Божие внутри себя.

И высочайшая миссия власти — стать участником и проводником Божественного промысла. С осознанием этого высочайшего предназначения связано чувство сверхответственности правителей перед Богом и людьми. Завет апостола Петра: «Служите друг другу, каждый тем даром, который получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (Первое послание Петра ²²⁹

4:10), — открывает истинный смысл служения Богу через служение людям.

Идеал Божественной власти и небесной общины предъявлял носителям власти высочайшие духовные и нравственные требования. Освоение этих требований и попытка превращения их в основание государственной политики стало основной тенденцией Московского царства. На протяжении второй половины XV и всего XVI века можно проследить попытки наполнить народный лозунг «Святая Русь» реальным политическим содержанием. Предъявленные христианством высокие требования к власти, исполнить которые было практически невозможно, вызывали в правителях, в свою очередь, сознание несоответствия высочайшему предназначению.

И Московское царство явило истории в деятельности наиболее выдающихся правителей Москвы не только образцы высочайшего благочестия, но и предельного нравственного падения, вызванного тем же осознанием несоответствия реальности высоким духовным образцам.

Другим следствием утверждения христианства в национальной культурной традиции явилась постоянно декларируемая потребность социального совершенствования и общественного развития, при одновременном осознании необходимости охранения традиционных устоев.

Культурная подоплека и характер этого противоречия будут нами рассмотрены ниже. Пока же отметим следующее: представление о высочайшей миссии Московского царства, заложенное в народном идеале Святой Руси, Земли Светлорусской и утвердившееся в идеологии «Вселенского царства» и «Третьего Рима», составило в русской истории целую эпоху, отразившуюся на судьбах земледельческой цивилизации и российской государственности.

Царство Змея

В соответствии с логикой противопоставления «священного» и «мирского» ассоциация города с Небесным Градом — только один из семантических признаков города, олицетворяющего «иное царство». Сказочный город как царство вечной жизни и бессмертия актуализирует мотив противостояния жизни и смерти. Город, воплощающий образ потустороннего мира, царственный город, оказывается столь же связан с Небесным царством, как и с Подземным.

Сама параллель города и горы нередко служит указанием не на небесное, а на подземное местонахождение города. В этом случае

230

с образом горы связано не восхождение героя вверх в Небесное царство, а его нисхождение вниз — в Подземное царство Змея. Сказочный Змей непосредственным образом ассоциируется с горой. В русской сказке он часто именуется не иначе как Горыныч. Вид гор, открывающийся герою, служит ему безусловным предупреждением о приближении к царству Змея: «Едут год они, едут два, проехали три царства, синеются-виднеются горы высокие, между гор степи песчаные- то

земля змея лютого» («Сказка о Василисе золотой косе...»)³⁶ В «Сказании о новгородском царстве» путь в «иное царство» совершается посредством опускания под землю через отверстие в земле по особой лестнице, охраняемой змеей, через которую следовало переступить «без боязни». Царство Змея, находящееся под горой, оказывается таинственным образом связано с царствующим «городом на горе», а сам Змей стремится неизменно быть возле царской семьи. Его присутствие поблизости от царского дворца постоянно ощущается в сказке как предчувствие опасности. Как царствующее существо и воплощение мужского ургийного начала, Змей стремится стать обладателем царских дочерей. Если дочери царя гуляют по саду, там непременно окажется Змей. Сообщив о прогулках царских дочерей в саду, сказка тут же добавляет: «Вот змий черноморский и повадился туда летать. Однажды дочери царские припоздали в саду, засмотрелись на цветы; вдруг — откуда ни взялся — змий черноморский, и унес их на своих огненных крыльях» («Фролка-сидень»)³⁷.

Если Змей не наведывается во дворец сам, то он будет напоминать о себе другими способами. Он то выступает с требованием дани, то предъявляет претензии на одну из царских дочерей. А то и начинает досаждать царствующей семье ночными разбоями через своих посланников. В сказках это чаще всего волшебный конь или Жар-птица или другая птица-посланник из подземного царства, которая наведывается по ночам в царский сад и ломает деревья. В одной из сказок солдат, которому поручена охрана царского сада, выслеживает ночную пернатую гостью. Погоня за ней приводит его в подземное царство. «Птица наутек пустилась... скорехонько добежала она до провалища и скрылась из глаз. Солдат не убоился и вслед за нею кинулся в то провалище, упал в глубокую-глубокую пропасть... Опомнился встал, осмотрелся, — что же? — и под землей такой же свет... Шел, шел, перед ним большой город, у ворот караульня...» («Окаменелое царство»)³⁸. Город Змея здесь оказывается непосредственно под царским градом, который, однако, предстает мертвым городом. «Взошел солдат в караульню — народу много, — и стоят и сидят, только все окаменелые; пустился бродить по улицам — везде то же самое: нет

231

ни единой живой души человеческой, все как есть камень! Вот и дворец расписной, вырезной, марш туда, смотрит — комнаты богатые, на столах закуски и напитки всякие, а кругом тихо и пусто».³⁹

Каменный город здесь представляется воплощением Царства смерти. Вариант мертвого города мы встречаем и в описании дворца морского царя: «У морского царя кругом всего дворца стоит частокол высокий, на целые на десять верст, и на каждой спице по голове воткнуто; только одна порожняя, не угоди на нее попасть!» («Морской царь и Василиса Премудрая»)⁴⁰.

Человеческие черепа по периметру владений морского царя напоминают разбросанные по берегу реки Смородины человеческие кости: «Приезжают к реке Смородине; по всему берегу лежат кости человеческие, по колено будет навалено!»⁴¹ Река Смородина это граница, за которой начинается «иное» царство, владения Змея. И царствует здесь персонаж, к фигуре которого следует присмотреться более внимательно.

В народной сказке мы не встретим подробного описания Змея. Как заметил В.Я. Пропп: «Оказывается, что змей в сказке, в подлинной народной русской сказке, никогда не описывается. Мы знаем, как выглядит змей, но знаем это не по сказке. Если бы мы пожелали нарисовать змея только по материалам сказки, то это было бы затруднительно».⁴² Неопределенность образа Змея очень примечательна и многое объясняет в природе этого существа. То, что Змей связан с горами, мы видели, но горы в данном случае ведут не в небесное, а в подземное царство. Встреча со Змеем возможна только через проникновение в его царство, после проникновения под землю, т. е. после погребения.

Змей всегда поглотитель, при встрече с чужаком он всегда намеревается съесть его. Плененная царевна предупреждает героя: «Он тебя съест»⁴³; сам Змей угрожает: «Съем тебя с косточками». В битве, тем не менее, змей ведет себя специфическим образом: он не съедает героя, а пытается вбить его в землю.⁴⁴ Такой способ «поедания»-погребения весьма примечателен. Другой вариант: «Я посажу тебя на ладонь одною рукою, прихлопну другою — костей не найдут»⁴⁵, — тот же способ «пожирания»-погребения.

Характерной особенностью Змея, является его связь с цветением и плодоношением и деревьями вообще. Его дворец под землей всегда окружен садом, и растут там деревья, отличающиеся чудодейственными качествами. И на земле Змей постоянно появляется в садах. Даже морской царь, в котором легко узнаваемо змеиное начало, неким образом связан с плодородием земли. Его царство предстает как процветающая земледельческая страна: «...Бросился в воду. В ту ж минуту очутился

он в подводном царстве: кругом —

232

зеленые поля, сады и рощи. Идет дальше — стоит каменный дом...» («Неосторожное слово»).⁴⁶ Ту же картину мы видим в другой сказке: «...Иван-царевич отправился в подводное царство; видит: и там свет такой же, как у нас, и там поля, и луга, и рощи зеленые, и солнышко греет... («Морской царь и Василиса Премудрая»). Особое внимание морской царь проявляет к земледельческому труду. Два задания из трех, которые он задает Ивану-царевичу, чисто крестьянские. Первое задание: «Есть у меня пустошь на тридцать верст и в длину и в поперек — одни рвы, буераки да коменье острое! Чтоб к завтра было там как ладонь гладко, и была бы рожь посеяна, и выросла б к раннему утру так высока, чтобы в ней галка могла схорониться» («Морской царь и Василиса Прекрасная»). Второе задание звучит следующим образом: «Есть у меня триста скирдов, в каждом скирду по триста копен — все пшеница белоярая; обмолоти мне к завтраму всю пшеницу чисто-начисто, до единого зернышка, а скирдов не ломай и снопов не разбивай...»⁴⁷ Итак, одной из ипостасей Змея является его связь с землей. И сам он в некоторых случаях представляется воплощением власти земли, а то и самой землей, хранителем ее сил.

Но этим не исчерпывается его природа. Змей, кроме того, существо водяное, он повелевает морской стихией, поднимает волны. Когда он поднимается из воды, за ним волны вздымаются: «Тут утка крякнула, берега звякнули, море взболталось, море всколыхалось, — лезет чуда-юда мосальская губа» («Буря богатырь, Иван коровий сын»).⁴⁸ Иногда он изображается спящим на камне посреди моря и издающим храп, и от храпа «на семь верст аж волна бье». ⁴⁹ Даже будучи морским змеем он не теряет связи с землей и горами: «Вдруг туча надвинулась, ветер зашумел, море всколыха-лося — из синя моря змей выходит, в гору подымается» («Два Ивана солдатских сына»).⁵⁰ В некоторых случаях в сказке он представляется морским царем, царственным существом антропоморфного вида. В духовных стихах он узнаваем в облике Страфиль-птицы, своими крылами поднимающей волны и бури.

Змей, помимо всего прочего, — существо огневое: «Летит на него лютый змей, огнем палит, смертью грозит» («Два Ивана...»). В сказке Змей источает вокруг себя пламя: «Змей пламенем палит, когтями рвет». ⁵¹ В образе Змея, изрыгающего пламя, можно усмотреть некую аналогию с божеством-громовержцем, посылающим громы и молнии: «Тут змей испустил из себя пламя огненное, хочет сжечь царевича». ⁵² Сопернику он угрожает: «Я твоё царство огнем сожгу, пеплом развею». ⁵³ Река Смородина, являющаяся границей при въезде в его царство, — это огненная река: «Приехали они к

233

огненной реке, через реку мост лежит, а кругом реки огромный лес» («Иван крестьянский сын...»).⁵⁴

Даже водяной царь остается существом огненным. Требуя Марфу-царевну, водяной угрожает, что в противном случае «людей всех прибьет, царство огнем сожжет» («Иван-царевич и Марфа-царевна»).⁵⁵

И, наконец, целым набором признаков Змей связан с воздушной стихией. Он обладает способностью летать: «Вдруг видят: в персте от них летит змей» («Фролка-сидень»);⁵⁶ «Прилетел змей, начал виться над царевною» («Сказка о молодце удалце...»);⁵⁷ Но, кроме того, сам он может обретать обличье воздушных стихий. В одном случае он оборачивается ветром: «Вдруг сделался сильный ветер, поднялся клубом песок, вырвало из рук няньки дитя и унесло неизвестно куда». ⁵⁸ В другом случае его появление сопровождается бурей: «Поднялась сильная буря, гром гремит, земля дрожит, дремучий лес долу преклоняется: летит трехглавый змей». В третьем случае он ассоциируется с вихрем: «Ведь это не вихрь, а змей лютый» («Сказка о Василисе...»).⁵⁹

Унесенная вихрем царевна непременно оказывается в царстве Змея.

Таким образом, Змей в сказке представляется воплощением всех четырех стихий — воздуха, земли, огня и воды. Это существо универсальное, поистине всемирное, он вездесущ. Он несет смерть и, в то же время, связан с цветением и плодоношением, он — владыка царства смерти и, в то же время, любитель жизни, ценитель красивых женщин и цветущих садов.

Он маг и чародей, среди наиболее широко известных его способностей — оборотничество, способность превращаться в различные существа, наиболее распространенными среди которых оказываются царственные персонажи. Нередко он предстает в человеческом обличье, в облике красивого юноши-царевича, искушающего царевну: «Вдруг деревья в лесу зашумели, крыша в избе пошатнулась — прилетел змей, ударился о сырую землю и сделался добрым молодцем» («Безногий и безрукий богатыри»).

Одно из его качеств — бессмертие. Кощей-бессмертный — антропоморфное существо, в котором угадывается и постулируется единство змеиной и человеческой природы властвующего лица. Однако его природа сверхчеловеческая — космическая, его тело как будто образует антропоморфный космос, память о котором сохраняет народная сказка. В древних мифах он пожиратель солнца. Там на востоке, где «небо сходится с землею», солнце выходит ежедневно из чрева Змея, там и открывается доступ в его царство. Его царство и есть чрево Змея, куда попадают сказочные и мифологические герои. С представлением о Змее, пожирающем и изры-

гающем солнце, вероятно, связано представление о нем как об огнедышащем существе.

Тридцатое царство — «золотое», солнечное, теплое, даже горячее, там всегда цветение, изобилие плодов, все предметы оттуда обладают волшебными качествами. Чрево Змея оказывается источником чудодейственных сил и попадание туда, поглощение-погребение означает наделение этими силами.

Сокровища Змея

С символикой магических способностей связан образ огня (пламени), который сказочные герои обнаруживают во чреве Змея (героям там жарко, они свариваются или изжариваются в чреве, у них опаляются волосы и т. п.). Посланцы из «инога царства» также обладают огненной природой: огненный конь («Кобылица Золоти-ца») или жар-птица («на ней перья золотые, а глаза восточному хрусталу подобны»)⁶⁰ источают сияние, отличаются золотой окраской или золотым-огненным опереньем: «Это перо было так чудно и светло, что, ежели принести его в темную горницу, то оно так сияло, как бы в том покое было зажжено великое множество свеч» («Сказка об Иване-царевиче, жар-птице и сером волке»).

Внешние черты подземных персонажей воспроизводят признаки небесных героев, но это подобие ложно, оно является следствием обратного отражения. Водная гладь, через которую, как правило, открывается доступ в подземное царство (огненная река, колодец, море-окиян и т. п.), актуализирует мотив зеркального отражения, идею перевернутого мира. Семантика «инога царства» — перевернутого мира — укладывается в представления той же архаической солярной теории: солнце восходит на востоке и заходит на западе, проделывая обратный путь в водных глубинах — во чреве змея. Это и есть мир магических превращений. Отсюда — блеск и сияние золота, драгоценных камней или хрусталя (расплавленное солнце или отверделый свет), присущие подземному миру. Золото, драгоценные камни и хрусталь всегда находятся под горой, и сама гора — золотая или хрустальная.

Власти Бога, источающего свет и сияющего солнцем, в царстве Змея противостоит власть, поглощающая свет и сияющая во мраке. Для того, чтобы утихомирить Змея-пожирателя, ему надо бросить что-то в пасть: либо раскаленные камни, либо еще что-то, способное вызвать ощущение проглатывания солнца. В русской сказке от преследования Змея героя спасают кузнецы (повелители огненной стихии), которые хватают чудовище за язык раскаленными щипцами. Примечательно то, что Змей попадает на эти уловки, потому что он не способен видеть. Слепота Змея — важный момент в ха-

235

рактеристике его образа. Даже героя, проникшего в его царство, он узнает только по запаху.

Во чреве Змея герои находят сокровища и становятся обладателями несметных богатств.

Обладание богатством вообще становится обозначением таинственной связи со Змеем: «А драгоценные камни были в голове».⁶¹ В другой сказке героя посылают к Змею: «Поди сходи за море к змею огненному по дорогие камни».⁶² «Из себя зачал рыгать и вырыгал из себя драгоценный камень».⁶³

Царство Змея это царство камня, золота и драгоценных камней, т. е. всего того, что ассоциируется с царственным градом, полнотой жизненных сил и началом вечного обновления. Жизнь (смерть) Змея — в хрустальном (золотом) яйце. Умершая героиня помещается в хрустальный гроб (магический саркофаг). Змей прячет похищенную царевну «на горах в алмазном дворце».

Представление о драгоценных камнях и золоте, сокровищах, покоящихся в чреве земли, создает представление о камнях как сгустках энергии Мира, семенах солнца. Обладание ими означает способность концентрации природных сил, различные камни символизируют различные качества, служат воплощением разных магических сил, обладателем которых является Змей. И обретение их человеком возможно только через вступление в связь со Змеем. Герой самарской сказки (Стенька Разин) встречает чудовище Змея Волкодира и, победив его, разрубает и достает из его желудка камень, который наделяет способностью всеведения («узнал все, что есть на свете»)⁶⁴.

В некоторых сказках поедание змеиного мяса дает человеку и другие сверхъестественные качества, например, знание птичьего языка⁶⁵, языка рыб и зверей. В архаических мифах пребывание героя в желудке змея наделяет вернувшегося человека магическими способностями: знанием птичьего языка, способностью превращаться в животных и другими качествами, означающими охотничье благо. Таким образом совершается обретение единения со съдающим (форма причащения как испытания). В мифах древних народов из чрева Змея люди получают огонь, первые плоды земли, гончарные изделия. Согласно талмудической легенде, Соломон строит Храм при помощи Асмодея. Так что Змей оказывается и носителем строительных знаний. Когда же Соломон пытается узнать от Змея тайну его могущества, тот просит: «Сними с меня цепь, и я покажу тебе мое могущество и возвеличу надо всеми людьми». Вслед за этим Асмодей проглатывает Соломона и затем изрыгает его.⁶⁶ С новым рождением царь Соломон обретает змеиную природу, становится мудрецом.

236

Последний мотив, мотив поедания Змеем, непосредственно возвращает нас к обряду инициации. Инициационная процедура заключалась в обряде проникновения в чрево Змея (пожирания Змеем), символизировавшем космический акт возвращения человечества к Началам, в чрево Космической матери, Первотела Вселенной. Целью такого ритуала было получение жизнеспособности, приобщение к истокам космических сил, к Космическому первотелу, обретение магического камня, кристалла — символа Мировой власти. Временная смерть посредством поедания Змеем имела всеобщий характер, в свернутом виде эта ритуальная драма воспроизводила возвращение Космоса к изначальной цельности бытия, идею свертывания мира.

Выход из Змея символизировал победу над Змеем, обретение способности повелевать стихиями, вступление в магическую связь с Матерью-природой. В архаике мотив змеборства (победы над Змеем) неотделим от мотива подчинения Змею, попадания в его царство с целью приобщения к его силе. Бытие в пульсирующей Вселенной представлялось чередованием Власти и Подчинения. С развитием общества и выходом из-под власти природы в пространство культуры и цивилизации отношение к Змею принципиально изменилось. Победа над Змеем теперь означала божественную способность возвыситься над стихиями, выйти за пределы природной эволюции, способность человека подняться над животным состоянием. С развитием городов и становлением урбанизированной социальности («город над землей») победа над Змеем стала рассматриваться непременно как его убийство. Мифологема змеборчества стояла у истоков формирования концепции линейного времени и исторического мышления. Именно в это время устанавливается связь Змея с образом города.

Именно такое отношение к Змею характерно для христианской традиции. В христианстве Змей превращается в символ Власти Мира (Князь Мира), власти телесного начала, противостоящей духовному началу, Власти Неба. Борьба со Змеем — извечное противостояние Бога и Дьявола, сатанинским воплощением которого был образ Змея. С утверждением в русской культуре обряда крещения языческие инициации навсегда отходят в прошлое, однако память об инициационной процедуре сохраняется в сказке применительно к властному персонажу. Убийство Змеем героя и последующее воскрешение трансформируется в сюжет змеборчества: испытание змеем — выявление подлинности Героя, подлинности представляемой им Власти и означает наделение его царственным достоинством. Через приобщение к Змею и победы над ним власть обретает небесное, царственное достоинство.

237

В христианскую эпоху память о поедании сохраняется лишь в некоторых сюжетах и уже мало понятна самому сказителю. Само поедание расценивается как следствие незаконного вторжения Змея, нарушения мирового порядка, за которым следует вступление героя в схватку с ним и убийство Змея. Подлинный Змей всегда стремится к власти и всегда незаконно — через заключение брака с царской дочерью или путем вражеского нашествия. Он хочет построить свое царство на земле. Эфемерность этого царства подчеркивается в сказке мотивом пребывания во сне (герой постоянно хочет спать, перед схваткой со Змеем его непременно тянет в сон), в царстве смерти и небытия (мертвый или каменный город). Все эти образы подчеркивают неподлинность, призрачность, лживый характер власти Змея.

Понятно, что и все хранящиеся в царственном граде волшебные предметы, и невероятные способности царских мастеров, и само богатство — от Змея. И всякое обладание богатством и властью, как уже отмечалось, так или иначе указывает на связь этого человека с властью Змея, которая наделяет его властью над людьми. Но через эту власть в натуру властвующего персонажа

проявляются и самые низкие качества, качества Змея. В сказке Змей непременно или хочет насильно женить на себе царскую дочь, или требует незаконной дани, или занимается хищениями людей, или вытаптывает царские сады и т. п. Его властное могущество слепо и является олицетворением слепой мощи природных стихий, безумной силы. Если же Змей демонстрирует ум, то всегда как средство обмана. Все эти качества так или иначе присущи носителям земной власти. Их сила порой проявляется в виде безумного насилия, не признающего естественного порядка, и в виде хитрости и коварства, не признающих порядка нравственного.

В этом раздвоении источника власти, характерном для архаических форм мистицизма, на божественное и змеиное начала обнаруживаются истоки дуалистических идей манихейско-богомилско-кого толка. Христианская идея о противостоянии в мире Бога и Дьявола оборачивается представлением о Боге и Дьяволе как равноправных творцах мира. Мир может представляться божественным творением, попавшим во власть Дьявола, а то и изначальным дьявольским произведением, противостоящим Небесному миру.

В восприятии связи царствующего города с царством Змея мы раскрываем как бы оборотную, теневую сторону всякой власти. Понятно, что осмысление таким образом природы Власти — плод развивающегося исторического сознания народа, результат его реального знакомства с властными деяниями.

238

Царственное животное

Примечательно, что в сказке мы обнаруживаем бесчисленное множество примеров связи царствующего персонажа со Змеем, но практически не встретим примеров контактов царя с Богом. Сама аналогия «Царь-Бог» — это скорее метафора более поздних фольклорных форм, в частности пословиц и поговорок. В сказке же царственность героя обосновывается скорее его связью со змеем, нежели с Богом, человеческое царство демонстрирует здесь привязанность к нижнему миру, миру животного существования.

Сказка знает множество форм животного царства. Упоминается царство змеиное, рыбье, рачье, муравьиное, мышинное, медвежье; птичьи царства — орлиное, воронье и т. п. Все они выстраиваются в своеобразную иерархию, высшее положение в которой занимает царство человеческое. По сюжету каждое из них обозначает тот или иной способ связи героя с нижним миром или демонстрирует те или иные способы и ступени перехода в «иной мир». Например, для того, чтобы проникнуть в хрустальную гору, герой оборачивается муравьем («Хрустальная гора»); в другой сказке для того, чтобы перелететь через стену и попасть в царский сад, герой превращается в орла или сокола или садится на орла; проводником в иной мир выступает также волк, конь и т. п.

Причем, все они — царственные персонажи, на что сказка иногда указывает прямо, воспроизводя титул «царь»: «царевна-змея», «царь-медведь», «царь-рыба», «мышинный царь»; а иногда мы догадываемся об этом лишь по косвенным признакам, уже знакомым нам из характеристики владыки нижнего мира Змея.

Змеинные черты в человеке, указывающие на его царственность, уже рассматривались. Но еще более отчетливо змеиное существо проступает в царственных персонажах животного происхождения.

В известной сказке «Иван-царевич, жар-птица и серый волк» в образе волка отчетливо просматривается его змеинная природа. В беге волка мы наблюдаем тот же царственный полет: «А волк побежал так скоро, как стрела». Сказочный серый волк выступает в роли похитителя, которую мы уже наблюдали в случае со змеем, проникшим в царский сад. «Серый же волк сел близ той золотой решетки и дожидался, покуда пойдет прогуляться в сад королевна Елена Прекрасная... Когда она вошла в сад и подходила к тому месту, где серый волк сидел за решеткою, — вдруг серый волк перескочил через решетку в сад и ухватил королевну Елену Прекрасную, перескочил назад и побежал с нею что есть силы-мочи» («Сказка об Иване-царевиче, жар-птице и сером волке»)⁶⁷.

239

Волку присущи мудрость и всеведение, способность оборотничества. В той же сказке он превращается в Елену Прекрасную, затем в коня золотогривого. Он же выступает ритуальным жрецом (шаманом), оживляющим изрубленное тело Ивана-царевича.

Еще более тесную связь с образом змея мы обнаруживаем в медвежьем персонаже из сказки «Царь-медведь». Демонстрируя свою царственность, медведь целиком уподобляется Змею. В

сказке медведь, как и Змей, оказывается связан с властью гор и выступает в роли похитителя людей: «Царь-медведь принес их под такие крутые да высокие горы, что под самое небо уходят... горы все выше да круче...»⁶⁸ В некоторых эпизодах он представляется владыкой небесного царства, повелителем огненной стихии и демонстрирует черты бога-громовержца: «Царь-медведь прибежал, усмотрел сокола в поднебесье, ударился головой в сырую землю и обжег ему пламенем крылья». Кроме того, медведь оказывается связан с водной стихией, в той же сказке он ведет себя подобно водяному: «Сделалась жарко, захотелось ему водицы испить, увидел в стороне колодец, подошел, нагнулся и только хотел испить — царь-медведь и ухватил его за бороду».

Вместе с волком медведь представляется волховским персонажем, обладающим способностями оборотничества. В сказке «Заколдованная королева» королева превращается в медведицу. В образе медведя-тотема мы легко обнаруживаем змеиное существо повелителя стихий. Однако связь медведя с огнем, а также водой и воздухом выглядит в сказке натянутой. Царь-медведь — это в определенном смысле развитие образа Змея и его переосмысление в условиях изживания родовых отношений и перехода к производящему хозяйству в земледельческую эпоху. В сказке «Царь-медведь» мы наблюдаем враждебность медведя людям, исключаящую тотемные функции медвежьего образа. Однако через демонстрацию змеиных качеств образ медведя сохранил глубоко архаические черты.

Архаический элемент особо бросается в глаза в его подаче на фоне последующих напластований (элементов модернизаций). К модернизационным элементам можно отнести сказочное представление о медведе как обладателе магической власти над строительными инструментами:

— Долото, долото, скажи мне, где царские дети?

— Вынеси меня на двор и брось наземь; где я воткнусь, тдм и рой.⁶⁹

Примечательно то, что укрывателем людей от беспощадной власти царя-медведя становится земля. Для спасения от его преследований царь с царицей вырывают в земле глубокую яму

240

и прячут там своих детей. Причем процедура укрывания, описываемая весьма подробно, явно напоминает похоронный обряд: «Выкопали преглубокую яму, убрали ее, разукрасили, словно палаты, навезли туда всяких запасов, чтоб было что и пить и есть; после посадили в ту яму своих детей, а поверх сделали потолок, закидали землею и заровняли гладко-нагладко».⁷⁰

Вера в покровительство земли (культ земли) свидетельствует об изживании охотничьего прошлого и связанных с ним тотемных верований. Тем не менее, наследие тотемизма в сказке сохраняется. Функцию животного-покровителя здесь исполняет бык. Именно бык спасает от преследования царем-медведем Ивана-царевича и Марью-царевну и выносит их на себе из царства медведя.

Спасая героев от медведя-похитителя, бык приносит их в свою землю, предоставляет дом и одаривает хозяйством. Причем домашнее хозяйство царственная пара получает из собственного тела быка: «Вот вам дом! — сказал бычок. — Живите — не тужите. А на дворе приготовьте сейчас костер, зарежьте меня да на том костре и сожгите... сожгите меня, а пепел посейте на трех грядках: на одной грядке выскочит конь, на другой — собачка, а на третьей вырастет яблонька...»⁷¹

Бык здесь связан не только с происхождением домашних животных и культурных растений, но выступает и создателем, и организатором семейного хозяйства.

Бросается в глаза сказочное противопоставление домашнего животного дикому: Ивану и Марье в сказке пытались помочь убежать от медведя сокол и орел, но в итоге это оказалось по силам лишь быку. Такое видение соответствует достаточно серьезному переосмыслению первоначального архаического образа «медведя-громовержца» эпохи родовой архаики применительно к условиям перехода к земледельческой общине.

С развитием земледельческого хозяйства и обретением цивилизацией локальных характеристик функции быка стали цениться иногда даже больше, чем функции коня. Бык превращается в царственное животное и своими чертами уже воспроизводит образ Змея. Так, в мотиве одаривания хозяйством бык выступает в роли подателя благ из подземного царства, в каковой традиционно выступал Змей.

Связь образа быка со Змеем прослеживается и в других примерах. В сказке «Иван Быкович» корова рождает богатыря после того, как откушала помой от супа из «златоперого ерша»⁷² (по другой версии — златоперой щуки, воплощения того же змеиного существа). Рождение человека-богатыря от связи коровы с рыбой-змеем не должно нас удивлять. Это лишь разновидность ситуации, кото-

241

рую мы наблюдали в предыдущей сказке, когда из тела быка рождаются одновременно конь, собака и дерево. Сам факт такого плодородного изобилия свидетельствует о принятии на себя

быком качеств Змея как вселенского первотела, универсальной животной природы, всерождающей и плодоносящей.

Столь же прочную связь со Змеем демонстрирует и сказочный «волшебный конь» из одноименной сказки, он же и Сивко-бурко. Появление коня происходит точь-в-точь как и появление Змея: «Сивко бежит, только земля дрожит, из очей пламя пышет, а из ноздрей дым столбом. Иван-дурак в одно ушко залез — напился, наелся, в другое вылез — оделся, молодец такой стал, что и братьям не узнать!»⁷³ Проникновение внутрь коня через «ушко» — вариант поедания героя, его проникновения в чрево Змея и последующего преобразования, наделения магическими способностями.

С образом Змея связан и обряд вызывания коня. Прежде чем вызвать коня-змея, Иван каждый раз убивает лошадь, на которой приезжает в поле. «...Слез с кобыленки, взял ее зарезал, кожу снял, повесил на поскотину, а мясо бросил, сам свистнул молодецким посвистом, гайкнул богатырским голосом: „Сивко-бурко, вещий воронко!“⁷⁴ Трижды в сказке повторяется эпизод с вызыванием Сивки и каждый раз перед его появлением убивается животное. Причем ритуальный характер убийства жертвенного животного всегда воспроизводится с последовательной точностью. Необходимость этого сюжетом никак не оправдывается. Можно предположить, что в облике коня прежде выступал Змей, который принимал жертву в обмен за услугу.

К качествам Змея относится и оборотничество коня, его вещая натура («вещий воронко»). Волшебный конь — это конь-оборотень: «Подождем до вечера! Как только стемнеет — оборочусь я сизокрылым орлом и перенесусь с тобой через стену. <...> Ударился конь о сырую землю, оборотился сизокрылым орлом...»⁷⁵ В других случаях он превращается в малую птичку и в старика, демонстрируя универсальность своего существа.

В сказке конь ведет себя точно так же, как Змей-похититель: он прячется в саду в ожидании царевны и организует ее умыкание: «Ну, хозяин, слушайся: завтра я выломлю двери и тебя ослобоню; ты спрячься в саду за таким-то кустом; там будет гулять Настасья прекрасная королевна, а я обернусь бедным стариком и стану просить у нее милостыни; смотри ж, не зевай, а то худо будет».⁷⁶

Таким образом, змеиными чертами в той или иной степени наделяются все животные, причем как дикие, так и домашние. Однако, приобретая змеиные черты, последние не получают царственного титула. Домашние животные — волшебные помощники человека в

242

этом мире, подчеркнем, именно помощники человека, царствующего над ними во время земного существования. Происходят эти животные не от Змея, а от родителей, из земли. Сивку-бурку Иван получает из могилы своего отца за то, что по его завету проводит три ночи на его могиле. Иван Быкович также находит своего коня в подземелье под «громдным камнем» в царском саду: «Подошел к камню, да как двинет его ногою — камень ажю загудел, покотился на другую сторону сада и переломал много всяких деревьев. Под тем камнем подвал открылся, в подвале стоят три коня богатырские, по стенам висит сбруя ратная: есть на чем добрым молодцам разгуляться».⁷⁷

В случае с домашними животными их змеиные (сверхъестественные) способности служат человеку и применяются только в случае необходимости. Домашним хозяйством эти животные привязаны к определенному месту на земле, с которой у них устанавливается мистическая связь. Змеиная природа домашних животных укрощена и окультурена, облагорожена связью с землей и участием вместе с человеком в земледельческом труде. Ургические черты домашних животных упорядочены тоническим началом земли, и они проявляют их только во благо человека, превращаясь в его помощников и покровителей.

Связь крестьянина с подземным миром — это связь с предком через землю, что служит обозначением приверженности традиции и ее восприятия от предков человеком, занятым земледельческим трудом. Жизнь и деяния крестьянского героя — героя из народа — это всегда пространственное перемещение, определяемое тем или иным видом деятельности, непременно связанной со служением земле: или ее обработка (крестьянин-труженик), или ее защита от врага (крестьянин-богатырь).

Связь с подземным миром царя — это всегда связь с царством Змея и его властью, это обозначение космической вертикали Небо — Подземный мир. Царственный персонаж перемещается не в пространстве, а по вертикальной шкале в системе религиозно-нравственных ценностей.

В случае нарушения царем верности данному слову или при различных злоупотреблениях властью

он уподобляется Змею. Связь власти с подземным царством иногда ощущается даже как нечто интимное и взаимообращаемое. В сказке «Волшебное кольцо» царевна, не желающая выйти замуж за мужика, скрывается в мышинном царстве, предпочитая мышинного царя человеку-простолюдину: «А меня унесите за тридевять земель, в тридесятое царство, в мышье государство».

243

Брак с мышинным царем для царевны предпочтительнее связи с простым человеком, т. е. передвижение на более низкую ступень властной иерархии (священного старшинства) для царевны предпочтительнее полного выхода за пределы властного сакрума.

С обретением цивилизацией локальной привязанности категория социальной власти выходит за рамки традиционного локуса, а сама власть по мере овладения политическими функциями приобретает надлокальный, внелокальный характер. За ней прочно закрепляются прежние функции родоначальника, обожествленного Первопредка, персонифицированного в доземледельческую эпоху в образе тотемного животного. С утверждением христианства происходит окончательное разделение во власти высшей (духовной) и низшей (животной) природы, указывается на два ее источника. Один обнаруживается в нравственно-организующем начале, исходящем из небесной природы власти. Второй выводится из осознания власти как слепой силы, проявляется через бессмысленное насилие: ее источник кроется в подземном царстве Змея-дьявола. «Тотемистическая культурная основа власти первого лица, дополненная христианской традицией, была идеологическим фундаментом власти государя».⁷⁸

В христианскую эпоху человек начинает воспринимать свою царственность именно в силу осознания себя исключительным носителем духа, обладателем духовной, т. е. божественной, природы. Последнее не исключает другой природы человека — животной. В осознании человеком своей двойственности, духовного и животного начала определяется срединное положение человеческого мира, его причастность земному существованию. Само существование срединного мира обнаруживает целую градацию переходов от высшего (небесного) к нижнему (подземному) мирам через те или иные животные состояния. В фольклоре животные и растения расставиваются в сложную иерархическую систему взаимной связи и соподчинения, наивысшее положение в которой занимают виды, приближенные к человеку в силу сложности своей физической организации, а также хозяйственного и сакрального статуса. При этом остается неизменным осознание причастности животных исключительно нижнему миру, что и находит отражение в наделении их змеиными чертами.

Священная иерархия

В человеческом мире, обладающем двойственной природой, для носителя власти связь со Змеем столь же необходима, как и связь

244

с небом. В некотором смысле это даже исключительная привилегия властного персонажа. В сказке мы наблюдаем развитие своего рода универсального принципа властной организации в его народном понимании, отмечаем признание формальной тождественности природы той и другой власти. Сказка выявляет не только признаки их некоторого подобия, но также их взаимопроникаемость и переходность.

Связь властного персонажа со Змеем подчеркивается в сказке всевозможными способами. Змей и царь имеют общие атрибуты власти, каковыми являются золото, камень, драгоценные камни и кристаллы. Но основное их сходство заключается во властном принципе, основанном на иерархии. Сказка знает змеев трех-, шести- и двенадцатоголовых. Их окружает нечистая сила, ведьмы всех мастей с сестрицами и племянницами, которым служат кони двукрылые, четырехкрылые и шестикрылые и т. п. Ведьминские силы и старшинство, как положено, усиливаются по мере приближения к центру змеиного царства, т. е. погружения под землю.

Свою иерархию имеет также и небесное царство, но информация об этом содержится не в сказке, а в библейских текстах. Например, в «Откровении св. Иоанна Богослова» представлен целый сонм небесных сил, от птицеподобных ангелов, посылаемых на землю, до 24 старцев, окружающих Царственный Престол и служащих непосредственно Всевышнему.

Для всех уровней власти характерны общие черты. Они тяготеют к горам (возвышенностям). Змей в сказке нередко демонстрирует поистине царское великодушие и щедрость и даже своего рода справедливость. И наоборот, в царской власти время от времени проявляется нечто змеиное: доброта царя нередко сменяется коварством, щедрые посулы оборачиваются стремлением погубить героя; царь порой отказывается выполнять свои обещания, демонстрирует похотливость, скупость и кровожадность; он хочет насильно женить на себе невесту своего героического слуги и

т. п.

В свою очередь, для героя, царственность которого только обосновывается и который в сказочном сюжете проделывает «путь во власть», связь с драконом заключается в испытании Змеем. Этим Змеем может быть и сам царь или царица, дающие герою невыполнимые задания, и подлинный Змей, которого герою предстоит победить в открытом бою.

Таким образом, земная власть, воплощенная в образе Царственного града, находится в центре противостояния Неба и преисподней, Града Небесного и Подземного, на стыке Добра и Зла, Божественного и Змеиного. Противостоянием Неба и Преисподней обозначается ургийная вертикаль, вертикаль власти. Власть пребывает

245

как бы вне подвластного тоническим законам мира, повелевая и управляя им. Ей присуща собственная рациональность, недоступная и непостижимая... С этой непостижимостью связан ужас власти. Страх, распространяемый властью, — столь же непереносимый ее атрибут, как и блеск царственного величия. Властной рациональности неведома власть земли: на основе господства над народом-землей она создает собственную традицию. Ее вертикальная организация раскрывается в семантике города, с начала истории превращающегося в подлинное олицетворение власти. Над традиционной локальностью, выражаемой соседством множества пребывающих во власти земли частных традиций, она возводит собственное властное здание.

Горизонтальной ориентации крестьянской традиционности власть противопоставляет вертикальную ориентацию собственного властного начала. Эта вертикаль обнаруживает себя в организации окол властного социального пространства, иерархически жестко выстроенного. Властная традиция непременно выступает в виде властной иерархии, традиции соподчинения различных уровней.

Именно в семантике урбанизированного космоса горизонтальное пространство приобретает черты иерархической вертикали. В архитектурной организации городского пространства человек обнаруживает не только резкие отличия социально-правовых статусов и положений, но и множество градаций и переходов от одного их уровня к другому.

Неравное социальное и имущественное положение горожан, среди которых выделялись «лучшие», «средние» или «худые», не могло не сказаться на характере застройки посадов, где между богатыми многообъемными хоромами знати и убогими полуземлянками смердов существовал контраст, но также существовали и многие переходные звенья, смягчавшие этот контраст и превращавшие его в иную иерархическую систему композиционных отношений.⁷⁹

Идея иерархии уже в эпоху архаики находила отражение в принципе вертикального соотношения космических миров нижнего, среднего и верхнего. Его наглядным воплощением служил образ священной лестницы («лествицы»), олицетворяющей идею взаимного перехода, проницаемости миров, существующей между ними космической связи.

В эпоху средневековья принцип «лестничного восхождения» получил дальнейшее развитие. «Исконный смысл Лествицы как магической взаимосвязи между мирами, несомненно, еще продолжал играть большую роль, однако с утверждением христианского монотеизма приоритет стал отдаваться одностороннему духов-

246

ному устремлению от менее совершенного к более совершенному, от бренного к нетленному, от относительности земного бытия к божественному абсолюту. Идея иерархии занимала важнейшее место в христианской картине мира, где она получила глубокое теологическое обоснование (достаточно вспомнить имена „иерархического доктора" Дионисия Ареопагита или Иоанна Синайского, прозванного Лествичником). В этом качестве идея лестницы — распространилась на феодальные отношения. Идеально-иерархическая картина мира как бы накладывалась на реально формировавшуюся феодальную иерархию, освящая собой порядок мирских отношений, всего государственного устройства».⁸⁰

В городе как в сфокусированном виде отражается вся сложность общественной структуры, ее наполненность разнородными и разнотипными элементами. Однако несмотря на многосложность этой структуры городская семантика раскрывает в себе синтезийное начало. В ней реализуется «интенция к единству, некий внутренний социальный стержень, умообразно собиравший все воедино».⁸¹

Город в этом качестве становится олицетворением не только властной идеи, но и общества в целом. Не только само пространство города с выделенным центром и подвластной периферией, но и взаимоотношения между городами и подвластными им землями приобретают характер

иерархического соподчинения. В территориальной организации традиционного общества власть выстраивает властные отношения, основывая их на принципах семейно-род-ственной иерархии. На Руси глава княжеского рода раздает города и земли в управление своим сородичам: старшим — более крупные и богатые, младшим — менее значимые.

Отношения старшинства внутри княжеской фамилии оказываются отношениями между городскими центрами. Династический принцип организации княжеского рода ложится в основу отношений между городами.

Пространственно ориентированной традиции масс, основанной на культе земли, власть противопоставляет иерархический принцип, основанный на культе княжеского рода — властвующей фамилии. До формирования системы административно-территориального деления с четким закреплением за городами функций территориального администрирования, между городскими центрами складывается система лестничных отношений. Младшие, сыновние города подчиняются старшим, родительским.

Для подвластных земель город выступает магическим центром, тяготение к которому определяется не только хозяйственным интересом, но и его сакральным статусом. В свою очередь, для насе-

247

ления городов таковыми центрами притяжения выступают родительские города. И вся эта пирамида замыкается на стольный град, воплощение верховного сакрума и объект страстного вождения обладающих инстинктом власти младших князей.

Сакральным статусом столичного города предопределялось стремление младших городов во всем уподобляться царственной столице. Копировались элементы столичной архитектуры и даже топографии, тонкости бытового характера, правила этикета, мода и т. п. Все древние русские города даже внешним обликом стремились быть похожими сначала на Киев, затем на Москву (белокаменные кремли), а впоследствии на Петербург (линейная планировка центральных улиц со зданиями в классическом стиле). В свою очередь, каждая новая столица воспроизводила черты предыдущей.

В этой идеальной схеме стольный град выступает именно как Центр Мира и в процессе становления государственного сознания воспроизводит идею Вселенского царства.

Возникновение государства сопровождается рождением идеологии власти: ее существо сводится к приданию государственному народу статуса священного или богом избранного, призванного к устройству на земле небесного порядка. Сама власть в рамках этой идеологии становится проводником божественного промысла.

Выход из Космоса в историю для каждого из народов сопровождался формированием идеи Всемирного священного царства, будь то Поднебесная, или Священная Римская империя, или Свя-тая Русь. Впоследствии, с развитием исторического сознания и культуры, эта идея трансформируется в учение о перемещении центра всемирной святости, т. е. о переходе в процессе истории божественного нисхождения с одного народа на другой. Вся история в этом плане рассматривается как история смены великих царств. В книге откровений пророка Даниила мы встречаем ставшую канонической идею о последовательной смене четырех всемирных царств: ассирийского, персидского, греческого (Александра Великого) и римского.

Основанием такому видению, отражающему начальный этап становления исторического сознания, служит все то же космическое мироощущение, в котором «только универсальное знание почиталось истинным знанием, потому что в мире все связано одно с другим, все держится вместе, человечество есть только дробь космоса, и его жизнь является частью космической жизни.

Сначала Бог сотворил из ничего небо и землю, зверей птиц и гадов, потом из красной глины — Адама; отсюда начинается история — и всякий добросовестный повествователь о современных ему событиях

248

жизни родного угла обязательно предположит своему погодному рассказу изложение фактов всемирной истории от сотворения мира или, по крайней мере, от потопа либо от Ноя. Ведь это все одна и та же история, история одного всемирного царства, когда-то называвшегося ассирийским, потом персидским, потом Александра Великого — греческим и, наконец римским, каковым оно пребудет вовеки».⁸²

Каждое существо, каждая местность, каждая земля или «угол», каждый город, каждое царство имеет свою нишу во вселенской иерархии, предписанную свыше Божественным предопределением. Устойчивость такого мироощущения служила гарантией стабильности традиционных обществ,

но, в то же время, указывала на экстатическую напряженность отношений внутри всей системы социальных связей, основанных на жесткой властной соподчиненности. Всякое нарушение священной иерархии в любом из ее звеньев для религиозного сознания могло служить указанием на ложность всего мироустройства и, таким образом, становилось угрозой существованию всей системы общественных отношений.

Подобное сознание было характерно и для самой власти, которая всякое отклонение от религиозно обоснованной «нормы» воспринимала как тотальную угрозу всему общественному укладу.

Отсюда — стремление немедленно использовать все возможные и самые жесткие средства для восстановления утраченной гармонии. Тем не менее, властное насилие лишь упрочивало убеждение врагов в ложности власти.

Мотив «ложного мира» и «ложной власти» мы встречаем в многочисленных фольклорных образах «перевернутого мира».

«Перевернутый мир»

Связь между «городом на горе» (Небесным Градом) и городом Змея в сказке осознается как непосредственная. Более того, без обозначаемой этой связью иерархической вертикали земной власти не могло бы существовать. Сам город немыслим без змеинного основания, той жизненной основы, космического тела, которое, выступая объектом властвования, одновременно является инструментом власти и источником его могущества. В «Сказке о молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде» герой, победивший змея, аккуратно выкладывает его головы под стенами города: «Молодец взял свою пятипудовую палку, махнул ею — и вдруг отшиб змею пять голов, в другой раз махнул наотмашь — и отшиб две

249
последние; собрал все эти головы, положил их под стену, а туловище бросил в море» («Сказка о молодце удалце...»)⁸³.

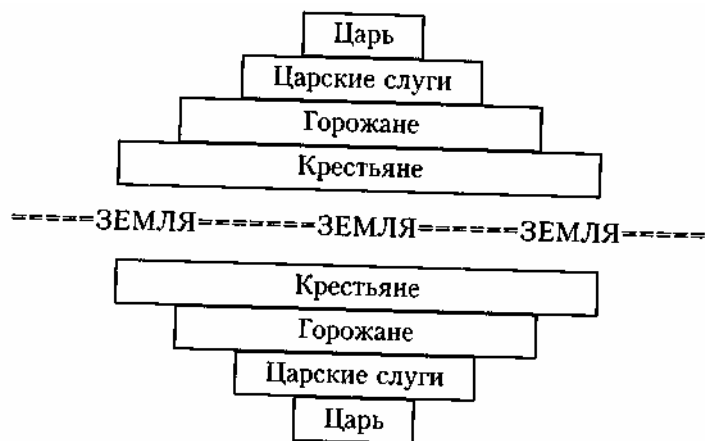
Змей, таким образом, нужен не только для того, чтобы утвердиться во власти, но и для упрочения града, чтобы управлять, царствовать. Змеинные черты угадываются и в некоторых чертах небесного Бога, когда он представляется не только носителем абсолютного Добра, но и источником ужаса. Ветхозаветный Бог, мстительный и карающий, нет-нет да и проступит в новозаветной традиции, особенно там, где он выступает карателем нечестивых перед явлением конца света в последней битве с Драконом в апокалиптическом видении св. Иоанна Богослова: «Глава Его и волосы белы <...>; и очи Его — как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его — как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд; и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1:14-16).

Бог благой и все милостивый, известный относительно стабильным обществам, неизвестен раннехристианской Руси, раздираемой усобицами и павшей истерзанной к ногам свирепого монгола. Черты такого Бога только проступают в «Завещании» Владимира Мономаха и житийных повествованиях, но они не осознаются большинством народа, периодически страдающего от голода и болезней, неурожая и набегов кочевников, вражды князей и других несчастий, источником и причиной которых представляется все тот же Бог, наказывающий людей за их прегрешения.

По мере общественного развития, при переходе от ветхозаветной трактовки Бога (карающего и мстительного) к новозаветной, Змей обретает все черты отделившейся от Бога темной сути — дьявола. Но несмотря на подвиги героев, убивающих Змея, он не перестает возникать в новых и новых сказочных сюжетах. Змей неистребим, он побеждается в каждом конкретном случае, но он неуничтожим в целом, ибо необходим для распознавания Добра и Истины. Добро только потому и обнаруживает себя, что есть Змей, и власть только потому и необходима, что ей противостоит сила Змея. В борьбе с этой силой добро и власть обретают свое могущество, обнаруживают свое трансцендентальное основание. Власть выявляет как свое небесное продолжение, так и подземное. Обе реальности воспринимаются не только как тождественные друг другу, но и как своего рода обратные отражения друг друга.

Носитель власти ассоциируется и с Небом, и с преисподней. В первом случае социальная (властная) иерархия рассматривается как исходящая от неба (Бог-Царь) и замыкающаяся на землю и представляется в виде пирамиды-горы. Во втором случае она

под землю: ее источник помещается в подземном царстве (Змей-Царь).
Бог



Змей

Оба архетипа власти — «Царь-Бог» и «Царь-Змей» — сменяют друг друга в циклической динамике общественного развития. В периоды социальных неурядиц, усиления социального гнета и налоговых тягот власть перестает ассоциироваться со светлым началом и начинает восприниматься как власть Дьявола (Змея), неправедная власть. Всякое представление о неправедной власти немедленно находит отражение в представлении о подмене власти через образы перевернутого мира, а это, в свою очередь, вызывает потребность в обратном опрокидывании мира для восстановления прежней праведной власти.

...Кабы

От земли столб был до небушки,
Ко столбу было золото кольцо,
За кольцо бы взял, святорусску поворотил...

Так восклицает русский богатырь, возмущенный установившимися на земле порядками.

Но то же стремление мы наблюдаем и в носителях потусторонних сил, для которых неестественным представляется именно земной порядок. Ветер из сказки «Заколдованная королева» говорит герою: «Если я загуляю, ни одного дома в городе, ни одного дерева

Глава 5. -«Царь-город: власть, иерархия, городская социальность...» 251

в садах не останется; *все вверх дном поставлю*». Стремление «все вверх дном поставить» вполне естественно для персонажа, находящегося в услужении у бабы-яги, одного из воплощений нечистой силы, пребывающей в преисподней и словно мечтающей о выходе из подземного заточения.

В свое время христианская традиция воспринимает укоренение в мире зла через тот же образ перевернутого мира. И для восстановления на земле Добра и божественной справедливости требуется возвращение мира к исходному состоянию, т. е. опрокидывание социальной пирамиды. Представляется это не иначе как в образах вселенской катастрофы. Именно такую картину мы наблюдаем в апокалиптическом видении Иоанна Богослова: «...И вот, произошло великое землетрясение, и солнце стало мрачно как власяница, и луна сделалась как кровь. И звезды небесные пали на землю, как смоковницы, потрясаемая сильным ветром... И небо скрылось, свившись как свиток; и всякая гора и остров двинулись с мест своих. И цари земные, и вельможи, и богатые, и тысяченачальники, и сильные, и всякий раб, и всякий свободный скрылись в пещеры и в ущелья гор, и говорят горам и камням: падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца» (Откр. 6:12-16). Образ горы, вобравшей в себя нечестивых, и неба, «свившегося как свиток», можно интерпретировать как отражение идеи переворачивания мира, которая в христианской традиции становится воплощением идеи Страшного суда.

Идея взаимообращаемости миров, оформленная в архаической онтологии и получившая обоснование в христианстве, укореняется в массовом сознании, обнаруживая тенденцию к апокалиптическим настроениям. Мифологема опрокинутого мира становится в массовых народных движениях идеологическим основанием права на восстание против ложной власти. И олицетворением такой власти остается все тот же царственный город.

Город - «блудница»

Универсальность образа города обуславливает его легкую семантическую обращаемость.

Праведная власть представляется в облике Града небесного. Ложная власть ассоциируется с

образом мертвого города. Город в каменном кольце стен, как в панцире, из носителя небесной сакральности легко трансформируется в образ свернутого кольцом Змея, Города-Змея. Камень из носителя онтологической субстанции трансформируется в мифологему «каменного города» в символ омертвения и смерти. Солнце, как символ

252

небесной природы власти, трансформируется в «нижнее солнце» Преисподней.

Для земледельческой цивилизации с господствующим сознанием зависимости-подчинения, источником которого для крестьянина выступает город, рефлексия на тему города превращается в своего рода фольклорную мантику: постоянное разгадывание сущности города, идентификацию его с Небом или Преисподней. Важным критерием при этом становится наделение города теми или иными половыми признаками. Мужской пол города означает, как правило, его Небесную сущность. Женский пол служит намеком на его обладание Змеем. Половая принадлежность городов также взаимообращаема, чему способствует именно универсальность образа города. Городская семантика, воспроизводящая образ города-космоса, на Руси несет в себе признаки одновременно мужской и женской генитальной символики, с которой связаны прежде всего основные культовые объекты. Воплощением городских святынь в христианский период являлись пещерные монастыри, уходящие глубоко под землю, в чрево земли, а также священные храмы, возвышающиеся над землей и пронзающие небо золотом куполов и столпами колоколен. Смысловая нагруженность той и другой символики, связывающей воедино космические миры, очевидна. Однако эта универсальность при рассуждении на тему о природе города (и власти) нередко становилась источником идеологических спекуляций на основе рассуждений о половой принадлежности города.

Особое значение имеет статус столичных городов, пребывающий в фокусе внимания всего народа. Столичный город, как воплощение универсума, непременно демонстрирует двуполость. Древний Киев представляется и как «стольный град Киев» и как «мать городам русским». Москва имела в прежние времена названия и «град Москов» и «Москва-матушка». Категория материнства в данном случае представляется для нас обоснованием тезиса об этой обращаемости и амбивалентности смысловых характеристик городской семантики, их переводимости на язык архаики, когда всякое женское существо ассоциировалось с нижним миром. В то же время, порочность женщины воспринимается наиболее противоестественной, когда этой женщиной оказывается мать.

На каком же этапе возникает потребность в развенчании обоеполой природы города, и дифференцировании элементов родовой универсальности города-гермафродита по половым признакам? Когда возникает стремление разрушить первичную субстанциональную целостность и прибегнуть к методам травестийных подмен истинной сути города спекуляциями на тему «пола города»? Именно

253

тогда, когда в общественном сознании возникает ситуация «перевернутого мира», требующая образов-«травести». Или тогда, когда общество преисполнено некоторых ожиданий («здесь будет мать городам русским» — о Киеве, отметим будущее время) или же разочарований в несостоятельности прежних упований («порфиноносная вдова» — о Москве). В первом случае город еще не стал субъектом истории, не проявил своего деятельного «мужского» начала, во втором случае он как бы утратил свое историческое первенство и, соответственно, мужские признаки. Применительно к этому добавим, что в период активной политической жизни Киев именуется не иначе как «Киев-град» или «стольный град», а Москву (например, в эпоху Юрия Долгорукого и Андрея) летописи называют «град-Москов». Преобладание «женских признаков» окончательно устанавливается за Москвой в период монгольского завоевания (т. е. пребывания во власти Змея). В немалой степени Москва оправдывала свою «змеиную» сущность весьма двусмысленной внутренней и внешней (промонгольской) политикой. Хотя эту политику использовали все наиболее дальновидные русские князья, но именно московские правители проводили ее с наибольшей последовательностью и успехом.

Образцы отношения к городу как порочному существу женского пола во множестве содержатся в библейских текстах. Образ города-блудницы — распространенный мотив иудейской и христианской социологии. В книге пророка Исаии ставится вопрос: «Как сделалась блудницею верная столица?» (Ис. 1:21). А ответ на него можно найти у пророка Иезекииля: «...Были две женщины, дочери одной матери и блудили они в Египте... Там измяты груди их, и там растлили девственные сосцы их. Имена им: — большой — Ого-ла, а сестре ее — Оголива... и именовались — Огола —

Самарию, а Оголива — Иерусалимом» (Иез. 23:2-4).

Город-женщина при этом — не частная метафора, а универсальный смыслообраз, наполненный реальным нравственно-этическим содержанием. Утрачивая связь с Небом, Стольный Город уподобляется слабой женщине, ввергаемой в бездну искушения властью. Судьба такого города предreshена: «И будут вздыхать и плакать ворота столицы, и будет она сидеть на земле опустошенная» (Ис. 3:25-26).

В «Откровении» св. Иоанна распутный город оказывается целиком во власти Змея. Символом города-блудницы для него выступает царственный Вавилон: «И пришел один из семи Ангелов, имеющий семь чаш, и <...> сказал мне: подойди, я покажу тебе суд над великою блудницею, сидящею на водах многих: С нею блудо-действовали цари земные, и вином ее блудодеяния упивались

254

живущие на земле. И повел меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом и драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия ее; И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным. Я видел, что жена упоена была кровию святых и кровию свидетелей Иисусовых, и, видя ее, дивился удивлением великим. И сказал мне Ангел: что ты дивишься? я скажу тебе тайну жены сей и зверя. <...> Зверь, которого ты видел, был, и нет его, и выйдет из бездны и пойдет в погибель; <...> Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена...» (Отк. 17:1-9).

Власть Змея обращает мир Жизни в мир Смерти, цветущий город превращает в пустыню, а процветающее государство стирает с лица земли. Образ падшего города, города-блудницы — один из показателей выхода цивилизации в пространство исторического развития. Именно тогда происходит осмысление ответственности города за судьбы общества и формируется представление об обществе как целом, сознание выходит за рамки территориального ло-куса и начинает мыслить категориями «большого общества». Именно на этом этапе формируется представление о ценности истории, что является свидетельством наличия исторической концепции (божественного промысла, нарушаемого греховным городом).

Однако в мифологеме «город-женщина» присутствует и другая сторона.

Перед ликом Господа город как воплощение нижнего мира всегда будет преподноситься как женское существо. Характер восприятия истории также становится определяющим при идентификации половой принадлежности города. Для исторического сознания, пронизанного апокалиптикой и хилиастическими настроениями ожидания Второго пришествия Христова, предчувствие прихода Небесного Царя непосредственно связано с образом жены, ждущей своего мужа-избавителя. Понятно, что такое восприятие истории может объясняться особым драматизмом совершаемого исторического пути, каким-то нарушением естественного порядка вещей, ведущего к утрате радости жизни. Выход из патриархальной локальности архаического космоса в пространство большого общества и линейного мышления — всегда болезненный процесс. Особенность этого процесса, непосредственно связанного с властными процессами, сосредоточенными в городе, мы рассмотрим в следующей главе. Теперь же остановимся на вопросе о том, каковым мыслился этот город в своем идеале божественной жены.

255

Град Божий

С образом города связан целый ряд противоположных суждений, представлений и оценок. Сам город воспроизводит множество различных, иногда расходящихся смыслов. В нем происходит соединение несовместимого, здесь смыкаются разнородные сущности, пересекаются разные традиции. Исключительная природа городского космоса воспроизводит герметическую ситуацию.⁸⁴ Человек, оказавшийся в городской среде впервые, сталкивается с загадкой города. Он попадает в ситуацию, требующую интеллектуальной рефлексии, включения творческого воображения, мобилизации сознания, направляемого на разгадку тайны города. Осмысление феномена города связано с постижением его метафизической природы, тайны, заложенной в нем божественным промыслом.

Город представляет собой воплощение сакрума, в котором Земля и Небо сливаются во взаимном влечении, пространства открыты навстречу друг другу, священное и мирское включены в единый континуум. Сакрум, в котором обитают люди, где соединяются прошлое и будущее, мир существует вне времени, а священная иерархия воплощается в зримые архитектурные формы. Это

мир на грани реального и ирреального. В городе реализуется лиминальная ситуация. Пространство и время сгущены до предела.

Настоящее, прошлое и будущее отлиты здесь в разнокачественные материальные объекты. Поэтому закономерно стремление увидеть за внешними признаками хаотической бесформенности скрытый порядок, за видимым смещением форм и содержаний обнаружить общую идею. Дифференцированная система поселений — от рытых землянок и убогих, вырастающих из земли клеток бедноты до белокаменных палат знати, многоярусных теремов и возносящихся в небо куполов церквей — представляется средневековому сознанию в образах небесного восхождения. Для организованного таким образом микрокосма значение времени и пространства раскрывается через категорию восхождения к метафизическому единству и вечности, в устремлении к небу. С точки зрения архаической онтологии в городском социуме воплощается универсальная социальная онтологическая субстанция. Власть и народ объединяются в едином городском пространстве, каждый участок которого насыщен переплетающимися социальными и идеологическими смыслами. Социальная действительность сжата в иерархической пирамиде, все элементы которой жестко спаяны принципом власти и подчинения, общей для всех идей служения высшему. До предела символизированное пространство организовано в той же иерархически выстроенной целостности.

256

Даже жизнь и смерть, мир земной и потусторонний здесь слиты воедино, подчиняясь господствующей теме Вечности. Архетип города вбирает в себя представление о городе как пространстве жизни и городе как царстве мертвых. Город — это одновременно мир жизни и загробный мир. Кладбищенские территории (некрополи — города мертвых) окружают церковные строения, каждое из которых является центром городской территории (конца, слободы, квартала): единство мира жизни и мира смерти, где каждый служит другому, воспроизводят тот же образ Вознесения.

Мертвых хоронят в городе — они предки-покровители живых, обеспечивающие их благополучие, и посредники в общении с высшим миром. В княжеских городах мертвых князей хоронят в соборных церквях рядом со святыми праведниками. Богослужение, совершаемое в церквях, объединяет мертвых и живых в их устремлении к Богу. Они — наглядное воплощение единства миров — Небесного Града.

Ощущение непосредственной связи метафизического с реальным в мифологеме Божьего Града выразил Августин. Через архе-типическое осмысление форм городской культуры он пытается трактовать природу космического символизма. Семантика города для него раскрывает смысл небесного восхождения человечества. В восприятии городского пространства как образа Града Небесного Августин следует библейской традиции.

Еще в книгах библейских пророков говорилось об устройении земных городов божественным наитием. Пророк Исайя говорил о следовании градоустроителей божественному откровению, которое определяется соблюдением космологической символики чисел и мер (Ис. 54:11; 60:11, 20). Пророк Иезекииль изображает идеальный план Небесного Града со священным храмом в центре, обнесенном стеной в форме квадрата. Каждая стена его строго ориентирована на одну из сторон света и имеет по трое ворот, обозначающих трехлучевую структуру каждой из городских сторон. Таким образом, всего город имеет 12 ворот, симметрично сорасположенных относительно друг друга и священного центра (Иез. 40-44). Именно такой образ Небесного Града воспроизводится в Откровении Иоанна Богослова. В образе Града Божьего из Апокалипсиса мы обнаруживаем Начало Мира и его Конец: непостижимый источник жизни, образец всякого Творения и, в то же время, конечную цель и итог земного мироустройства.

Следуя библейской традиции, Августин, разрабатывает концепцию Града Божьего, встраивая ее в новую христологическую традицию. Он утверждает существование сверхъестественной связи земной и метафизической реальности, которая обеспечивается Цер-

257

ковью — телом Христовым. Природу Церкви он определяет как «единство во Христе всех принявших крещение». Августин говорит о двойственной природе сакральной связи между мирами как об изначально существующей (установленной свыше), но требующей периодического восстановления в таинствах (воспроизводимой снизу).

Августин определяет историческую миссию церкви как достижение необходимого единства человечества в Боге. Мир, человек и культура воспринимаются им не иначе как через отражение Божества. Историческое предназначение Церкви — миссия Спасения. Августин говорит о

бессилии одинокого разума постичь истину без помощи «авторитета», неспособности одинокой воли обнаружить пути спасения без благодатного содействия. Церковь для Августина становится тем проводником в «иной мир», который в архаических мифах принадлежит обладающим сверхъестественными силами пограничным существам. На новом уровне развития цивилизации сознание не может обойтись без использования средств городской семантики, посреднические функции антропоморфного «проводника» теперь сосредоточиваются в антропоморфном же образе Града-Христа.

Через учение о символизме и связанную с видимой иерархией теургию Церковь определяется как метафизическое единство, более широкое, чем видимая земная церковь.

«Августин не первый выдвинул, но первый попытался обосновать идеал „града Божьего“, как тела Христова, как единства человечества в познании-вере и церковной жизни... Мир — единство творения в Боге. Церковь — высшая ступень единства: единство осуществленного Богом через свободную волю людей блага. Но человеческая жизнь и культура включены Августином в Град Божий в крайне ограниченном объеме, Они оказываются за оградой церкви и предстают как временные явления, как мир преходящего, как „Град земной“. „Град земной“ шире, чем государство, но он и государство, связанное с временною „земною пользою“». ⁸⁵ «Град земной», включающий государство, — лишь несовершенная проекция Града Небесного. В определенном смысле «Земной град» споспешествует Граду Небесному, в его существе заложено сознание несовершенства мира — это форма, из которой в тигле истории осуществляется выплавка сосуда Небесного Града. «Государство приходится признавать ради земных целей, но и то только в меру, допускаемую истинным благочестием. Однако и оно отражает вечные идеи Справедливости и Блага, т. е. Град Божий. Оно до известной степени может служить его целям, властью своею расширяя и охраняя истинную веру»

⁸⁶

258

Идея Града Божьего получает дальнейшее оформление у Григория Великого (римского папы, ум. 524). В качестве верховного иерарха Григорий особое внимание уделяет обоснованию теургической роли церкви, обращается к метафизической природе церковных таинств и чудес. Проявляя интерес к низшей сфере религиозности, он погружается в изучение мира духов. В учении о заступничестве и помощи святых, о постоянном общении усопших с живыми Григорий обозначает сферу взаимодействия земного и потустороннего миров, намечая историю Града Божьего. «Единая святая вселенская церковь» объемлет ангелов, святых и живущих на земле праведников в «крепкой связи любви». На земле эта церковь, еще блуждающая, еще «*corpus permixtum*», все же обладает полнотой истины и благодатной власти, и, как говорил Августин, «вне ее нет спасения». ⁸⁷

Идея спасения, преобладающая в церковном учении Григория Великого, обосновывает своего рода утилитарную религиозность. Вера в Бога превращается в веру во спасение, обусловленную страхом наказания. Альтернативой утилитарной религиозности и формальной церковности становится монашеское подвижничество.

Развитие подвижнического аскетизма связано с высшей сферой религиозности, прямым общением с Богом. «Идеал, к которому ведут посты, аскетические упражнения и благочестивое „умное делание“ — в молитвенном, мистическом единении с Богом, в бескорыстно-любовном общении с ним. А в Боге открывается весь мир». Идеал этот оформлялся в особый тип монашеского общежития, существующего частными пожертвованиями и собственным трудом. «Удаляясь от мира, монашество в себе самом и в своей ангельской жизни находит потребность апостольствовать, преображать мир, воспринимая его и его культуру и пробуждая исконное тяготение родового сознания к единству. Погружаясь в себя, аскет находит в себе Бога, но не Бога, дарующего спасение и блаженство только его индивидуальной душе, а Бога-Христа, любовью изливающегося на весь содержимый Им мир...

Опережая века они строят будущее. <...> Из их среды выходят святые — строители Града Божьего». ⁸⁸

На Руси христологическая концепция Града Божьего была воспринята с теми неизбежными корректурами, которые были обусловлены особой ролью русского государства в условиях архаического космоса. Идеал Града Божьего западной церкви, выращенный на почве неоплатонического символизма, опирался на многовековую историю существования городской цивилизации и опыт взаимодействия между государством и церковью. Для цивилизации, не знакомой с течением исторического времени, выход из кос-

259

моса в историю, сопровождаемый усвоением христианства, означал ощущение истории как ожидание грядущего конца света.

На Руси церковь и государство изначально выступали нераздельно. Церковная организация была непосредственно спаяна с государственной. Более того, само государство выстраивалось и

организовывалось очагами городских центров, совпадающих с центрами церковными. Власть, крестившая Русь, выступала фактически создателем городов и устроителем церкви. При отсутствии опыта городского развития город на Руси приобретал исключительное значение как центр власти и культовый центр. Миссия города осознавалась не через потребности хозяйственного развития, а через осознание его властной (небесной) природы. Символические идеи Града Божьего на Руси воплощались в реальный образ русского города — зримого воплощения Града Небесного, живущего не земными, а высшими целями. Образ церкви оказывался слит с образом реального города и реальной власти, наделяемыми мессианскими признаками. Для цивилизации, существующей в непосредственной связи со степью, под угрозой постоянных набегов кочевников, образ крепостной или городской стены являлся не мистическим, а вполне реальным символом спасения. Город-Церковь как воплощение женского существа, ожидающая своего небесного мужа, нуждалась в охране земной властью. Царь на Руси становился охранителем чистоты Церкви и защитником ее тела-Града перед наступлением конца времен и грядущей схваткой с Дьяволом в облике змея. Сформулированная Августином концепция благодати Божьей, ниспосылаемой на во-церковленное общество, на Руси распространялась в пределах городского пространства, противостоящего языческому (сельскому) окружению, и полностью ассоциировалась с властным промыслом. Представление о противостоянии в мире Божественного и змеинного распространялось и на пространство русской цивилизации, иногда непосредственно отражаясь в мифологеме противостояния язычества и христианства, а также на характере взаимоотношений между городом и деревней. В борьбе с язычеством была важна аргументация оставления неверующего вне пределов божественной благодати. Для русского православия вообще стал актуален этот непрерывный диалог с язычеством. Власть при этом выступала в роли носителя и распространителя святости, святителя Руси, т. е. по существу принимала на себя апостольские функции. Одной из форм апостольства становилось и городское строительство. Противопоставление Божественного и сатанинского, обострившееся в условиях христианизации Руси, отражало накал идеологического конфликта в реформируемом

260

обществе. В домонгольский период утверждался взгляд на мир как на манихейски раздвоенный, раскалываемый нарастающими противоречиями.

В России же как земледельческой цивилизации, пребывающей в состоянии непрерывной колонизации, где процесс христианизации растягивался на многие века, это напряжение становилось чертой культуры. Отсюда взгляд на «град» как символ божественного, в значительной степени соответствующий восприятию деревни в качестве символа языческого, неверного. Непрерывное на протяжении всей русской истории «покорение деревни», рассматриваемое сегодня как форма самоуничтожения цивилизации, в этом ракурсе становилось отражением архетипа змеборства.

На Руси город стягивает к себе силы верующих. Монастыри окружают города тесными кольцами. Образ города-монастыря, окружающего пространство власти аурой «умного делания», — знаковый феномен русской духовной культуры. Образ такого города-монастыря с наибольшей последовательностью отразился на градостроительной практике Москвы, на каждом из этапов развития которой освоенное городское пространство окружалось кольцами монастырей. Этому феномену обязана своим происхождением традиция связывать монастырское устроительство со служением государственным интересам. Даже возникающие в далеких землях монастырские общежития обращаются к великокняжеской, а впоследствии царской власти с просьбой принять их под свое покровительство. Так возникает и оформляется на Руси традиция ктиторского мона-стырства, появляются монастыри, целиком находящиеся под покровительством и на содержании княжеской власти. Многие из них впоследствии сами становятся городами (Кирилло-Белозер-ский монастырь, Троице-Сергиева лавра, Иосифо-Волоколамский монастырь и др.).

Апостольство на Руси оказывается целиком вовлечено в русло государственной централизаторской политики. В отличие от Августина, с недоверием относившегося к тем, кто нарушал патриархальные идеалы имперской власти, русские идеологи Града Божьего не только разделяли, но и выступали идеологами и проводниками оформляющейся имперской традиции. Складывание этой традиции, связанное с особенностями русской истории и специфическим характером оформления национальной государственности, мы рассмотрим в следующей главе. Важнейшим фактором становления и развития русского государства

261

являлась борьба Руси со степью. Уходящая корнями в многовековое противоборство между земледельческими славянскими племенами и дикими ордами кочевников, русская общественность

складывалась в напряженном ощущении противостояния ценностей «своего», освоенного мира враждебному «змеиному» окружению. Особую роль при этом приобретал характер городского развития. Выход из рамок локальной аграрной социальности и циклического времени в пространство большого общества и исторического сознания мы и определили как движение «из космоса в историю».

ГЛАВА 6

ИЗ КОСМОСА В ИСТОРИЮ: Киевская Русь и удельная эпоха

Общежитие складывается из своих элементов и поддерживается двумя средствами, общением и преемством. Чтобы стало возможно общение между людьми, необходимо что-либо общее между ними. <...> Без общих понятий и целей, без разделения всеми или большинством чувств, интересов и стремлений люди не могут составить прочного общества; чем больше возникает таких связей и чем больше получают они власти над волей соединяемых ими людей, тем общество становится прочнее. Устаиваясь и твердея от времени, эти связи превращаются в нравы и обычаи. В силу тех же условий общение возможно не только между отдельными лицами, но и между целыми чередующимися поколениями: это и есть историческое преемство. Оно состоит в том, что достояние одного поколения, материальное и духовное, передается другому. Средствами передачи служат наследование и воспитание. Время укрепляет усваиваемое наследие новой нравственной связью, историческим преданием, которое, действуя из поколения в поколение, претворяет наследуемые от отцов и дедов заветы и блага в наследственные свойства и наклонности потомков.

*В.О. Ключевский. Курс русской истории*¹

Два соблазна зачаровывают русскую душу. Соблазн священного быта <...>. И соблазн пиетистического утешения <...>. Нет творческого приятия истории, как подвига, как странствия, как дела. В русском переживании истории всегда преувеличивается значение безличных, даже бессознательных, каких-то стихийных сил, «органических процессов», «власть земли», точно история совершается скорее в страдательном залоге, более случается, чем творится <...>.

Выпадает категория ответственности <...>. Это трагедия духовного рабства и одержимости...

*Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия*²

Вопрос о природе традиционного общества обращает нас к той ранней форме социальной организации, в рамках которой происходило зарождение культуры, сознания общественности и связанных с ними общественной нравственности и хозяйства. Таковой первичной формой социальной организации был родовой коллектив, память о котором сохранили самые ранние пласты фольклорной традиции. Не

263

случайно все представления об общественном порядке связаны с понятием о кровном родстве и общем предке, почитаемом наравне с богами или сливающимся с божеством. Все навыки, умения, организационные принципы и нравственные нормы, господствующие в коллективе, связываются с их изобретением (открытием) первопредком и освящены его авторитетом в качестве заповедей. Нарушение этих заповедей грозит отлучением от коллектива и выходом из-под покровительства божества. Характер традиции в этих условиях всецело определяется принадлежностью к малому родовому коллективу и не привязан к определенному месту. Сама традиция представляется нерасчленимой, всеобщей, в ней нельзя выделить в качестве обособленной традицию хозяйственную, религиозную или любую другую. Все они сплетены в единую монотрадицию, представляющую тип тотальной традиционности, восходящей к космогоническому ритуальному континууму («основному мифу»).

С возникновением производящего хозяйства, развитием земледелия и переходом к оседлости традиция получает привязанность к определенному месту. Она уже предусматривает включение человека в более сложный комплекс социально-природных взаимоотношений и обретает черты пространственной локализации. Локальность становится определяющей характеристикой малого крестьянского мира. Новые условия должны были развить в культуре более или менее устойчивый адаптивный компонент. В силу земледельческого характера общественного хозяйства крестьянская традиция непосредственно связана с освоением новых земельных пространств. В этой устойчивой связи в внешнем мире крестьянская локальность оказывается обращенной в открытое пространство, и это внешнее пространство становится для традиционного локуса пространством развития.

Локальность в открытом пространстве

В русских народных сказках присутствует постоянно повторяющийся мотив «младшего сына», Ивана-«дурака», «паршивца» и «грязнули», которому, тем не менее, постоянно везет. С этим эпизодом непосредственно связано происхождение в раннеземледельческих обществах традиции миноратного права — права младшего сына на наследование. Подрастающие в семье сыновья один за другим покидают родительский дом и расчищают себе новые участки в лесу, пока, наконец, при родителях не остается один только младший сын, который и составляет их единственную опору в преклонном возрасте и наследует имущество отца.

264

Естественно, подобная традиция могла утвердиться только в условиях низкого уровня заселенности территории и наличия свободных пространств, доступных освоению. Мы видим, как первичный кровнородственный коллектив распадается, замещаясь территориальной (соседской) общинной организацией, требующей принципиально иных принципов организации. В новых условиях должны были утратиться ценности кровного родства и возникнуть более сложные нормы собственнических отношений.

Территориальная община рождала новую традицию (собственности, наследования и связанного с ними механизма правовых отношений), возникшую не «с нуля», а выросшую на основании прежней. Узы кровнородственных связей продолжают цениться, но они уже не ограничиваются исключительно кровным родством. Почитание родства сохраняется в качестве традиционной нормы, но перестает быть абсолютной ценностью, традиция трансформируется, утрачивая многие из своих компонентов, например, уходит в прошлое почитание обожествленного первопредка. В то же время, понятия родства переносятся на соседей: изобретаются самые сложные способы установления родственной близости с соседями и термины, обозначающие градации степеней родства, слившиеся, наконец, в расплывчатом понятии «кумовства».

Помимо социальных вариаций включения традиционно-адаптивных механизмов особую роль в новых условиях приобретают факторы социально-природного взаимодействия. Локальность как элемент базовой традиционности воспроизводит локальность. Отсюда трансляция локальных ценностей на новые пространства и выработка адаптивного механизма приспособления к местным условиям природы и ландшафта, а также к быту и характеру населения и народов, занимающих эту или соседние территории. Аграрная цивилизация складывается как социально-компромиссная — адаптивная по своему характеру общественная система. Механизм трансляции локальной традиции на новые среды постепенно стирает тотальную оппозицию локальности окружающему миру.

Локальная (низовая) традиция на окраинах, к тому же постоянно дополняется местными традициями и верованиями автохтонных народов, находящихся на разных (а в России, как правило, доземле-дельческих) стадиях развития. Этническая и религиозная терпимость становятся составляющей русской традиционной ментальностиTM.

И, наконец, еще одним фактором трансформации традиции было ее изменение под влиянием факторов внутреннего социального и экономического развития. Помимо связей с однотипными, традиционными локусами вырастали новые властные, организационно-правовые и хозяйственные связи надлокального характера. Различ-

265

ные структуры племенных и протогосударственных образований вырастали на новых уровнях развития локальности.

Первым этапом в такого рода динамике изначально становилась культурная привязанность соседних локальных общностей к общим родо-племенным святыням. Актуальность востребования общих культовых традиций возрастала в условиях усиления внешней угрозы, будь то со стороны соседних родственных племен или внешнего врага.

Другим фактором преодоления первичной локальности становилась динамика внутреннего социально-экономического развития. Связанный с ростом производства процесс развития торговых и ремесленных центров, располагавшихся на перекрестках путей сообщений, прежде всего по берегам рек и озер и часто соседствующих с местными культовыми сооружениями и святынями, также способствовал формированию надлокальных социально-культурных традиций.

Протогородские центры становились факторами вовлечения крестьянского населения в широкий круг связей нового порядка. К ним, как правило, впоследствии тяготели очаги политической власти, обозначавшие уже новый уровень надлокальных связей. Малые миры с переходом на новые уровни локальности включались в условия существования большого общества.

«Земляной» город: начало русской цивилизации

Размышляя о начальном этапе русской истории, В.О. Ключевский целиком связывает его с развитием городов. При этом особо он выделяет период с VIII до XIII в., закрепив его в афористическом определении: «Это Русь Днепровская, городская, торговая». Масса славянского населения в эту эпоху жмется к речным протокам по Днепру и водному продолжению р. Ловати — Волхову, где сосредоточивается вокруг городов. Несмотря на политическое господство Киева, по определению Ключевского, «все это время Русь политически разбита на отдельные более или менее обособленные области, в каждой из которых политическим и хозяйственным центром является большой торговый город, первый устроитель и руководитель ее политического быта.

<...> Господствующий политический факт периода — политическое дробление земли под руководством городов». ³ Таким образом, рождение Русской цивилизации и ее первый этап выдающийся историк непосредственно связывал с городским развитием.

266

Возникновение городских центров свидетельствует о первых шагах на пути к изживанию локальной замкнутости малых патриархальных миров. С выходом на новые уровни локальности открывается возможность их вхождения в пространство большого общества и включения в большое историческое время.

Города-«гнезда» консолидирующихся родоплеменных общностей вырастают из обустроенных родовых гнезд племенной верхушки или из разрастающихся родовых поселений, а также в местах, тяготеющих к каким-либо святыням или освященных местной культовой традицией. Эпоха великого переселения народов II-IV вв. приводит к вынужденному сплочению славянских родов, сплочению, первоначально не имевшему под собой, по-видимому, иных предпосылок, кроме внешней угрозы. Но в VI-VIII вв. развитие земледелия и промыслов подготавливает почву для роста прежних и возникновения новых протогородских образований.

Структурой и внешним обликом они мало отличаются от земляных городов-«муравейников» эпохи родовой архаики: большие семейные гнезда сливаются в родовые усадьбы, ведущие, как правило, общее хозяйство. Иногда они объединяются с родственными или дружественными соседскими группами. Совокупность близлежащих усадеб образует густо заселенные кварталы — городские концы, иногда отгораживаемые земельными насыпями или деревянными ограждениями, а то и вовсе не имеющие укреплений. Сельское хозяйство здесь практически не отделено от ремесла, а родовая организация сливается с территориальной. Сразу за пределами городских кварталов начинаются поля и огороды, вклинивающиеся широкими полосами между группами усадеб, разрывая на клочья заселенное городское пространство.

Развитие таких городов, свидетельствующее об устойчивости оседлых поселений и успехах земледелия, можно считать начальным этапом изживания локальности малых патриархально-родовых миров. Протогорода вовлекают в круг своего развития ограниченное число пришлого населения, использовавшегося, по всей видимости, в основном в немногочисленных ремесленных занятиях и черных работах по хозяйству. Земледелие на пространствах родовых земель в условиях уже господствовавшего культа земли должно было считаться исключительным правом местного автохтонного населения. Ограниченные возможности включения широких масс пришлого люда обусловлены самим типом «роевого» уклада и соответствующим характером застройки в условиях господства кровнородственных отношений. Но именно эти социальные процессы, обозначившие центростремительные тенденции город-

267

ского развития, со временем усиливавшиеся, были использованы и IX в. вторгшимися варяжскими завоевателями.

Вторжение северных племен по речным путям в славянские земли происходило издавна. Но прежде после периодов некоторой активности завоеватели все же оседали на землю, смешивались с местным населением, перенимали его язык и культуру, бесследно растворяясь в автохтонной среде. В отдельных случаях они образовывали культурно-самобытные племенные общности со своими центрами, как, например, поляне, обосновавшиеся в Киевской земле и удивлявшие современников более высоким уровнем развития семейной организации по сравнению с окружающими их славянскими племенами.

Завоевание IX века имело совершенно иные основания. Идея власти в том виде, в каком ее принесли варяжские завоеватели, не могла зародиться на почве местной славянской культуры, еще не оторвавшейся от земли, от привязанности к местным родовым святыням. Привнесенная варягами идея власти над Русской землей (т. е. землей рода варягов-руси) принципиально отличалась от традиционно-славянского понимания власти, вырастающей из власти земли, воплощаемой в решениях патриархального главы рода и освященных местной религиозно-культовой традицией. Поэтому она попросту не воспринималась славянским населением и мало затрагивала его интересы.

И, тем не менее, бродяги-завоеватели, обложившие местное население данью и по много месяцев в году проводившие в разъездах, занятые ее сбором и подавлением внутреннего сопротивления, своей активностью очертили примерный ареал будущей русской государственности. Киевский и Новгородский центры стали ее основанием не только по причине более высокого уровня развития, но и благодаря культурной близости завоевателей варягам-руси.

Прошло несколько поколений, прежде чем княжеская власть начала осознавать общность своих судеб с тем пространством, на котором ее основатели установили своего рода режим родового рэкета. Дальнейшее разрастание княжеского рода обеспечивало его династическое представительство в каждом более или менее крупном городе. Идея государственной целостности поддерживалась укоренившейся традицией родового княжеского права, согласно которой Русская земля объявлялась собственностью всего княжеского рода. Это право обеспечивалось режимом наследования власти по старшинству. Смерть старшего в роду означала занятие его престола следующим по старшинству, а освободившееся место,

268

в свою очередь, занимал его преемник. Таким образом, смерть одного вызвала перемещение всей нисходящей цепочки рода. Князья переезжали из одного города в другой, имея отдаленную перспективу к старости занять киевский престол. Лестничное восхождение князей по родовому дереву, по установленному Ярославом порядку, завершалась тремя высшими ступенями: Переяславль — Чернигов — Киев.

Интересы власти требовали защиты подвластной территории. Овладение пространством, объявление пространства своим пробуждало в княжеской династии заинтересованность в его благоустройстве. Его внешним символом и наглядной демонстрацией и было городское строительство. Помимо возведения пограничных крепостей и валов князья стремились оставить память о себе в облике «настоящих» властных городов, которые носили бы их имя или были связаны с ними историческими и летописными преданиями. Ольга по преданию основывает Псков; Святослав — Переяславль; Ярослав строит Ярославль, Юрьев-Польский; Владимир Мономах — Владимир на Клязьме и т. д. Деревянные сооружения уже не могут удовлетворить стремящихся к славе князей. По всей стране разворачивается каменное строительство, инициаторами которого выступают местные князья.

Основатели княжеской династии представляются летописцу носителями божественной ургии. Они сокрушают старое и создают новое. Они пролагают границы, строят крепости и города, сражаются с врагами. Это герои-творцы Космоса, строители цивилизации. Их деятельность изображается в летописях как воплощение божественных знаков. Многие из этих знаков связаны с городами. Ольга основывает Псков на том месте, где ей было чудесное световое видение. Святослав возводит Переяславль там, где была одержана победа над печенегами. Ярослав строит храм Софии, центр «Ярославова города», на месте окончательного разгрома печенегов. Андрей Боголюбский строит Боголюбове на месте явления образа Богоматери.

Пик цивилизационной активности и ее наиболее мощный всплеск приходится на правление Владимира Святого и Ярослава с сыновьями. Владимир не только сражается с врагами и строит оборонительные линии, он становится религиозным реформатором. Его правление прежде всего связано с крещением Руси. Сын Владимира Ярослав учреждает «Русскую Правду» — первый правовой кодекс Русского государства, он же отстраивает каменную Софию Киевскую, закладывает города, строит монастыри, учреждает школы... Сыновья Ярослава Мудрого продолжают политику отца. Цивилизация переживает период своего расцвета. Княжеская власть

269

контролирует города через свои династические ветви. Сами города как центры самоорганизации наиболее активной части населения и первые ростки феодального землевладения упорядочивают социальное пространство.

Благодаря активности княжеской династии отдельные крестьянские миры оказываются втянуты в социальное пространство большого общества. В сознании общества совершается великий перелом, характеризующий выход традиционного сознания из космического циклического мироощущения, пребывающего во власти Вечности, в новое для себя «большое» историческое (линейное) время.⁴ Понятно, что переход этот был длительным, постепенным и характеризовался в начале наложением категорий священного времени на исторические понятия. В языческий период выход в большое время означал выход в мифологическое время богов и героев, время Истоков и Начал, столь актуальное для нового народа, впервые ощутившего себя вершителем истории. В христианский период определяющее значение в усвоении обществом нового исторического сознания сыграло священное время Библии. Оно нашло отражение в традиции начального русского летописания.

Из космоса в историю

Для средневекового человека смысл земных деяний открывается только тогда, когда он видит в них отражение небесного плана; только освященная свыше деятельность представляется обладаю-

щей смыслом. Обретение истории с первых шагов сопровождается напряженным поиском ее смысла, который открывается через постижение цели исторического развития. Конечной целью истории в Библии является конец света и грядущее Спасение мира. Смысл истории — в ее служении целям Спасения.

Временность истории, ее преходящий характер, сама текучесть исторического времени, служащая священной цели, постоянно подчеркивались средневековыми мыслителями. Постулирование *временности* было равнозначно обращению к вечным ценностям («все преходяще...»), становилось основной характеристикой отношения к истории как Священной истории, как осуществлению на земле божественного промысла. В основе мировосприятия средневекового человека лежит понимание мира как «иерархии благ», сходящихся к своему общему божественному источнику и в нем, по существу, обретающих свою целостность, утверждающих свое единство «путем полного преодоления видимо разрушающих его времени

270

и пространства. — „Времена наши будут, когда их больше уже не будет" (Блаж. Августин)».⁵

Именно такое отношение к истории характерно для русского летописания. Первому летописному своду предшествует подзаголовок: «Се повести *временных* лет, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача першее княжити, и откуда Руская земля стала есть». Краткое название летописи «Повесть *временных* лет» — «временных», т. е. противостоящих вечности и устремленных к вечности.

«Для летописца Священная история — вневременная и постоянно заново переживаемая в реальных, „сегодняшних" событиях ценность. Событие существенно для летописца постольку, поскольку оно являлось со-Бытием. <...> Летописец обращался к библейской вечности, чтобы в событиях Священного Писания найти что-то, что объясняло бы происходящее настоящее.

Священное Писание — вечный семантический фон, в котором можно найти готовые образы для объяснения своего собственного жизненного опыта. При помощи этого опыта заново переживалась библейская история и ее события, которые считались подлинной реальностью».⁶

Летописаниями на Руси называли Деяния апостолов. Само выражение «временные лета» было устойчивым фразеологическим оборотом, наделенным вполне определенным смыслом. И этот смысл имел мало общего с распространенным современным его переводом как просто «минувшие» годы или «прошедшие» лета. Для расшифровки выражения «временные лета» А.Л. Юрганов дословно воспроизводит эпизод из Коломенского списка Палеи Толковой с ответом Иисуса на вопрос своих учеников: «Господи, аще в лето се устрояеши царство Израилево?» Иисус отвечал: «Нестъ вам разу-мети временных лет, яже Отець Своею властью положи».⁷ Он же обращает внимание на указание А.А. Шахматова на предшествующий Повести временных лет летописный Начальный список (1093-1095 гг.) под названием «*Временъник*, иже нарицается Летописание русьскихъ князь и Земля Русьская, и како избѣра Бог страну нашу на последнее время и града почаше бывати по местом, пре-же Новъгородская волость и по томъ Киевская, и о статии Киева, како въименовася Киев». Летописная история, таким образом, это священная история, история восхождения мира к Богу. Летопись это священный текст, русская Библия. При отсутствии на Руси долгое время русского перевода Библии летописные сочинения являлись сводами наличных исторических знаний и мудрости. При том, что чтении Библии одно время даже не поощрялось церковью, осмысление русской истории началось с постижения Всемирной истории, как она была представлена в известных иностранных книгах. Основным священным текстом признавался Новый завет, по-

271

вестующий о главном для всякого христианина — событиях о рождении и жизни Бога Христа и торжестве его учения, а также о конце света.

Если конец истории ознаменован торжеством Божественного порядка и Божественной правды, то основной пафос истории — это извечное противостояние Добра и Зла и торжество Добра. История — это то, что выявляет присутствие в мире Божественного, раскрывающего свое подлинное могущество в противостоянии с дьявольским. Ее цель — проповедовать, наставлять, не просто описывать, а раскрывать подлинный смысл являющихся в мир событий. Как и мир природы, история становится Священным Писанием. Для средневекового человека история — это своего рода феноменология Вечности. И раз она сама тлен, то единственная ее цель — это научение Истине.

Если космическая жизнь осуществляется через взаимодействие миров-царств разного уровня, от бездушных змеиных до человеческих, наделенных благодатью Духобожия, то и в мире историче-

ском существует разделение народов на змеиные и божеские, между которыми располагаются все остальные. Понятно, что если целью истории является установление на земле Правды, а существование мира — это борьба Правды и Добра против Зла и Кривды, то окончание истории будет ознаменовано последней решающей схваткой Правды и Кривды. В историческом понимании это будет схватка двух народов, воплощающих Добро и Зло.

Всемирная история представлялась в христианской трактовке разделенной на две части: история до Рождества Христова и история после прихода в мир Христа — Сына Божьего. В первой части исторического существования основным событием и главным историческим фактом, определившим судьбы мира и человечества, стало грехопадение и изгнание человека из Рая: целью этого исторического этапа было раскрыть человеку глаза на гибельность его падшего состояния (пребывания вне Бога). Под властью Змея райский бесплотный человек не только обрел свою бrenную плоть и обрек себя на смертное существование, но и должен был осознать конечность своего исторического бытия. Судьба Вавилона — судьба человечества без Бога, человечества, непременно пребывающего во власти Змея-дьявола (Откр. 18; 19; 20). Во второй части истории главным событием является Рождение Христа и его воцарение в мире. Имя Спасителя становится олицетворением новой исторической эпохи, христианской эры. Мир, обретший Бога («Царь царей и Господь господствующих» (Откр. 19:16)), руководимый небесными покровителями, начинает свое восхождение к Граду Божьему, а история — движение к своему концу.

272

273

История и Апокалипсис

Примечательно, что в Апокалипсисе и сопряженных с ним евангельских текстах восхождение мира к Богу начинается с падения Вавилона, события мировой важности, в котором обнаруживалось проявление божественной воли и участия (осуждения «вавилонской блудницы», которая «растлила землю любодейством»). Следствием гибели Вавилона стало низвержение сатаны в бездну. Этот акт, воспроизводящий схему основного мифа (змееборства), свидетельствовал об обновлении мира и начале нового исторического витка. «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Откр. 20:1-3). С этого времени начинается ожидание прихода в мир Спасителя — Мессии. В каноническом Откровении Иоанна между временем заточения сатаны и его освобождением указан срок в тысячу лет, который назван временем Христова царствования с праведниками, не поклонившимися змею и положившими в свое время головы «за свидетельство Иисуса и за слово Божие» (Откр. 20:4). Неопределенность исходной даты позволяла исчислять тысячелетнее царство Христово и со дня его Рождества, и со дня Смерти и Воскресения, и с окончания очередного тысячелетия от Сотворения мира («доколе не окончится тысяча лет»). Да и само понятие «тысячелетие» измерялось ли земными годами или было божественным (неисповедимым для человека) сроком?

Наступление конца света связывалось с освобождением из заточения сатаны, который, по сведениям Апокалипсиса, начнет собирать нечестивые народы «агарян» для грядущей всемирной битвы против Добра. «Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их — как песок морской» (Откр. 20:7).

Последним событием истории станет мировая битва, в которой воинство сатаны овладеет всем миром («И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленных» (Откр. 20:8)), но будет повержено с божественной помощью («И ниспал огонь с неба от Бога, и пожрал их» (Откр. 20:9)). Вслед за этим состоится второе пришествие Христа. На этот раз Он явится не в облике раба, а в царственном величии и Божественной славе. И состоится Суд Божий: «Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим, И смерть и ад повержены в озеро огненное» (Откр. 20:13-14). Все грешники окажутся в этом озере, всех праведников примет Град Божий, «сходящий от Бога с неба».

Более подробные детали Суда Божьего русский человек мог почерпнуть из разных литературных произведений, в том числе сочинений святых отцов восточной церкви. Среди таких сочинений выделялась стихотворная «Диоптра» византийского автора XI в. Филиппа Монотропа (Филиппа

Пустынника), составленная из стихов в форме диалогов души и плоти. Предшествующая Божьему Суду картина воскресения из мертвых, к примеру, рисовалась «Диопт-рой» следующим образом: «Тогда вострубят ангелы, отверзнутся гробы и яко в мгновение ока воскреснут вси иже от века человеци, малы же и велицы. Живии же изменятся подобно яко же они». Воскресение мертвецов будет сопровождаться обретением новой плоти, лишенной признаков пола и возраста: «Будут же вси в едином возрасте... Там нет мужска полу, ни женска естества, ни дето-родни уди мужстии и женстии к смешению блудному и скверному, ни убо. Но ино странно и ново, еже весть Бог един, бессмертно, присноживотно и нетленно отнудь, непричастно суще печали, же и скорби».⁸ Ранний русский перевод этого сочинения известен на Руси с XIV в., но апокалиптические картины, здесь представленные, были лишь отражением распространенных представлений о конце света. С наступлением конца света на смену времени придет Вечность — мир преобразится, чтобы предстать перед Всевышним во всем величии Божественного творения. Небеса сойдут на Землю. «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21:1-2).

Общая картина конца света была в деталях известна средневековому человеку. Гораздо менее ясными представлялись ему события, предшествующие этой роковой дате или свидетельствующие о ее приближении. Неясной была и хронологическая канва истории, хотя постичь заложенный в ней божественный промысел пытались многие мыслители.

Господствующим было представление о семи днях творения как хронологическом прообразе существования мира — божественной «седмиче» или неделе. Каждый из дней божественной недели на земле исчисляется тысячелетием. Основанием для подобной интерпретации священного времени дают священные тексты Библии: «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет как один день»

274

(2-е Петр. 3:8); «пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс. 89:5). С точки зрения этой хронологии конец мира можно было ожидать и в шеститысячный, и в семитысячный год, и в любой момент между этими роковыми датами. Особое значение имел тысячный год от Р.Х. и 1030-е годы, т. е. по истечении тысячелетия после смерти: эти сроки не только приходились на середину между VI и VII тысячелетием от Сотворения мира, но и соответствовали апокалиптическому предсказанию о тысячелетнем царстве Христовом, вслед за которым сатана выйдет из заточения в преддверии конца света.

При этом, когда очередная ожидаемая дата проходила, не принеся с собой чаемой гибели мира, взоры обращались к новым срокам. После напряженных ожиданий XI в. очередной и наиболее значимый этап эсхатологических настроений во всем христианском мире был связан с истечением седьмой тысячи лет от Сотворения мира. Поскольку предполагалось, что Сотворение мира произошло за 5508 лет до Рождества Христова, конец света ожидался в 1492 г. (5508+1492=7000). Именно с этой датой связывали свои чаяния хилиасты, ожидающие с наступлением тысячелетнего царства Христова (*хилиас* — греч. «тысяча») воскресения золотого века человечества. Вслед за наступлением конца света, согласно учению идеолога хилиазма Ириней Лионского, состоится второе пришествие Христа и воскресение Мира во Христе: тогда воскреснут праведники, и наступит предсказанное Апокалипсисом «тысячелетнее царство» Христово — «начало нетления и созерцания Бога», эпоха полного блаженства, состоящего в уподоблении Творцу. Основателем земного царства будет сам Спаситель, а потому земной Иерусалим должен быть создан по образу горного Иерусалима. Вслед за тысячелетием блаженства наступит новое Воскресение, уже всеобщее, необходимое для свершения Страшного Суда и окончательного определения участи людей.

В отличие от хилиастов церковная точка зрения на конец света старалась не акцентировать внимание на точной дате, соглашаясь с «седмиче» как ориентиром. Григорий Великий, например, допускал конец света и в восьмой день (т. е. по завершении божественной «седмичи»), который станет для человечества «яко един день» (т. е. продлится тысячелетие, которое и станет временем гибели мира). Но представление о седьмом дне как последнем было преобладающим. Официальная церковь не признавала двух воскресений (наступление седьмого дня-тысячелетия и есть Воскресенье), фактически связывая «тысячелетнее царство Христа» с тысячелетней историей христианской церкви, которая приходилась на шестое тысячелетие от Сотворения мира. Второе пришествие Христа ожи-

далось Церковью не в образе раба, а в царственном обличий Божественной славы. Официальная концепция истории — это история Града Божьего, в котором решающее внимание уделялось исторической роли Церкви.

В Восточной церкви апокалиптические ожидания были связаны с 1492 г. от Р.Х. С этой датой было связано представление о завершении очередного космического цикла. Церковная пасхалия в Византии и на Руси завершалась семитысячным годом. И вплоть до наступления этого года русские священники даже не составляли ее продолжения.

Когда же и эта дата миновала, новый срок конца света стали связывать с 1666г., датой, включающей в себя три цифры 6 — роковое число дьявола согласно Откровению Иоанна.

Ожидание конца света было всеобщим.

Апокалиптическое видение — ключ к пониманию русским летописцем современной ему истории. Борьба с печенегами, набеги диких кочевников, сопровождавшие первые века русской истории, и особенно участвовавшие с появлением половецких орд в южнорусских степях, воспринимались как начавшееся нашествие «нечестивых» народов, библейских Гога и Магога, олицетворений «змиевых». Именно в таковом качестве они предстают на страницах летописи: в нечеловеческом обличий, они едят «скверну всяку, комары и мухы, коткы, змие, и мертвец не погребашу, но ядяху и женския изворогы и скоты вся нечистыя».⁹

Для молодого народа, не обладающего историческим опытом, но уже ощутившего на себе влияние линейного времени, единственным законом истории представлялась перспектива ее конца. Накал борьбы «леса со степью», христианства с язычеством, складывание социальных механизмов «власти-подчинения» и аргументация христианской церкви, выдвигающей новый народ, лишенный опыта социальности, перед ликом Божиим, — все это вело к установлению особого типа религиозного мировосприятия, пронизанного идеями жертвенности и веры в предопределенность исторической судьбы. Не успев начаться, русская история жила ощущением и ожиданием конца.

Эсхатологическая основа утверждающегося на Руси нового исторического сознания «позволяет легко объяснить, почему летописец с такой настойчивостью фиксировал события, далекие от „мирских страстей и политических интересов“: затмения Солнца и Луны, налеты саранчи, землетрясения, моровые поветрия, появления комет, огненных столпов, „знамений змиевых“ и т. д.».¹⁰ Автор летописи живет в ожидании конца света и тщательно фиксирует малейшие признаки его приближения.

276

Борьба против кочевников сопровождалась осознанием великой миссии противостояния Злу, исходящему из степи. Вместе с тем утверждалась идея избранничества Руси. Русская земля, избранная Богом, вставала на пути подземных сил. Она еще не ощущала себя центром мировой святости, перенявшим эстафету у древних великих народов, но в единении с христианским миром осознавала свое место во всемирной истории, призвание быть стеной-преградой для нечистых народов. В русской культуре утверждалась идея спасения мира и идея трагического величия народа-жертвы. Оправданием такой исторической судьбы могло быть только скорое Второе пришествие. Народ-спаситель, народ-земля ожидал Небесного Спасителя, как жена мужа.

Киев — «Новый Иерусалим»

Тысячный год был ознаменован окончанием царствования Владимира, крестившего Русь и, тем самым, подготовившего ее к грядущему концу света. После смерти Владимира на киевский престол вступает Ярослав. Это был представитель первого поколения княжеского рода, воспитанного в христианской традиции. Его правление совпадает с сокрушительным ударом, нанесенным русским войском печенегам и положившим конец многовековой угрозе южным границам государства. Победа над печенегами, одержанная в 1036 г., была расценена как выполнение божественного промысла и как предвестие грядущего конца света, ознаменованного победой богоизбранного христианского народа. На месте победы во славу Премудрости Божией возводится величественный Софийский собор.

Ярослав демонстрирует всемирный характер своего царства, организуя династические браки своих детей со всеми царствующими фамилиями Европы. Он как будто стремится всеми средствами продекларировать принадлежность Руси ко всему христианскому миру. В соответствии с этим стремлением можно трактовать и работу по переписке летописного свода. Из летописи были «изъяты» последние 16 лет правления его отца Владимира, который остался в летописной истории крестителем Руси (равноапостольным) и змееборцем — борцом с внешними врагами. Какими

историческими деяниями и событиями из жизни своего отца пожертвовал Ярослав, так и останется неизвестно, но можно предположить, что они, по мнению составителей нового текста, не соответствовали образу христианского правителя.

Вся деятельность Ярослава была направлена на подготовку Руси к исполнению возложенной на нее миссии. Своей столице Ярослав

277

торопится придать облик святого города. Возводимые им каменные сооружения воспроизводили мифологему Вечного града, который виделся в образах исторически священных городов, в свое время переживших судьбу центров всемирной святости. Идеал киевской социальности непосредственно связан с идеей Божьего града. Киев строится по образу Константинополя, который митрополит Иларион называет «Новым Иерусалимом». В ожидании пришествия Небесного мужа Киев-град так же, как и его прообраз Константинополь, посвящается св. Софии-Премудрости и Богоматери. Уже при Владимире в честь Богоматери возводится Десятинная церковь Успения Пресвятой Богородицы (996 г.). Ярослав стремится придать Киеву черты еще большего подобия с Константинополем. Центр города относится в сторону от «города Владимира» с Десятинной церковью. Теперь центр образует святой Честной животворящий крест, по преданию, перенесенный Владимиром и его матерью Ольгой из Константинополя, подобно тому, как Константин с матерью Еленой водрузили в своей столице Святой Крест, принесенный из Иерусалима. Идея преемственности становится доминирующей идеей исторического сознания. Центр Нового города Ярослава (Ярославова города) располагается в том месте, где только что была одержана победа над печенегами. Здесь возле Креста сооружается невиданных размеров Софийский собор, подобный константинопольской Софии." Величественный крестово-купольный храм с 13 главами образовал грандиозную пирамиду. Современников храм поражал своей симметрией и символической насыщенностью. Купола на световых барабанах изнутри храма источали свет, который увеличивался по мере приближения к центру. Самое мощное сияние исходило от центрального купола. Подобного многоглавия византийская архитектура не знала. Ступенчатое повышение сводов храма к центру воспроизводило образ пирамиды-горы, дольного мира, уподобляемого миру горнему, Премудрости Божией вокруг Небесного престола.¹² Грандиозные размеры храма и его многоглавие подкрепляли идею единства государства и церкви, власти и народа, мира дольного и горнего. Храм служил одновременно местом богослужения народа и всей великокняжеской семьи, которой выделялось особое место на хорах, освещаемых льющим сверху светом. «Князь и его свита, стоя на хорах, видят потоки света, льющиеся сквозь окна барабана и заставляющие сверкать золотые тона мозаики. В то же время остальные люди, стоящие внизу, находятся в полузатененном пространстве, и княжеские хоры кажутся им, как и изображения святых, в недостижимо прекрасном мире».¹³ Князь и его семья с кругом приближенных, возносимые на уровень небесной святости,

278

уподоблялись жителям Неба, приравнялись к числу божьих угодников. Они олицетворяли идею переходности миров, связи между Небом и Землей. Идея Божьего Града, Города-Храма, Церкви-Премудрости выражена в Киевской Софии со всей определенностью. Возле Софии позже строится храм в честь Георгия-Победоносца, небесного воина и защитника Премудрости и Божественной жены.

Замыкал новый Ярославов город мощный оборонительный вал с монументальными проездными Золотыми воротами, подобными Золотым воротам Константинополя, которые, в свою очередь, воспроизводили священные врата Иерусалима, через которые Иисус прибыл в город. Киевские Золотые ворота в верхнем ярусе имели церковь Благовещения Пресвятой Богородицы, на освящении которой митрополитом Иларионом было произнесено знаменитое «Слово о законе и благодати». Новый облик столицы оратор связал с Софийским собором, о котором он говорил как о «церкви дивной и славной всем окружающим странам, яко же ина не обрящет-ся во всем полунощи земнемь от востока до запада».¹⁴

Киевская София становится общепризнанным образцом храмового строительства по всей Руси. «С теми или иными вариантами в более полной или сокращенной редакции эту композицию повторяли в различных стольных городах»¹⁵, столицах удельных княжеств. В XII в. эта композиция в сокращенном пятикупольном (реже семикупольном) варианте становится канонической в тех городах, которые стремились перенять у Киева его роль столицы Руси. Таковы Софийские соборы в Новгороде и Полоцке (семикупольный храм) и построенные позднее Благовещенский собор в Чернигове, собор Богородицы в Суздале, Успенский собор во Владимире

и др. Именно эту композицию строго выдерживают все главные соборы Московского Кремля. Тоническое начало женской святости повсюду уравновешено ургийным началом мужской силы: вблизи храмов во имя Богородицы возводятся храмы во имя святых воинов-угодников Божиих: в Киеве — в честь св. Георгия, во Владимире — Дмитриевский собор, в Москве — собор во имя Михаила Архангела. Каждый из указанных святых являлся покровителем той или иной ветви великокняжеской семьи: понимание власти как охранителя чистоты Церкви-Земли здесь передано со всей определенностью.

Но вернемся к Киеву. Новый Ярославов город многократно превышал размеры Владимирова града, по сути дела, представлявшего собой небольшую княжескую крепость с погостом Десятиной крепости в основании. «В течение нескольких лет (следовательно, не постепенно, а как бы сразу) первоначальная территория княжеско-дружинной цитадели выросла во много раз и преврати-

279

лась в городское поселение несравненно более универсального типа, тяготеющее к дальнейшему расширению за счет территорий, находящихся в непосредственном соседстве... В результате Киев стал восприниматься как многосоставное и дифференцированное в своих частях целое, которое было уже в состоянии так или иначе организовать ближайшие к городу урочья — Дорогожичи, где в XII в. сооружается Кирилловская церковь, Хоревицу, Клов, Угорское, Берестово, Печоры, Вырубичи, все более и более подчиняя их себе, втягивая в единую, пока еще „сверхгородскую" схему. Нельзя сомневаться в том, что это почти внезапное резкое расширение Киева должно было произвести исключительный эффект как на жителей города, так и на возможных внешних наблюдателей. По сути дела, они оказались свидетелями нового рождения города в несравненно более величественных, торжественных и художественно ценных формах».¹⁶

Эту же модель территориальной экспансии Киева В.Н. Топоров считает правомерным соотнести с моделью отношений Киева с другими городами — идея вбирания-разрастания исходит из образа цивилизационного масштаба, представляемого киевским типом социальности.¹⁷ Позже элементы того же типа развития, в еще более грандиозных масштабах, проявятся на примере роста Москвы и распространяемом ею цивилизационном типе, с той лишь разницей, что Москва вбирала в себя сельские поселения, реализуя уже специфически аграрный тип развития.

Особенностью Киева стала также двухчастность его структуры (город — монастырь), символизирующая принцип единства священства и царства. По аналогии с Сионским пещерным монастырем в Иерусалиме рядом с Киевом возникает Печерский монастырь. Со временем вокруг Киева вырастает еще несколько монастырей. Священство также демонстрировало двойственную природу: монастырь как символ горного мира обозначал связь как с Небом, так и с землей. Возле Печерского монастыря в юго-восточной оконечности за городом был выстроен

Крестовоздвиженский (Крест на горе) монастырь. Гора и пещера как семантические признаки могут служить и олицетворением единства мужского и женского начал. В свою очередь, и в пределах «города Ярослава» на оси Золотые ворота — Софийские ворота возводятся монастыри св. Ирины и св. Георгия. Сам город как вместилище Церкви наделяется женскими признаками, охраняемый не только светским воинством, но и духовным в лице монашества и святых воинов-угодников

Божиих.

Таким образом, идея избранничества вполне выражена в русском летописании и градостроительстве, хотя она не нашла дос-

280

таточно яркого отражения в памятниках государственно-политической идеологии Древней Руси (кроме «Слова...» Илариона), но становление такой идеологии внутри киевской элиты очевидно.

Возможно, что придание такой идеологии широкого общественного звучания было делом недалекого будущего, и его окончательному оформлению помешал попросту недостаток исторического времени. После смерти Ярослава Киев начинает ощущать все большую и большую конкуренцию со стороны растущих центров удельных княжений. Это противоборство со временем перерастает в открытое политическое и военное противоборство русских князей.

Централизм и децентрализация: политическая традиция и новация

Княжеская междоусобица, в которую втянулись сыновья Владимира, привели к тому, что Ярослав захватил киевский престол. Затем раздоры между его сыновьями и наследниками показали, что один из источников бед коренится в самом механизме наследования, так называемом родовом княжеском праве, согласно которому все члены княжеской фамилии имеют равное право на власть

над Русской землей. Вплоть до XIII в. принцип лестничного восхождения князей по родовому стволу на киевский престол обрекал княжеский род на полукочевой образ жизни. Но для большинства из них достижение не только киевского престола, но и ближайших к нему переяславского и черниговского было невозможно. Уже поэтому стремление князей обрести родовые гнезда, осесть накрепко, пустить корни в том или ином граде со временем становилось преобладающим стимулом и целью удельного княжения. В результате удельные княжества становились политически и экономически независимыми от центральной власти.

Прочность удельной власти обеспечивала должную стабильность, необходимую для развития местного хозяйства. Развитие земледельческого и ремесленного производства сопровождалось усилением городов и установлением локальных местных рынков. Городские центры втягивали в свои хозяйственные и культурные отношения не только население собственно городских (посадских) и окрестных земель, изначально связанных с городом, но и отдаленных территорий. На этапе изживания первичной локальности, приходящемся на позднекиевский период, столицы уделов превращались в основные источники центростремительных сил, стягивающих вокруг себя социальное пространство и размыкающих пространство политической власти Киева. И эти силы были куда могущественнее волевых усилий киевской власти, возводившей здание большого общества, лишенное экономического фундамента. В этом отношении политические интересы отдельных княжеских ветвей сливались с экономическими интересами городской верхушки, что и предопределило в будущем стремление обособиться от Киева, зажечь самостоятельно.

Дробление государства было предопределено. Пережив ургий-ную фазу подъема, цивилизация вступала в полосу культурного усвоения земель ростков привитых цивилизационных новшеств. В этот же период завершается глобальный процесс перехода от родовой общины к территориальной. На смену большому кровнородственному коллективу приходит патриархальная семья, из которой выделяются малые семьи. Эти процессы не проходят бесследно и для княжеской власти. Ценности отдаленных родственных династических связей со временем утрачиваются, вместо идеи родового права во властных кругах начинает утверждаться идея семейного наследия. Перемены в социальном общежитии сопровождаются поиском новой политической доктрины. Уже к XII веку на этапе цивилизационного спада в удельной княжеской среде отмечаются первые признаки борьбы за единонаследие. В отдельных землях в княжеской среде начинает усваиваться проникающая из Византии идея Супрематии — первый правовой аналог идеи Верховенства и Неограниченности власти («само-державства»). Одним из ранних ее носителей был Андрей Боголюбский.

В летописи приведен любопытный эпизод, описывающий конфликт князя Андрея с Мстиславом Ростиславичем. Посланец Андрея Мечник Михна предъявляет Мстиславу требование своего господина покинуть Русскую землю: «В Русской земли не велю ти быти». В ответ Мстислав бросает старшему сородичу возмущенный упрек в том, что тот обращается к нему «не акы к князю, но акы к подручнику и просту человеку». Посланца Андрея Михну Мечника Мстислав приказывает на глазах у всех остричь и обрить ему бороду. При том значении, которое уделялось в традиционном обществе бороде и волосам, символизировавшим не только мужское достоинство, но и жизненную силу, это было оскорбление наивысшей степени, означающее расторжение связи с землей и небом, лишение высшего покровительства («Правда» Ярославичей рассматривает насильственное обритие как позор, караемый внушительной суммой в 12 гривен).

Представление о том, что Мстислав Ростиславич выступает в этом конфликте с позиций удельных князей в качестве идеолога

282

раздробленности, а Андрей Боголюбский борется за единство Руси, несостоятельно. Оба князя, каждый по-своему, отстаивают принцип единства земли: один под властью княжеского рода, другой под единой властью великого князя. Требуя от врага-родственника убраться с его земли, Андрей уподобляется византийскому императору, практикующему изгнание своих соперников в ссылку «во острова». Мстислав же платит ему за это указанием на собственное княжеское достоинство и родовое право на общее княжение земель. Намеком на традиционность («старину») права родового княжения служит использование традиционного приема оскорбления. Традиционализм восстает против политической новации.

Примечательно, что такой способ наказания, как изгнание с земли (лишение Родины), получает распространение с XI века. Понятия земли или родины здесь непосредственно сближаются с понятием государства в современном смысле. «Изгнан был Всеволодом Ярославичем его

племянник Олег в 1078 г., изгнаны были Мстиславом Владимировичем в 1140 г. полоцкие князья. И, наконец, в 1162 г., незадолго до инцидента с Мстиславом Андреем Бо-голюбским были изгнаны собственные родные братья, мачеха и племянники. В этой практике историки непосредственно усматривают «стремление Андрея византизировать междукняжеские отношения по образцу императорской „супрематии“».¹⁸

Не с этой ли исторической коллизией связано проникновение в русскую былинку любопытного сюжета? В поединке со Змеем Доб-рыня Никитич наносит Горынычу удар «шапкой греческой земли». Поверженный Змей молит о пощаде и обещает написать «великие записи немалые» не съезжаться в чистом поле и не вершить кровопролития. «Шапку греческой земли» можно интерпретировать как собранную воедино (в шапку) землю и как идею целостности и единства (недробимости) земли. «Великие записи немалые» можно ассоциировать с греческим законом, регламентирующим властные отношения, реформируемые в сторону придания верховной власти имперского статуса.

На исходе первого цикла русской истории мы обнаруживаем концентрацию на одном полюсе идеи социальной рационализации с доминирующим принципом верховного единовластия, ассоциированного с греческой государственной традицией, а на другом — жесткую оппозицию языческого традиционализма, апелляции к родовому праву и символической обрядности. Тот же «раскол» при желании можно обнаружить в области частного права: в «Русской правде», несмотря на преобладающую унификационную установку, очевидно противопоставление нового сословного принципа ар-

283

хаическому равноправию. К архаике первобытной демократии будут апеллировать впоследствии и удельные земли (например, Новгород и Псков), отстаивающие право местной самобытности перед лицом централизующей силы Москвы.¹⁹

Разрешить конфликт традиционности и политической новации мог только вырабатываемый культурой архетип, соединяющий традиционность и рациональность в социально-культурной переработке. Поле культуры, в свое время «взорванное» варяжским завоеванием и христианизацией Руси, отныне определялось синтезом христианства и язычества; первые признаки этого синтеза наметились в городской и великокняжеской культуре, которая органично восприняла христианский образ мира. Христианство выступало здесь как фактор рационализации, способствуя усвоению концепции линейного времени и властной идеи.

Однако сельское население и городские низы по-прежнему оставались во власти языческих верований. Показательна постоянная готовность народных масс поддержать в периоды социального кризиса носителей язычества. Прекрасной иллюстрацией тому может служить киевское восстание 1068 г., сопровождавшееся освобождением из плена Всеслава Полоцкого, того самого, который носил науз. В язычестве народные низы по-прежнему видели воплощение идеи патриархальной демократии и социального равенства. Характерно то, что оторванный от властной традиции князь-язычник, не имеющий реальной силы и лишенный опоры в военной верхушке, не смог ничего противопоставить надвигающемуся врагу и был вынужден бежать.

Поле культурного раскола определялось в том числе и междоусобными войнами, охватывающими примерный ареал будущего государственного единения. Борьба княжеских кланов Мономаховичей (носителей христианско-политического «модерна») и Ольговичей (носителей языческой родовой «архаики») отражала сложившуюся культурную семантику русской истории.

Обретение почвы: у истоков национальной идеи

Несмотря на усобицы и династические раздоры, обозначившие нисходящее движение исторического цикла, период XI — второй половины XII в. стал временем культурного расцвета. Этот этап характеризуется процессом сращивания власти и народа, укоренения властной традиции. От этапа ургийного взрыва страна переходит к усвоению цивилизационных ценностей, внесенных в общество

284

государственным развитием и массовым городским строительством. Сама власть перестает ощущать себя завоевателем и преодолевает недавнее отчуждение от завоеванных племен.

Именно на этом этапе в качестве предпосылки к оформлению патриотической идеи в каждом отдельном княжестве начинает формироваться идея единства земли (народа) и княжеской (отеческой) власти. Под отечеством здесь понимается определенное *пространство* удельной власти, т. е. территория под властью удельного князя или княжеской фамилии. Власть в новом видении сливается с территорией властного держания.

Новое патриотическое сознание — предтеча будущей идеи национального единства.

«...Национальная идея, — писал Г.П. Федотов, — нелегко давалась христианскому осознанию и освящению. Для нее не было места, не было слов в традициях древней Церкви и Церкви Византийской: империя Римская и продолжательница ее империя ромеев сознавала себя мировым царством, и в ней не могла родиться идея особого национального призвания народа. С гениальной проницательностью первые буквы ее пролепетал Нестор в своих житиях, особенно в прологе к житию св. Бориса и Глеба. <...> Ее греческой почвой, ее опорой в традиции была идея малой родины, города — *polis*, которая живет под сенью мировой империи. <...> Особенно сильное впечатление на Руси произвел святой Дмитрий Солунский. <...> Князь Михаил Тверской (или составитель его жития) вспоминает „благого отечестволюбца, великого Христова мученика Дмитрия, рекша про отчину свою Селунь град: „Господи, аще погубиши град сей, то и аз с ними погибну, аще ли спасеши и, то аз спасен буду“; сей убо (Михаил) такожде умысли сотворити и положити душу свою за свое отечество”».²⁰

С упрочением положения христианской церкви этот взгляд находит свое последовательное воплощение. Христианство еще продолжает оставаться религией господствующего класса и городов, но его роль все более расширяется. Это эпоха укоренения христианства на русской почве, его проникновения в крестьянскую среду и синтеза с местными языческими верованиями. Местные особенности языческих культов накладывали свой отпечаток на восприятие христианства и даже на особенности богослужения в отдельных землях. Это обстоятельство предопределило неизбежность различной интерпретации христианских догм на обширном пространстве русской цивилизации и, в целом, территориальных различий, которые, накапливаясь, приведут к неизбежности церковной реформы в эпоху патриаршества Никона. В это время формируются особые условия, определившие последующую эволюцию христианства в русское православие.

285

Примечательно, что сами князья начинают демонстрировать более осторожное отношение к еще недавно безжалостно искореняемому языческому наследию. На протяжении длительного времени власть демонстрирует стремление балансировать на грани языческой и христианской традиции. В XII–XIII в. в княжеской среде распространяется обычай давать новорожденным князьям два имени (княжее и крестильное). Княжее (как правило, обычное родовое «дедне имя») дополняется в крещении именем святого или второго деда по матери. Христианская традиция совмещается с языческой, сосуществуя на равных. Тогда же прослеживается дополнение обряда крещения языческим обрядом пострига. Нецерковный (языческий) обычай пострига предусматривал стрижку первых волос (спустя год или девять месяцев после рождения), предназначенных Роду и Земле, так как они возлагались на могилу отца или деда или другого почитаемого предка-покровителя.²¹

Отметим, что судьба каждого удельного правителя оказывается непосредственно связанной с судьбой его земли и его града, непременно Града Божьего. Будущее же своего города непременно рассматривалось через призму интересов всей земли, Земли Русской. Через ощущение своей малой Родины происходило переосмысление ценностей родового наследия «рода Русскаго», Русской земли. «Это отечество, — продолжает Г.П. Федотов, — это русская земля — не государство, которого еще не существовало — вместе с городской областью, малой родиной является в княжеских житиях предметом нежной и религиозной любви. В прологах к ярославским житиям она принимает форму гимнов русской земле, в которых — в зародышевой, конечно, форме — можно найти не только обоснование идеи национального государства, но и национальной культуры: „О светлая и пресветлая Русская земля и приукрашенная многими реками и различными птицами и зверями и всяческою различною тварию, потешая Бог человека и сотворил вся его ради на потеху и на потребу различных искушений человеческого ради естества, и потом *подарова Господь православною верою, святым крещением, наполнив ю великими грады и дома церковными и насеяв ю боголюбивыми книгами; и показуя им путь спасения*, им же дойти пресветлого света и радости всех святых и райския пищи, неоскудная Божия благодати наполниться, но по делом нашим прияти противу трудом”. Повсюду в старых стольных городах, в склепах или притворах соборов народ благоговейно чтит гробницы древних князей, в которых видел защитников родного города, к которым обращался в годину военной грозы».”

22

286

Через образы земного града, города на земле, происходило переосмысление христианской истории. Город — центр и основание земного царства, он же — Храм и Град Божий, Соборное

творение. Соборным творением руководит один мастер — Бог. Храм и город изображаются современниками как произведения совместного творчества Человека и Бога. Их описание в стиле средневекового эк-фрасиса уподобляется описанию произведения ювелирного искусства (выделанное, вызолоченное, украшенное росписями или драгоценными камнями и т. п.). В «Повести об убиении Андрея Бого-любского» описание соборного храма воспроизводится непременно в перспективе его создания: «Ив Боголюбом и в Володимире городе верх (купола) бо златом устрой и (за)комары позолоти и пояс златом устрой, камнем усвети и столп позлати, и изовну (извне) церкви и по комаром (сводам. — *С.Д.*) же поткы (птицы) золоты и кубкы, и ветрилы (паруса) золотом устроена постави, и по всей церкви и по комаром около».²³ За безличной формой — «позлати», «устрой», «постави»... — трудно определить, кому же принадлежит заслуга создания храма. Деятельность людей представлена как водимая высшими силами: Божьим замыслом и княжеским благоволением. Храм воспевается как божественное творение, и за этим гимном Божееству скрывается высшая оценка деятельности человека. Столь же трудно определить, идет ли речь о целом городе или об отдельном храме — перед нами священный объект божественного воплощения. Сами города воспринимаются как произведение искусства, носители некой единой идеи, в основании которой образ Города-Храма, места единения Небесного и Земного, воплощение идеи Града Божьего.

Строительство Успенского собора во Владимире изображается современником как гимн божественному творению, и хотя речь идет о завершенном архитектурном произведении, оно опять же представлено в динамике своего создания: «И доспе (создал) церковь камену оборчную святяга Богородица, пречюдну велми, и вси-ми различными виды украси ю от злата и сребра, и 5 верхов ее позолоти, двери же церковная трое золотом устрой. Камнем дорогим и жемчугом украси по многоценым и всякими узоро-чьи удиви ю и многими паникаделы золотыми и серебряными просвети церковь, а онъбон (амвон) от злата и сребра устрой, а служебных съсуд и рипиды и всего строенья церковнаго златом и камнемъ драгим и жемчгом великим велми много».²⁴ В восторженном экфрасисном описании Храма-Мира автор воспроизводит идею соборности небесного и земного мироустройства, воспекает совместное творчество Создателя и его земных сотрудников по созданию и обустройству храма.

287

Особое значение при этом имеют светоносные символы: золото, серебро, белила и т. п. «Белые» и «золотые» города представляются небом, опустившимся на землю, островами света в зеленом море лесов. Ургийное начало здесь смыкается с земным, вечность воспроизводит сверхбытие в земных формах, вырастает из земли и соединяется со столпами небесного света, сходящими свыше... Город-храм — это запечатленная в камне и потому нескончаемая молитва-гимн и, одновременно, место поклонения Творцу и князю — Его длани и орудию.

Домонгольская эпоха удельной Руси, несмотря на политические дразги, была временем высочайшего культурного взлета, связанного с синтезом христианской и языческой традиций на основе укоренения отдельных княжеских ветвей в своих уделах. Это было время наслаждения плодами цивилизационного прогресса. Общество, по существу, открывает для себя гармонию духовного и материального, оценивает величие и красоту созидательного человеческого начала, способного стать продолжением начала божественного. Эта идея находит яркое выражение в знаменитом «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, в раскрываемой им идее Благодати. Сами князья учатся ценить наряду с величием воинского подвига совершенство упорядоченной устроенности. Никогда прежде восхищение гармонией мира не доходило до состояния молитвенного восторга. Например, у Владимира Мономаха читаем: «Великий еси, Господи, и чюдьна дела твоя... иже кто не похвалить, не прославляеть силы твоея и твоих великих чюдес и доброт, устроенных на сем свете: как небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет... зверье различнии, и птица и рыбы украшено твоим промыслом, Господи! И сему чюду дивуемся, како от персти создав человека, како образи различнии в чело-вечьских лицах».²⁵

Эпоха культурного синтеза по-новому раскрыла человека, обнаружив в нем признаки богоподобия, отмеченного красотой духовной и телесной. Облик князя Бориса и его отца князя Владимира — первые портреты в русской литературе. И если в облике Владимира основное внимание уделяется величественной властности и красоте могущества великого князя, то облик Бориса воплощает красоту иного рода. В «Сказании о Борисе и Глебе» князь Борис представлен следующим образом: «Съ бо благоверный Борисъ бла-гога корени сын послушливъ отцю бе, покоряся при всемь отцю. Телем бяше краснь, высокъ, лицьмъ круглѣмъ, плечи велице, тънѣмъ в

чресла, очима добраама, весель лицьмь, рода (возрастом) мала и усть млад бо бе еще светяся
цесарьскы, крепькъ телмь, всячески украшен акы цветъ цвьтом въ уности своей, в ратьхъ
хробръ, в
288

свьтетьхъ мудръ и разумьн, при всемъ и благодать божия цветяше на немъ».²⁶ В юношеской хрупкости ургийная сила упорядочена тоническим — сыновним. В этом портрете красота физическая — указание на красоту духовную и воспринимается как божья благодать, обозначение святости.

В гармонии физического (телесного) и духовного можно видеть стремление культуры преодолеть раскол язычества и христианства, для которого характерно противопоставление телесного («тленного») и духовного («нетленного») в человеке. Отражение духовной красоты в красоте телесной и обнаружение духовного начала в физическом совершенстве ознаменовало начало религиозной традиции русского православия. Духовное совершенство виделось не в отрицании плоти, но в ее утонченной одухотворенности; не в телесном истязании, а в понимании неразрывности духовного и физического, благодати одного для другого. Иерархия «духовное-телесное» сохраняется (тот же св. Борис отдает жизнь в совершение духовного подвига), но нет их противопоставления.

Ордынское пленение

Период феодальной раздробленности и удельных междоусобиц должен был завершиться новым цивилизационным взлетом. В удельный период можно обнаружить все культурные предпосылки для него. Новый подъем мог завершиться возникновением на территории Руси нескольких центров будущей государственности и распадом империи варяжских князей «роду русскаго» на несколько государств во главе с крупными удельными городами. В этом случае период удельной раздробленности вполне можно было бы рассматривать как завершение первого витка исторической спирали, ту самую полосу Хаоса, из которой подготавливалось рождение нового восточно-христианского Мира, представленного несколькими государственными образованиями. Но истории было угодно подарить Древней Руси другую судьбу, в которой эпоха усобиц стала лишь предтечей глобальной исторической катастрофы — монгольского завоевания Руси.

Орды диких кочевников обрушились на ослабленное княжеской враждой государство, обратили в прах выросшие города, рассеяли население по земле. Регулярные набеги обращали в рабов здоровых молодых людей, искусные ремесленники и мастера заковывались в цепи и свозились в Орду. Страна обезлюдела. Волна хаоса захлестнула недавно процветающую цивилизацию. Вторжение диких монголов на два столетия обратило Русь в рабство. Сбо-

289

ры дани легли тяжким бременем на разоренное хозяйство. Русские князья оказались в полной зависимости от верховной воли монгольских ханов. Авторитет княжеской власти был жестоко подорван.

Население восприняло монгольское завоевание как наказание за грехи князей, враждующих друг с другом. Летописец, повествуя о нашествии татар на Русь, выделяет главную, по его мнению, причину монгольского нашествия: «Усобная же рать бывает от сваже-ния дияволя: Бог не хочет зла в челевце, но блага; а диавол радуется злему убийству и кровопролитью. Земли же съгрешивши коей, любо казнить Бог смертью или голодом или наведением поганых или ведром (засухой. — С.Д.) или дождем сильным или казнь-ми инеми, аще ли покаемся... всех грех прощены будем».²⁷

Именно города — слава и гордость русских князей первыми пали в огне монгольского нашествия. По расчетам отечественных историков, из 74 русских городов, известных на начало XII века, 49 были полностью разорены, 14 из них погибли безвозвратно и даже не восстанавливались, а 15 превратились в села, и только 20 городов со временем возродились.²⁸

Под натиском монголов население бежало из плодородных южнорусских земель на север. Еще недавно сосредоточенное вокруг городских центров, теперь оно скрывалось в северных лесах, опасаясь набегов и грабежей. Пространство цивилизации оказалось сдвинутым. Обществу предстояло начать свою хозяйственную историю фактически «с начала» на новом пространстве неосвоенных земель.

На смену появившемуся было трехполью вновь приходят подсека и перелог. Процесс развития и упрочения позиций малой семьи сменился возвратом к большесемейной патриархальной организации. Народ отхлынул от побережий больших рек, укрываясь в лесах вблизи малых речек и лесных озер, т. е. в местах, не располагающих к интенсивному хозяйственному развитию и торговому обмену. Городская жизнь замерла. Каменное строительство прекратилось. В течение

жизни двух-трех поколений деградировали ремесла. Торговля приобрела исключительно централизованный характер. Степень натурализации хозяйственных отношений и архаизации общества была колоссальной. Из страны городов Русь превратилась в страну лесов и полей. Государство вернулось в первобытность. Лишь остатки исторической памяти да удельная княжеская власть, проявлявшая заботу о своих хозяйственных интересах и привлекающая население к своим городам различными льготами и «слободами», удерживали общество от окончательной деградации.

290

Тяжелый удар был нанесен общественному сознанию, воспринявшему монгольское завоевание как небесную кару. Сбывалось библейское пророчество о неизбежном наказании народа за гордыню и взаимную вражду властителей: «Так говорит Господь Бог: рыдайте! о, злосчастный день! Ибо близок день, так! близок день Господа, день мрачный; година народов наступает. И пойдет меч на Египет... И опустеет он среди опустошенных земель, и города его будут среди опустошенных городов... И реки сделаю сушею и предам землю в руки злым, и рукою иноземцев опустошу землю и все, наполняющее ее» (Иезек. 30:2-12).

Отметим, что как раз накануне монгольского вторжения на Русь в 1204 г. под натиском рыцарей-крестоносцев пал Константинополь — Царьград, источник русского христианства и его духовная столица, где правил вселенский патриарх. «И тако погыбе царство богохра-нимого Костянтиняграда и земля Гречьская въ сваде цесаревъ, ею же обладают фрязи» («Повесть о взятии Царьграда»). Никейская империя (1204-1261) так никогда и не стала для русских полноценным преемником истинного царства легендарного царя Константина. Подлинное царство и святой град Константина погибли, предвещая гибель всего мира и конец времен, а их место вскоре заняла монгольская Орда, власть народа, называемого в Библии Гог-Магог. После восстановления Византийской империи Золотая Орда вступила с ней в союз, признав зависимость Руси от Константинополя в церковном отношении в обмен на признание ее собственной военной и политической власти над Русью. Последний центр святости утратил для Руси свой авторитет. Из среды правящей элиты эсхатологические настроения проникли в массовое религиозное сознание и окончательно закрепились в нем. Идеи национально-государственного единства оказались подчинены апокалиптическому настрою. Двухвековое рабство вселило в людей ощущение безысходности мирской жизни, парализовало веру в общественный порядок и властную организацию, находящуюся в услужении у монголов. Этому способствовало и неуклонное приближение роковой даты — начала нового седьмого тысячелетия (1492 г.). Мотивы смерти приобретали все более зримые очертания. Женское начало Русской земли и земного града теперь олицетворялись не светлыми образами Софии Премудрости или Благовещения, а затемненной Успенской символикой. Русь приблизилась к осознанию себя Святой землей. Национальное самосознание осмысливало весь народ русский («крестьянский») в образе Богородицы-Церкви, хранимой заступничеством Покрова Богородицы. Русская церковь призывала народ принять монгольское иго как небесную кару за грехи, как тяжкий крест. Ордынское пленение

291

уподоблялось «вавилонскому плену» избранного народа. Оправдание такому положению обнаруживалось церковными деятелями в текстах Священного писания. Библейский провиденциализм превратился в господствующий взгляд на собственную историю: «Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: так скажите государям вашим: „Я сотворил землю, человека и животных, которые на лице земли, великим могуществом Моим и простертою мышцею Моею, и отдал ее, кому Мне благоугодно было. И ныне Я отдаю все земли сии в руку Навуходоносора, царя Вавилонского, раба Моего, и даже зверей полевых отдаю ему на служение. И все народы будут служить ему и сыну его, и сыну сына его, доколе не придет время и его земле и ему самому; и будут служить ему народы многие и цари великие"» (Иерем. 27:4-7).

Понимание исторических судеб Руси находили в текстах святых пророков Иеремии и Даниила: «Подклоните выю свою под ярмо царя Вавилонского и служите ему и народу его — и будете живы. Зачем умирать тебе и народу твоему от меча, голода и моровой язвы, как изрек Господь о том народе, который не будет служить царю Вавилонскому?» (Иерем. 27:12-13); «Всевышний вла-дычествует над царством человеческим и дает его, кому хочет» (Дан. 4:14). Коли Бог того не хочет, воинством Навуходоносора не победить. Нужно за совесть служить царю земному и молиться за него, ибо царь — орудие Божие. Русское духовенство призывало публично молить Бога о благополучии ордынского «царя». «Ордынский плен» воспринимался как русский

«вавилонский плен», который надо было выстрадать и осмыслить.

Удельные княжества

На фоне экономически слабых городов, лишенных ремесел и отрезанных от торговых путей, хозяйственной основой консолидирующейся центральной и удельной власти стало земледельческое хозяйство. Этот этап русской истории В.О. Ключевский определяет следующим образом: «Это Русь Верхневолжская, удельно-княжеская, вольно-земледельческая».²⁹ Уже не город, а феодальная вотчина и многочисленное земледельческое население превращается в определяющий фактор хозяйственного развития. Всеобщая архаизация означала всеобщую аграризацию общества.

Процесс некоторого оживления городской жизни прослеживается лишь с начала XIV в. и оказывается сопряжен с большими проблемами. Прежде всего, города, закладываемые по инициативе местных князей, оставались крайне слабо заселенными, народ по-

292
прежнему опасался набегов кочевников, от которых страдали прежде всего городские центры. Разбросанное по земле крестьянское население еще предстояло собрать.

К началу XIV столетия как минимум два поколения были практически лишены опыта городской социальности. В этих условиях жизнь городов не могла наладиться естественным путем. Хозяйственная и ремесленная деятельность в городских центрах организовывалась при непосредственном участии княжеской власти и феодальных фамилий. Заинтересованные в развитии местного хозяйства удельные князья различными льготами и посулами привлекали в свои города окрестное население. Другим источником пополнения численности горожан были усадьбы феодальной знати. Класс земельных собственников обеспечивал постоянный приток из своих сельских имений в города деятельного промыслово-ремесленного люда. В этой ситуации князья всячески поддерживали рост феодальных усадеб в городах, предоставляя им различные льготы. Таким образом, в городском законодательстве складывался правовой институт «белых» слобод.

Особым спросом пользовались мастера ремесленных специальностей, но таковых было немного, и их квалификация была невысокой. В основном города пополнялись за счет пришлого крестьянского люда и недавних бродяг. Эта подвижная масса составила основную часть городского населения, которое несло с собой в город деревенские традиции и привычки, во многом деформированные вследствие длительного бродяжничества и скитаний в поисках лучшей доли. Только на почве восстановления крестьянской традиционности и порядка, под жестким контролем власти, могло начаться новое городское развитие.

На этой основе постепенно восстанавливалось городское хозяйство, возрождались старые города и строились новые, росла экономика, развивалась торговля. Со второй четверти XIV в. с переходом ярлыка на великое княжение московской княжеской династии монголы все реже вторгались в русские земли. Условия для развития отдельных земель и городов стали более благоприятными. Основные ресурсы городского строительства черпались опять же из деревни, феодальная рента превратилась в основной источник развития городов.

Наиболее быстрыми темпами развивалось городское строительство в Северо-Восточной Руси, на территории так называемого Залесья. Залесские города к концу XIV в. исчислялись уже пятью десятками, т. е. число их выросло в два с лишним раза по сравнению с домонгольским периодом.

293
Достаточно интенсивным строительство городов было в Тверском княжестве, где в монгольский период появилось восемь новых городов, в основном в конце XIII — начале XIV в. Из тринадцати локализуемых городов Тверского княжества девять были построены на Волге, основной водной артерии Северо-Восточной Руси, остальные четыре — на юге, где были самые плодородные земли княжества. Отдельные поволжские города Тверского княжества со временем станут играть определенную торговую роль. Однако большинство из них возникали вовсе не в связи с развитием ремесла и торговли. Города в этот период строились, прежде всего, в местах наибольшего скопления населения как административные центры, призванные обеспечивать сбор феодальной ренты с окрестных жителей. Кроме того, на окраинах удельных владений строились города-крепости, обозначавшие границы завоеванных территорий того или иного княжества и служившие в качестве заслонов от могущественных соседей. Такой практики придерживались и московские, и тверские, и нижегородские князья, т. е. все, проводившие активную политику. Так что относительно интенсивный рост городского строительства служил не столько целям обеспечения промышленного и торгового развития на местах, сколько административным и военно-

стратегическим интересам тех или иных политических центров Руси.

На протяжении XIV-XV столетий продолжалось срастание княжеских династий с удельной аристократией. Центральная власть была сконцентрирована в Орде, и княжеские кланы преследовали преимущественно удельные интересы. Великокняжеская власть, потерявшая в предшествующий период экономическое и военно-политическое влияние, искала опоры на местах, в народе. Свою силу она обретала в русле традиционализма, основным носителем которого являлось крестьянство. Традиция властная находила поддержку в традиции религиозной и социально-хозяйственной, основанной на земледелии.

Княжеская власть обеспечивала в своих землях внутренний порядок, при необходимости становилась защитницей своего народа, выступая вместе с ним против внешних врагов, которых оказалось немало и без монголов. В то время, когда Орда поставила Русь на колени, на ее северо-западных рубежах стремительно набирало силу Великое княжество Литовское, со временем захватившее огромную территорию западной и юго-западной Руси с десятками городов, включая землю кривичей со Смоленском и полян с Киевом. В течение XIII-XIV вв., по подсчетам В.В. Мавродина, Русь пережила 160 войн, из них «45 сражений с татарами, 41 с литовцами,

294

30 с немецкими рыцарями, а все остальные со шведами, поляками, венграми, волжскими болгарами».³⁰

На волне общественной архаизации и крестьянизации власть вживалась в традиционный уклад народного быта, который перенимался не только городской верхушкой общества, состоявшей из представителей феодальных кланов, но и княжескими фамилиями. Приверженность местным традициям и обычаям, способность продемонстрировать единство власти со своим народом в значительной мере определяли авторитет и прочность положения княжеской династии в своем уделе. В городской среде повсеместно происходило усвоение крестьянского идеала небесной общины, способствовавшего формированию особого типа городской социальности. Если прежде в единении удельной власти с народом проявлялись элементы оппозиционности Киеву, то теперь, на волне архаизации и локализации знаменем социального единения на местах становился древний идеал «общины равных». В своей приверженности крестьянским корням и ценностям локальной социальности разные удельные традиции обнаруживали общие культурные и социально-цивилизационные основания.

В продолжение XIV—XV вв. постепенно упорядочиваются социальные отношения, прежде всего на основе базовой крестьянской традиционности. В этот период на волне сельскохозяйственного развития обнаруживается предпочтение деревенского типа расселения, обеспечивающего населению необходимый минимум социальных гарантий. На фоне преобладания большесемейной, патриархальной организации вновь стала заметна тенденция выделения малой семьи. В XIV-XV вв. окончательно складывается семейный быт русского народа с сильной властью отца и высоким нравственным авторитетом матери. Окончательно оформляется обрядовая сторона крестьянской семейной жизни, непосредственно вплетенной в жизнь территориальной общины. Стабилизация политической обстановки в стране сказывается и на упорядочении общественной и семейной жизни горожан. Тот же характер быта усваивается и княжескими фамилиями. Передача власти в семье по нисходящей линии родства закрепляется обычаем. Укреплению семьи соответствует развитие различных семейных обычаев. Рождение, брак, смерть обретают ритуальные черты. Сами города при этом вбирают в себя традиционный уклад жизни окрестного сельского населения, связь с которым была достаточно органичной. Бедные городские общины утратили былой аристократизм. Организация городских территорий (концов, слобод) строилась по принципу сельской общинной организации, возглавляемой представителями княжеской администрации. Даже ад-

295

министративное устройство воинских гарнизонов городов-крепостей воспроизводило структуру общины под руководством воинского начальства.

После достаточно длительного периода «одичания» общество обретает культурную почву с определяющим влиянием низовой крестьянской традиции. Общественная жизнь города окончательно утрачивает вечевой самоуправляемый характер. Договорные основания прошлых удельных княжений отныне замещаются стереотипом патриархального властвования. Обрядово-ритуальный строй городской жизни непосредственно перенимается из сельской среды и утверждается в городе как в социальных низах, так и в господствующем классе. Даже былая разношерстность одежды уходит в прошлое, сменяясь традиционным русским костюмом, имеющим крестьянский прототип.

С усвоением новых культурных образцов принципиально изменяется быт княжеских семей. Переход от родового принципа к семейному становится определяющей чертой эволюции княжеского быта на протяжении XIV-XV вв. Духовные грамоты (завещания) московских князей, как отметил Д.С. Лихачев, принципиально отличаются от владимирских. Они содержат тщательные перечни имущества и указания на способы распоряжения им, наполняются содержанием новой экономической эпохи. В их основе лежит сознание вотчинника — хозяина.³¹ С усвоением патриархального крестьянского идеала устанавливается взгляд на княжескую власть как отеческую и народную. Его разделяют и крестьянские массы, и городские низы, и верхушка общества, включая княжеские фамилии и Церковь. Епископские поучения князьям и всем православным христианам, помещаемые в кормчих книгах, «подчеркивают необходимость твердо держаться обычаев своей страны — это становится делом патриотическим, почти государственным делом» Сами князья начинают осознавать священность своей власти и ответственность перед народом-землей и Богом.

Отражением новой ситуации является все более распространяющийся обычай пострижения князей в старческом возрасте в монахи: народ не должен отвечать за грехи своего князя, старческое монастырское служение воспринималось князьями как последнее их служение своему народу-земле. Примечательно, что этот обычай утверждается вопреки негативному отношению к нему церковных иерархов, но в итоге и церковь была вынуждена считаться с нарастающим влиянием земли.

В домонгольскую эпоху смерть князей еще не воспринимается как нечто общественно значимое. Власть и земля остаются изолированными друг от друга. В XIV-XV вв. княжеские похороны —

это уже общественное событие. Власть и земля срастаются. Старшего брата Ивана Калиты, великого князя Юрия, погибшего в Орде, москвичи хоронили всем городом как народного героя: «И плакася по нем брат его князь Иван и весь народ от мала до велика плачем великим зело».³³ Смерть тверского князя Михаила Александровича в 1399 г. также сопровождалась скорбным сочувствием всех горожан. Незадолго до смерти князь принял монашество и по дороге в монастырь вышел к народу с поклоном. Похороны его проходили при всенародном участии и всеобщем скорбном плаче.

Народ, который прежде не связывал интересы князей с интересами земли, теперь видит в них носителей патриотической идеи. Примечателен культ св. Дмитрия, сложившийся в Московском и Тверском княжествах — у двух соперничающих княжеских кланов. Поклонение этому греческому святому-воину связано с «отечество-любием». Моление Дмитрия о Солуни: «Господи, аще не погубиши град сей, то и аз спасен буду!», — отвечало патриотическим настроениям русских. Повесть о Михаиле Тверском, добровольно явившемся на смерть в Орду и тем спасшим город от разорения, возводит генеалогию его подвига к подвигу Дмитрия Солунского. Юрий Данилович Московский строит церковь во имя св. Дмитрия, позднее превращенную в придел Успенского собора. Судьба Юрия Даниловича схожа с судьбой Михаила: он также был убит в Орде.

Не только похороны, но и другие важные события семейной княжеской жизни: рождения детей, свадьбы, именины — отмечаются всем населением. С XV в. в княжеской среде начинают составляться свадебные чиноположения, в подробностях расписывающие церемониал бракосочетания. Они целиком воспроизводят крестьянские свадебные ритуалы: традиция унифицируется. «Как и в крестьянской свадьбе, в свадьбе великого князя участвуют свахи, тысяцкие, дружки; пекутся караваи, калачи, перепечи, готовятся сыры; невесте расчесывают голову; жениха и невесту осыпают хмелем; им дарят ширинки; их постель стелется в холодном сеннике на тридцати ржанных снопах; по углам в оловянных ставят мед; в головах у постели ставятся свечи и кадь с пшеницею».³⁴ Важность семейной темы закрепляется в культе материнства. Тема материнства становится едва ли не самой популярной в иконописи в связи с образом Богородицы: наиболее популярные иконописные сюжеты связаны с богородичным культом.

Определенная «крестьянизация» (архаизация) общества в монгольский период предшествовала процессам унификации региональных культур. На этой основе происходило установление общерусской (великорусской) культурной традиции как традиции аграрно-

го общества. Крестьянский идеал Небесной общины и городская мифологема Града Небесного сливаются в новом типе русской социальности. Именно этот тип славянофилов почитали в качестве идеала народной монархии, считая его исконно русским.

Обретение эпического времени

Монгольское нашествие совершило в сознании русского общества настоящий переворот. Даже самые далекие от общественных интересов или отстраненные от городской жизни слои населения под влиянием вторжения монголов оказались ввергнуты в безжалостный ход истории — страшной и жестокой. Потребность выживания предопределила неизбежность поиска средств национально-го и культурного самоопределения, нравственного и политического сплочения.

Выход общества в «большое» историческое время по-своему нашел отражение в сознании народа. Если для вовлеченного в круг христианских идей образованного общества моделью осмысления истории становится большое историческое время Библии, то в массовом сознании история постепенно осваивается через языческие образы народной эпикки. Уже в домонгольский период начинает складываться киевский былинный цикл, который окончательно оформляется в период Московского царства.

Эпический жанр — новое явление среди традиционных фольклорных форм. Тогда как миф, сказка, хороводная и вообще обрядовая песня осваивают закономерности природного процесса (миф природы) и возводятся к общему годовому (сезонному, природному) циклу, былина обнаруживает свои основания в первичном историческом (социальном) цикле. Подобно стремлению человека вписаться в природную жизнь, отразившуюся в мифе как форме ее осмысления, в былинном творчестве очевидно стремление вписаться в историческую реальность. Былина, в которой бьется живой пульс истории, тем не менее, обращена к мифическому начальному времени: она представляет собой историю, вмещенную в мифологическую конструкцию Большого времени (времени богов).

Ощущение и осознание цикличности времени делается возможным за счет сохранения предания о времени мифическом, Времени Творения. Это, прежде всего, мотив змееборства (основной миф), который представлен всеми богатырями — героями эпоса, принимающими на себя черты Бога-Творца, победителя Змея. А также космогонические образы перемещающихся богатырей-гор (Свято-гор), возрастающих деревьев («сырого дуба», «золотой сосны» и т. п.),

1

298

движущихся вод (Пучай-река, Смородинка и т. п.), брачующихся стихий («Добрыня и Маринка») и другие, указывающие на связь героя с «иным» миром и «иными» временами.

Однако эпические герои, сохраняющие черты космогонических персонажей, представлены здесь уже по-новому, в качестве героев не мифических, а исторических событий. Иногда эти события выделяются специально, но чаще они являются обобщением целой цепи событий. Так, постоянная угроза набегов степных кочевников привела к ассоциации образа Змея с враждебными кочевыми племенами, практически не идентифицируемыми (Змей, Тугарин Змеевич, Соловей — тот же Змей-Волос). Сам факт развития (а следовательно, и актуализации) былинного эпоса, накопления в нем отдельных напластований подтверждает наличие единой вмещающей структуры, воспроизводимой в циклической повторяемости явлений исторического процесса. С момента выхода сознания в большое историческое время надолго остаются неизменными его основные сюжетные и образные конструкции.

Уже в киевском цикле былин годичный (мировой, божественный) временной цикл прочно связывается с историческими событиями. Языческая «годовщина» соединяет сначала в одно большое время эпоху от Владимира Красна Солнышка до Владимира Мономаха, а затем прибавляет к нему этап борьбы с татаро-монгольским нашествием, формируя таким образом общий цикл. Лишь в процессе исторического «переосмысления» традиционных мифов рождалась потребность дальнейшей дифференциации реальных событий.

Но пока Красно Солнышко по-прежнему борется с враждебным мраком, надвигающимся из чужеземья. Поэтому князь Владимир Святославич еще не отличим от Владимира Мономаха, а богатыри земли Русской эпохи князя Владимира легко трансформируются в дружинников удельных князей эпохи раздробленности. Удельной Руси соответствуют местные богатыри, сходящиеся на поклон Великому князю, или сражающиеся с врагом в своих уделах: Алеша Попович «из славнова Ростова», Добрыня Никитич из Рязани, Василий Буслаев из «славна великого Нова-града», Дюк «из славны Волынца, красна Галичья» и т. д. Однако все эти богатыри по-прежнему рассматриваются как общерусские. Идея национального единства в народном эпосе оказалась выражена со всей определенностью. Быть может, с этим связано своего рода неприз-

вание эпосом удельного этапа русской истории.

Обращение к эпическому времени позволяет архаическому сознанию преодолеть противоречия в понимании исторического времени, колеблющегося между ценностями удельного патриотизма и

299

централизации (и потому смешивающего киевский, удельный, а зачастую и раннемосковский исторические циклы), этапами собирания земель и их разделения, чередой исторического света и мрака. Через традиционную модель осваивается новая реальность, фантастические небесные ландшафты соотносятся с реалиями земного пространства, подвиги богов совмещаются с деяниями реальных исторических лиц. В народном сознании складывается образ «золотого века» русской истории (эпохи Начал), овеянного образами Владимира Красна Солнышка и его богатырей, борющихся с врагами.

И тем не менее, перед нами пусть описанная в мифических образах, но все же история.

Неслучайно былины тяготеют к точности факта (хотя и по-своему интерпретируемого), местных названий и личных имен, географической, а иногда и топографической конкретике. В отличие от эпоса доисторическая «сказка, — по замечанию Ф. Буслаева, — может целиком состоять из какого-нибудь мифа природы, не приуроченного ни к личности, ни к месту; поэтому она и не любит собственных имен. «В некотором царстве, некотором государстве жил-был царь», говорит она вообще, не стесняясь точными указаниями, ни историческими, ни географическими. Напротив того, былина помещает своего князя Владимира в Киеве, ведет своего Илью Муромца из села Карачарова, через леса Брынские, черные грязи Смоленские, мимо города Чернигова и т. д. <...> Чем эпос первобытнее <...>, тем больше в нем мифологии природы, и чем он развитее <...>, тем больше в нем истории и географии. Такова и наша былина, воспевавшая ли она князя Владимира и Илью Муромца и Соловья Разбойника».³⁵

На мифологическую матрицу вечного времени накладывается вся та сумма исторических и географических сведений, которыми располагает человек конкретного периода, когда именно и создавался сказ. В традиционный сюжет он закладывает все те представления, желания и боли, которыми живет и страдает его время. Описывая путь, которым идет общерусский богатырь, сказитель как бы охватывает взором всю русскую землю, подчеркивая, таким образом, уже общерусский характер героя и того дела, которое на него возложено (непрерывно свыше). Тем самым уже предваряется общее титулование, которое позже будет включено в чин русских великих князей и царей с перечислением всех земель, составляющих пространство их царства. Эпос невозможен без особого чувства времени и пространства. Эпическое сознание — это сознание, уже мыслящее надлокальными категориями. Это сознание, обнаруживающее в пространстве не один, а многие центры его организации и раздвигающее границы

300

«своего» до пределов культурного взаимодействия этих центров. Эпическое сознание — это сознание, обращенное в историю и стремящееся в рамках кругового вращения циклического времени обнаружить вариации отдельных его фрагментов и отметить уникальность отдельных его эпизодов. Возникновение эпика — свидетельство выхода сознания в пространство большого времени (исторического) и большого общества (государства).

Формированию исторического мировосприятия предшествует не просто накопление отдельных фактов, но и некоторое осмысление динамики их соотношений. А это уже определенная степень обобщения, свидетельствующая об обретении исторического опыта. Способность к обобщению обеспечивается ощущением временной отстраненности от описываемых событий и сознанием логической взаимосвязи явлений в последовательной череде событий прошлого. «...Для того, чтобы богатыри жили в идеальном эпическом городе и в идеальную эпическую эпоху, необходимо было, чтобы реальное историческое время для этого города и этой эпохи кончилось».³⁶

Формирование эпоса означает не просто рождение исторического сознания, но и фактическое завершение определенного исторического этапа, хронологическое отдаление которого придает его событиям кристаллическую ясность и осмысленность в сознании потомков. Наложение модели малого циклического времени и первых линейных схем, отражающих логику причинно-следственных закономерностей, составляет синтетическое основание эпической традиции.

Эта же синтезийная основа эпоса, вбирающего и перерабатывающего в себе все самое ценное для своего времени, делает его открытым к восприятию христианских ценностей. В московский период на фоне процессов культурного сближения разных слоев общества происходит сближение традиции княжеско-церковной, книжной и эпической. Они рассматриваются теперь как равноправные и равноценные.

Народная эпическая традиция проникает в письменную (книжную) культуру и прочно закрепляется в ней: реальный исторический факт преломляется через ценности христианской святости и богатырской эпикей. Оба типа религиозного мировосприятия совмещаются. Языческое и христианское порой причудливо наслаиваются на восприятие реального исторического процесса. Былинные персонажи вдруг оказываются участниками подлинных исторических событий. Например, в русских летописях XV-XVI вв., повествующих о первом сражении с татарами на реке Калке, говорится, что в этой битве погибли «храбры» все богатыри во главе с Алешей (Александром) Поповичем. По другой летописной версии,

301

Алеша — ополченец ростовского князя Константина Всеволодовича, выступившего против Владимирского князя. Согласно еще одной версии (тоже летописной), Алеша Попович юношей присутствовал при поражении печенежского великана в битве на реке Калке и участвовал в сражении под Липецком. Былинный герой в летописи становится историческим персонажем. Вместе с тем, эпические герои становятся носителями христианских идеалов и определяющих политических идей своего времени. В былинах русские богатыри демонстрируют все признаки святости: они совершают путешествия в Святую землю по маршрутам паломничеств, обращаются в молитвах к Богу, объявляют себя «крестовым» братством и т. п. В летописном «Тверском сборнике» идея единения Руси вкладывается в уста русского богатыря. В одном из эпизодов рассказывается о созыве Алешей Поповичем богатырей в Ростове, где они «совет створиша» и приняли решение служить не «князем по разным княжениям... а единому великому князю и матери градом Киеве».³⁷

Таким образом, христианская традиция прочно усваивается в эпической тематике. Русские богатыри со временем приобретают черты христианских святых воинов. Влияние эпической традиции, благодаря ее христианизации, прочно закрепляется в московском летописании. Иногда летопись пересказывает целые былинные сюжеты. Отвечая на вопрос, почему «перевелись богатыри на святой Руси», летописец приводит эпическую версию об обуявшей их гордыне. Побив татар, богатыри начинают похвастаться, что справятся и с силой небесною, и тогда силы врагов начинают прибывать, а богатыри бегут в каменные горы, где и окаменевают. Былинный сюжет оказывается единственным объяснением событий истории.³⁸

Христианские и эпические образы и системы ценностей становятся одинаково значимыми и ценными инструментами освоения пока еще мало понятной русскому человеку исторической реальности. И, тем не менее, эпическое, христианское и историческое (рациональное) пространства сохраняют свою самостоятельность и свой особый онтологический статус.

Накладываясь друг на друга, пересекаясь друг с другом, они все же не сливаются, продолжая оставаться носителями самостоятельных смыслов и сохраняя тем самым возможность последующих комбинаций (с последовательным нарастанием рационального компонента).

В сочинениях книжников и в летописании эпическая и христианская традиции сосуществуют на равных. Наряду с воинами-богатырями в исторических событиях участвуют христианские святые. За военными сражениями обязательно следит Богоматерь-

302

защитница, охраняющая русских воинов своим Покровом и молящаяся за них Спасу. Вот почему любая победа всегда рассматривается как чудо и завершается благодарственной молитвой. В «Повести о стоянии на Угре» читаем: «Пришел великий князь в Москву из Боровска и воздал хвалу Богу и Пречистой Богородице, говоря: „Не ангел, не человек спас нас, но сам Господь спас нас по молитвам Пречистой и всех святых. Аминь“».³⁹

Переосмысливая исторические факты, книжник и летописец дополняют их фантастическими, с нашей точки зрения, но совершенно обоснованными, с точки зрения традиционного сознания, подробностями. В «Задонщине» великий князь Дмитрий Иванович в сражении на Куликовом поле обретает черты одновременно былинного героя и святого воина. Былинный богатырь должен победить, но святой непременно должен погибнуть, отдав свою жизнь за веру. Поэтому великий князь Дмитрий Иванович оказывается у летописца «временно убит», т. е. тяжело ранен, и его тело под скошенной березой видят русские воины, сокрушившие врага. Совершенно вымышленный факт (достоверно известно, что Дмитрий весь бой сражался в передовом полку, вдохновляя своим примером русских воинов), являющийся для нас искажением истории, для средневекового книжника был средством духовного осмысления, а значит «освящения истории», т. е. подлинного ее прочтения.

Перемешиваются не только традиции, но и исторические события. В той же повести татары

сливаются с половцами и даже возводятся к единому «родовому» понятию — гуннам («хиновя — поганые татаровя»), а река Калка смешивается с рекой Каялой, где в 1185 г. (т. е. четырьмя десятилетиями ранее битвы с татарами на реке Калке) потерпел поражение от половцев Игорь Святославич. Это смешение далеко от простой путаницы: группы исторических понятий здесь классифицируются, включаются в общие семантические ряды, обобщаются. Кочевники именуются общим термином «татары» («татаровя поганые»), а это понятие, в свою очередь, приобретает христианско-метафизическое значение дьявольской силы, противостоящей добру.⁴⁰ В фольклорном смешении пространственных и временных характеристик мы видим свидетельство включения механизмов исторической памяти, в которой исторические реалии пусть сдвинуты и смещены, но слиты в единый концептуальный блок. В этом переплетении элементов различных традиций и разнородных и разновременных явлений через целый ряд «накладок», совмещений, иногда параллельных толкований и дублирований, раскрывается «механизм передачи или, точнее, удержания традиции, который ранее относили к сфере архетипического — в современной науке имену-

303

емого ментальностью» (Б.А. Успенский). Великокняжеская письменная (летописная), церковно-книжная и народно-мифологическая традиции в итоге сплетаются в мифологеме Святой Руси и скрепляются в мощный архетипический пласт традиционно-русской ментальности. Окончательное оформление этой традиции приходится на Московский период русской истории.

Логику становления нового типа традиционного сознания можно проследить в эволюции отношений Власти и Земли, характеризующей процесс сближения властной и народной традиций.

Русь и Земля: сюжет змееборства

Восстановить на основании письменных памятников характер отношения власти «русов» к завоеванной ими территории в первые века русской истории — задача достаточно сложная. Однако это можно попытаться сделать, опираясь на универсальные категории архаической онтологии.

На ранних этапах социальной организации значение верховного вождя для племени совершенно исключительное, но его связь с землей — определяющее условие властвования. Классические образцы архаической властной традиции уже описаны в антропологии. Так, например, В. Тэрнер на основе исследования африканского материала дает характеристику идеального вождя крупного племени, который «представляет собой одновременно и верхушку структурной политико-правовой иерархии и всю общину как неструктурную единицу. Символически он является также самой племенной территорией и всеми ее богатствами. Плодородие земли, защищенность страны от засухи, голода, болезней и налетов насекомых увязывается с должностью вождя и с его физическим и моральным состоянием».⁴¹

Однако этот классический образец представляет собой автохтонную модель власти и ее нормативный идеал, который не учитывает, в частности, переходные этапы. Однако, прежде, чем стать для племени «всем», любая власть переживает достаточно длительный этап становления и легитимизации. Именно эти переходные состояния особенно важны, когда речь идет о власти завоевателей над покоренными территориями, перерастающей в своего рода союз власти и земли. Подобная идиллия доисторического состояния немыслима для взорванного варяжским завоеванием и раздираемого историческими противоречиями славянского общества.

Несоответствие определялось прежде всего принципиальным различием культовых ценностей, отражающих совершенно отличные

304

условия предшествующего этапа исторического существования славянских племен и варяжских завоевателей. Господствующий в славянских землях культ земли, сопряженный с поклонением многочисленным богам, духам и демонам плодородия, можно уподобить библейскому поклонению Ваалам, многоликой власти земли. Власть родовых старейшин и вождей родоплеменных союзов славян, освящаемая жреческими культами, представляла собой ту же власть, исходящую от земли. Варяги же несли с собой идею власти над землей, небесной власти, утверждающей культ единого Бога, каковым был изначально языческий Перун, а затем становится христианский Бог-Отец.

Первые признаки этого надмирного Бога при желании можно обнаружить в славянском культе божества Рода («То ти не Род, сидя на воздухе мечеть на землю груды и в том рожаются дети»)⁴² С Родом связано представление о единстве потомков одного предка и территориального пространства родовой земли.

Вокруг Рода по-прежнему изобиловали многочисленные силы плодородия, которые он не мог покрыть своей властью, так что порой невозможно определить, существует ли Род *над* ними или *среди* них. Род и Земля, таким образом, представляли собой важнейшие функционально-мифологические персонажи эпохи первичной локальности родовых общин: именно с ними была связана функция плодородия, обеспечивающего продолжение жизни. Но эпоха племенных объединений и варяжских завоеваний вытеснила функцию плодородия на периферию. На смену ей пришло почитание воинской силы. Бог-Громовержец вновь выступает в качестве главного божества.

В прежние времена в условиях социальной и политической стабильности и устойчивости границ племенных территорий власть вождя не мыслилась отдельно от власти племенных старейшин и жрецов. Представляя собой власть силы, обожествляемой и почитаемой, власть вождя становилась не просто выразителем интересов племени, но и его олицетворением.

В целом, локализованная земледельческая цивилизация была не готова к восприятию идеи единого Бога, которую несли творцы и идеологи «большого» общества (надлокальной общности). Новый культ Бога-Отца не мог утвердиться без угрозы наказания за его неприятие. Отсюда образ христианского Бога, утверждавшийся на Руси в его ветхозаветном архаическом варианте как Бога-карателя, напоминающего Перуна, а христианская религия усваивалась в ее эсхатологическом варианте.

К тому же, племенной уровень локальности несопоставим с межплеменным (надлокальным) характером новой социальности

305

большого общества, создаваемой русскими князьями. Достаточно сложно представить себе в условиях России правителя, обладающего в народном восприятии физиологической потенцией, способной оплодотворить необъятное пространство русской земли.

Несоответствие идеологии и реальной политики завоевателей условиям существования земледельческих славянских племен на раннем этапе русской истории нашло отражение в фольклорной модели социального и культурного противостояния Власти и Земли.

Первоначальная модель этих отношений представляла собой интерпретацию классического сюжета основного мифа: преследование Перуном змееподобного Велеса, скрывающегося от него в земле, воде, за скалой, в дупле дуба и т. п. — основное содержание этих отношений.⁴³

Известно, что в сохранившихся текстах договоров Руси с греками княжеская дружина (варяги-русь) клянется богом Перуном, тогда как рядовые воины-славяне — Белесом/Волосом. В культовой традиции эти божества воплощают в себе военную и хозяйственно-природную функции. В фольклоре же «они связаны между собой как участники грозового мифа: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы преследует своего змеевидного врага, живущего внизу на земле. Причина их распри — похищение Белесом скота, людей, а в некоторых вариантах — жены громовержца. Преследуемый Белес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с Белесом Перун расщепляет дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождем, приносящим плодородие».⁴⁴ Известно, что идол Перуна стоял в Киеве на холме, тогда как идол Волоса — внизу, на Подоле. Мифологический дуализм Перуна и Волоса становится отражением характера взаимоотношений покоренной земли и князей рода русского.

Отношения завоевателей-варягов и завоеванных племен оставались напряженными на протяжении нескольких начальных веков русской истории. Смерть каждого из первых киевских князей, по летописным сообщениям, сопровождается фактическим распадом государства, объясняющимся стремлением зависимых племен вырваться из даннической зависимости от Руси. После смерти Рюрика Олег начинает практически новое завоевание территории государства, то же происходит и после смерти Олега, а затем и Игоря, причем ареал племенных территорий и даже последовательность покорения соседних племен повторяется.

В летописи даже вырабатывается своего рода текстологический стереотип, классический канон киевского княжения, согласно которому каждый из князей совершает практически один и тот же

306

стандартный набор деяний: 1. Вступая на киевский престол, покоряет окрестные племена, отпавшие от Киева после смерти предыдущего правителя. 2. Ставит города, определяя подвластную территорию. 3. Регулирует или устанавливает практически заново отношения с подвластными землями — нечто вроде цепочки договорных отношений (ряды, уставы, правды) с племенными территориями. 4. И, наконец, к концу своего правления совершает поход на Византию. Причем последнее деяние, по всей видимости, представляет собой венец всего княжения

и, в определенном смысле, служит обеспечением самого механизма властвования. Основой этого механизма выступает режим мобилизации, в котором поход на Византию служит олицетворением некоторой сверхцели, своего рода властной сверх-идеи, выступающей основным фактором консолидации общества. Очевидно, что каких-то иных оснований для объединения земель кроме военных, силовых у варягов-руси попросту не существовало.

Насилие оставалось основным инструментом удержания под своей даннической властью огромного пространства русской земли. В сюжетную линию основного мифа укладывались многие перипетии противостояния Руси и Земли. Легенду о смерти Олега от своего коня (конь — одно из воплощений Волоса, а конская голова — важнейший атрибут его культа) можно рассматривать как продолжение основного мифа. Земля-Волос, скрывающаяся от преследований князя-Перуна, улучив момент, жестоко мстит своему противнику.

Фактическая подоплека этого рассказа неизвестна. Однако сам легендарный факт гибели князя от укуса змеи, выползшей из черепа лошади, может рассматриваться в качестве интерпретации того же мифологического сюжета, где Змей выступает не только в качестве страдающего от нападков Перуна, но и как похититель, пожиратель, мстительное существо, способное нанести ответный удар. Отметим, что семантически схожая сюжетная линия определяет и фактологию последних событий правления Игоря (т. н. «полюдье князя Игоря»), убитого восставшими против него древлянами.

И в том и в другом случае земля мстит за посягательство на нее. И в том и в другом случае смерть властвующего персонажа рисуется в символическом ключе: с обязательным обозначением перспективы «верх-низ». В легенде об Олеге змея как олицетворение нижнего мира несет смерть властителю, претендующему на небесный статус. Столь же символична казнь, которой предали князя древляне, описанная в летописном повествовании о полюдье Игоря. Словно в насмешку над его претензиями на право одностороннего нарушения уставного договора о размере дани и, таким обра-

307

зом, на абсолютное верховенство, он был подвешен за верхушки двух пригнутых друг к другу деревьев, и, таким образом, разорван над землей. Ритуальный характер имела и ответная месть Ольги: закапывание в землю одних, удушение в бане других и, наконец, сожжение города древлян огнем, принесенным птицами, — это все разные способы обратить непокорных в землю, в прах, в пепел, указать земле ее настоящее место.

Символика верха и низа вместе с вертикальной проекцией властных отношений, таким образом, становится определяющей в семантике социально-культурного противостояния Руси и Земли.

Вертикальная проекция власти закрепляется в образах княжеских городов-крепостей. На протяжении нескольких веков они являются островками властной традиции, насаждаемой на земле. Первые русские князья стремятся к созданию единой сети городов, своим влиянием очерчивающих общее пространство великокняжеской власти. Уже древний летописец связывал возникновение русского государства с городским строительством, назвав свое летописное сочинение «Временник, еже есть нарицается летописание князей и земля Русская, и како избра Бог страну нашу на последнее время, и грады почаша бывать по местом».⁴⁵

Княжескими городами назывались укрепленные поселения — крепости, представлявшие собой великокняжеские погосты, где размещались находящиеся в непосредственном подчинении Киева варяжские (русские) гарнизоны с воеводами. В их задачи входил прежде всего сбор дани с определенной территории, а также обеспечение режима мобилизации ресурсов, необходимых киевской власти. Система регулярных сношений была установлена Киевом прежде всего между городами, расположенными в верховьях Волги и Оки и по рекам на севере Руси (Волхов — Ловать), т. е. по пути «из варяг в греки».

Так, Константин Багрянородный сообщает о существовавшей системе поставок в Киев лодок-однодеревков (для походов на Византию), которая обеспечивалась через городскую сеть в верхнем течении Днепра и северных рек. Города, стоявшие на пути «из варяг в греки», таким образом, выполняли функцию организации доставки местным населением леса для лодок, их сбора и дальнейшего сплава вниз по Днепру к Киеву. На них же, вероятно, возлагались задачи рекрутирования воинов для походов.

Княжеские города-погосты для наиболее удобного выполнения административных и фискальных полномочий выстраивались вблизи племенных центров и уже существовавших городов, а также в местах скопления населения. «Расположение великокняжеских погостов вблизи древнейших городов, вероятно, указывает на то, что их

308

социальные силы — дружина — призваны были не только взимать дань, но и противостоять центробежным устремлениям „племенной“ верхушки древнерусских городов — центров местной (племенной) округи... Очевидно, что помимо политической — военно-административной функции, погосты наделялись функцией сбыта дани на международных рынках... Здесь [также] возможна дифференциация функций погостов и „племенных“ городов как, по преимуществу, центров международных связей и центров местной округи (естественно, речь может идти лишь о преобладании той или иной функции, а не об абсолютном их противопоставлении)».⁴⁶

Качественное усовершенствование и упорядочение системы управления землями приходится на период правления княгини Ольги. Подавив восстание древлян, Ольга, по сообщениям летописи, дает древлянской земле «уроки и уставы», т. е. четко определяет размер дани и устанавливает порядок ее взимания. Вслед за этим Ольга с дружиной отправляется на север, где заново определяет и устанавливает систему отношений с территориями: «устави по Мьсте, повосты и дани, по Лузе оброки и дани; и ловища ее суть по всей земли, знаменья, места и повосты, и сани ее стоят в Плес-кове и до сего дне, и по Днепру перевесища и по Десне...».⁴⁷

Вместе с тем, реформы Ольги опираются на прежнюю организацию управления территориями, которая дополнительно отлаживается и регулируется. Ее основанием остается система крепостей-погостов, в которых по-прежнему сохраняются варяжские гарнизоны. Для их прокорма определяются лесные «ловища» (места для охоты на зверя) и «перевесища» (места для охоты на лесную птицу). Система «полюдь» (походы дружин по селам и деревням) дополняется «повозом», т. е. поставкой дани в назначенные пункты. «Полюдь» и «повоз», в свою очередь, определяются «уставами» и «уроками», т. е. устанавливаются четкие размеры дани и определенные сроки ее доставки или изъятия.

Реформаторская деятельность Ольги способствовала гармонизации отношений власти и земли, внесла в общество ощущение стабильности и порядка. В итоге именно на этой основе и развилось процветание Киевской Руси эпохи князя Владимира и Ярослава. В правление последнего потребность в системе крепостей-погостов уже исчезает. Власть обживается в городах, хотя и не без конфликтов, о чем свидетельствует «Русская Правда» Ярослава.

Не удивительно, что новая религия изначально утверждалась в чуждых земле княжеских городах, которые превращались в центры христианского культа, насаждаемого властным авторитетом. Это были укрепленные центры светской и духовной власти, превращенные в острова христианства в окружающем их море языческой

309

стихии. Вновь отстраиваемые князьями титульные города изначально создавались как города-храмы и города-крепости, олицетворение новой властной идеологии, насаждаемой на земле высшими силами. Княжеский род — род Русский в означенной телеологической перспективе — представлялся небесным царственным семенем, оплодотворяющим спящую землю («мертвую царевну») своими жизненными и плодородными силами. Космогонические образы божественных небесных персонажей эпохи Начал, разбивающих скалы и проникающих в недра земли, освобождающих заточенные в них воды и скот (символы плодородия и изобилия), в новую эпоху трансформируются в образы властных персонажей, брачующихся с землей. Источник сакрума, прежде воплощенного в небесных героях, отныне переносится на реальных властителей.

Небесная проекция власти закрепляется уже в образе князя-крестителя Владимира, прозываемого Красно Солнышко, а последовательно утверждается в образах княжеских («солнечных») городов, символов и орудий власти. Ярослав Владимирович в княжеской среде получает прозвание Мудрый, то есть, наделяется одним из качеств Бога-Отца — Премудростью Божией.

В сельской местности функции богов плодородия постепенно переходят отчасти к христианским святым и героям христианского календаря, а отчасти сохраняются за языческими персонажами. Не удивительно, что центральный языческий культ Матери-земли со временем аккумулируется в культе Богоматери с младенцем.

И, тем не менее, идеальный образ князя как супруга земли, жреца в Киевской Руси не сложился.

Даже в эпическом образе князя Владимира в том виде, в котором он был запечатлен в фольклорной традиции, исследователи констатируют бледность и инертность, отличающие его от других мифо-поэтических персонажей.⁴⁸ В частности, его образ явно уступает своей выразительностью образам княжеских сподвижников, былинных богатырей. С чем же связана такая невыразительность царственного персонажа?

С конкретными историческими обстоятельствами, вызванными противоречиями переходного периода выхода земледельческой цивилизации за пределы первичной локальности в пространство

большого общества. Правление князя Владимира в удельный период ассоциировалось с пространством политической власти Киева, которая не рассматривалась как общенародная власть (всей земли), еще не превратилась во власть «всёя Руси». Это объясняется не просто слабой освоенностью пространства, обилием в нем территорий, не охваченных властью, или неопределенностью границ властного держания. По всей видимости, эпической выразительности образа Владимира препятствовала та самая безграничность

310

территории Руси, которая и не дала ассоциировать его со всем пространством политической власти; т. е. все то, что определяется несоответствием локального мышления складывающимся реалиям большого общества.

Этому же способствовала ярко выраженная историчность деятельности князя Владимира, ее, так сказать, материальная воплощенность, выводящая его политическую практику за пределы циклического постоянства и повторяемости, фиксируемых мифо-поэтической традицией. В конкретном проявлении историчности его деятельности и надлокального характера складывающейся власти потомки фиксировали стирание черт архетипического. Сознанию еще предстояло ментально «освоить» новую властную традицию. Это освоение будет заключаться в немыслимом прежде отнесении социальной власти к области надземного.

Если народ и земля являли собой горизонтальную проекцию бытия — пространство земного существования, то княжеская власть с ее городской семантикой обозначали новую вертикальную перспективу надземного (иноземного) порядка.

В идеале эта власть мыслила себя источником жизни, творцом исторического движения на неподвижном, но плодотворном пространстве земли. Именно это подметил государственник С. Соловьев, говоря о косности и неподвижности восточных славян в до-русский период, об их пребывании в ту пору вне истории. Быт древних славян он описывал как своего рода «земляное» существование. Княжеский род внес активность и энергию в разбросанное по земле славянское население, стянул его в вихрь исторического («богатырского») движения: «Быт племен, живших отдельными родами, подвергся коренному преобразованию вследствие появления князя, дружин и городского народонаселения, неродившегося от сельского. <...> Вследствие героического, *богатырского движения*, далеких походов на Византию, явилась и распространилась новая вера, христианство, явилась церковь, еще новая, особая часть народонаселения, духовенство: прежнему родоначальнику старику нанесен был новый, сильный удар».⁴⁹

Княжеский род — род русский — представлялся носителем властной традиции небесным семенем, оплодотворившим землю и проросшим исторической жизнью. Земля, пребывающая в неподвижности, ожила с внесением русского элемента. Это тот огонь, золото, искра небесная, которые, упав в землю, воспламенили славянское общество, выведя народ из состояния неподвижности к исторической жизни. Спящая царевна проснулась, ожила. Эпитет «русская» в фольклоре становится синонимом «живая». Род русских князей, утвердившись в славянских землях, оплодотворил

311

народную почву, разбудил ее, вывел землю-народ из состояния исторического небытия.

В народной сказке мифологические представители мира мертвых (Змей, Кощей, баба-яга и др.) угадывают присутствие живого человека по тому, что от него исходит «русский дух», то есть жизнь, деятельная активность. Здесь используется принцип аналогии, согласно которому если мертвое тело на земле распознается по запаху, то и на том свете живого узнают по запаху же⁵⁰. Но «дух» — это поздняя инверсия в языке сказки. Наиболее архаичный вариант, преобладающий, например, в сказках Афанасьева, — «русская коска»: потусторонние силы при появлении на том свете живого героя чувствуют запах «русской коски», т. е. живой плоти (кости). «Русская» (родовая княжеская принадлежность) здесь становится уже синонимом «живой». В затхлый и неподвижный языческий (мертвый) мир «русские» герои привносят жизнь и движение, нарушая космический порядок. Они ведут себя как богоподобные, нарушающие границы миров, как богатыри или герои мифа, воплощающие собой преизбыточность жизненными силами. С этими героями связан выход общества из кругового циклического «земельного» существования в историческое движение.

Род князей русских («иже зовомы Русь») — это тот кол, который взбил бесформенное тесто славянского общества, и оно забродило.

Русь и Земля: брачующаяся власть

В то время как для власти было характерно определение себя в области надземного, сакрального, в

народной традиции складывалось иное отношение к власти. Крестьянский богатырь, побеждающий Калина-царя (Змея), а также былинные образы князей-змеевичей (Вольх Всеславич) свидетельствуют о распространенной некогда традиции помещения властных персонажей в область подземного (хтонического) — чуждого Земле или даже враждебного ей. Достаточно длительное время власть и народ смотрели друг на друга глазами врагов.

Однако постепенно ситуация меняется. Мотив змееборства отходит в прошлое, и отношения власти и земли со временем начинают восприниматься как союзнические, переосмысливаются через мифологему отношений мужа и жены. Брачная семантика — это распространенный в древности способ определения отношений власти завоевателей и завоеванной территории.

Подобного рода союз детально исследовал на примере Северной Ганы известный этнолог

312

Мейер Форте. Верховная власть завоевателей, по его утверждению, существует здесь в сочетании со сложившейся (т. е. остающейся неизменной, традиционной) формой властной организации автохтонного народа и, в определенном смысле, опирается на нее. Так, пришельцы *ноту*, захватившие власть над народом *тале*, приносят с собой институт вождей и высоко развитый культ предков (ср. культ рода, привнесенный русскими князьями), между тем как в распоряжении автохтонных *тале* имеются мощные ритуальные силы, связанные с культом земли и пещер (ср. культ земли славянских племен). Ритуально отношения между властью и подвластным ей народом здесь подтверждаются ежегодным праздником, представляющим собой брачную церемонию: главные ее персонажи — вождь (небесный персонаж) и жрец (олицетворение земли) венчаются соответственно как муж и жена.⁵¹

Подобная идиллия доисторического состояния немыслима для раздираемого историческими противоречиями славянского общества. К тому же, как мы уже говорили, достаточно сложно было в русских условиях формирующегося большого общества представить себе правителя, обладающего физиологической потенцией, способной оплодотворить необъятное пространство русской земли. Даже князь Владимир, гипертрофированная сексуальность которого в летописной версии очень напоминает мифо-поэтический образ бога-«осеменителя», для защиты земли прибегает к помощи земных богатырей.

Брачная трактовка отношений власти и земли на Руси складывается медленно и постепенно. Она никак не характерна для киевского периода, когда власть и земля остаются расторгнутыми, город противостоит деревне, а христианство — язычеству. Образцы мифологемы брака власти и земли мы встречаем уже в послекиевский, удельный (возможно, в монгольский) период русской истории. В условиях локализации культурной традиции, сужения и более четкого определения пространства власти определяется и мера соответствия самой власти пространству держания. На волне общественной архаизации и пробуждения архетипического уже в московский период (как отражение потребности общественного единения в процессе культурного синтеза христианства и язычества) модель небесного брака власти и земли складывается окончательно.

Со временем, закрепившись в русской письменности, она в итоге воплощается в мифологеме союза князя-язычника с праведной благочестивой женой, олицетворяющей землю. Этот сюжет мы встречаем в нескольких вариантах местных легенд и преданий о князьях. К числу наиболее известных из них относится псковское предание, возникшее в удельный период, о романтической встрече будучи-

313

щей княгини Ольги с князем Игорем. Элементы этого предания с подробностями вошли в текст жития княгини Ольги, положив основание целой традиции русской агиографии.

Во время охоты в дремучих псковских лесах князь Игорь встречает на своем пути реку. В погоне за зверем он пытается переправиться на другой берег и не может. В это время на реке показывается легкий челн, а в нем совсем юная девушка необыкновенной красоты. По просьбе князя она соглашается перевезти его на другой берег. Во время переправы, любуясь красотой девушки, князь пытается завести с ней вольные разговоры. «Она же поняла коварство этих непристойных слов и пресекая эти непристойные речи, не как юная, но как умудренная зрелым умом („не юношески, но старческим смыслом“), сказала, обличая его: „Зачем напрасно позоришь себя, о, князь, склоняя меня на срам... Не обольщайся, видя меня, молодую девушку, совсем одну, и не надейся — не возьмешь меня силой. Лучше подумай о себе... Пока ты юн, блюди себя, чтобы не победило тебя неразумие, чтобы не пострадать тебе самому. Откажись от всякого беззакония и неправды — если ты сам будешь побежден разными постыдными делами, то как сможешь другим запрещать неправду и как сможешь праведно управлять державой своею...”»⁵² Пораженный

мудростью и умом своей спутницы, князь понимает, что лучшей подруги в жизни ему не найти. Особо отметим, что предание настаивает на природном славянском происхождении Ольги и даже точно указывает место ее рождения — село Выбуты в 12 верстах от Пскова (тогда еще не существовавшего) и приводит ее славянское имя — Прекраса.⁵³ Связь Прекрасы-Ольги с конкретным местом на Псковщине не случайно, примечательно то, что родом она из села, с земли. Тот же смысл в предании имеет пересечение образа девушки с лесом и водой (дева, плывущая по лесной реке на лодке), указывающее на ее связь с нижним миром. Вещие способности девушки (мудрая дева, наделенная «старческим смыслом», дева-вещунья, заговорившая самого князя и наставившая его на путь нравственности) и медиальная роль перевозчика свидетельствуют о наделении ее функциями проводника в иной мир.

Перед нами знакомый фольклорный персонаж хозяйки леса, повелительницы животного (нижнего) мира. Ее происхождение «от земли» раскрывается также глубокими познаниями в организации управления государством-землей. Рядом с князем Ольга становится проводником связи княжеской власти с землей, к числу ее добродетелей относится упорядочение системы взимания дани (введение «уроков и погостов»). Семантика образа опосредованно указывает на причастность ее к жреческой корпорации волхвов,

314

связанных с культом земли. Возможно, не *случайно*, что после вступления в брак с князем Прекраса получает имя Ольга (Вещая). Брак Ольги и Игоря становится олицетворением брака Руси с землей.

К этому же легендарному ряду относится муромское предание о Петре и Февронии. Это предание, вероятно, более позднего происхождения, литературная его версия принадлежит Ермолаю-Еразму — известному книжнику XVI в., деятелю круга митрополита Макария. Однако его идейный контекст восходит к той же архети-пической ситуации, что и легенда об Игоре и Ольге. И как в случае с Ольгой, оно включается в состав жития святых Петра и Февронии. Приведем его краткое содержание.

В городе Муроме, известном прочностью языческих традиций, где правил князь Павел, змей повадился являться к его жене в княжеском обличий. Чтобы положить конец вражеским козням, княгиня выведывает у змея тайну его смерти: узнает, что погибнуть ему суждено от руки Петра, брата Павла, и Агрикова меча. Услышав о предзнаменовании, Петр приходит в церковь Воздвижения честного и животворящего креста Господня, где в алтаре находит волшебный меч. Вступив в схватку со змеем, Петр убивает его, но от змеиной крови сам покрывается струпьями.

Путешествуя в поисках средства к исцелению, князь Петр оказывается в Рязанской земле, которая, в отличие от Муромской, рано приняла христианство и была известна своей праведностью и многими чудесными целителями. Здесь князь и встречает девушку Февронию, которая обещает излечить его от недуга. В первой же сцене Феврония предстает в облике вещей девы, посланник князя застаёт ее за ткацким станком, а возле нее скачет заяц, с княжеским слугой она говорит загадками и поражает его своей мудростью. Феврония сообщает, что ее отец и брат — древолазы, собиратели меда.

В отличие от псковского предания, где мы встречаем лишь намек на жреческое происхождение Ольги, муромское предание не оставляет сомнения в том, что Феврония — не рядовая крестьянка, она из знатного рода, видимо рода волхвов. Имя Феврония (греч. «вечность», «вещее видение»), как и в случае с Ольгой, свидетельствует о ее волховской натуре. Среди даров Февронии — способность оживлять обрубки деревьев, оставшиеся от костровища. Хлебные крошки превращаются в ее руках в благоухающий ладан и фимиам («ливан добровонный и фимиян»). Феврония обещает излечить князя, если тот пообещает жениться на ней. Петр дает обещание, но после излечения забывает о данном ей слове. По прошествии времени болезнь возобновляется. Петр вспоминает о данном обещании, женится на Февронии и излечивается окончательно.

315

Вскоре Павел умирает, и Петр с Февронией вступают на муромский княжеский престол. Но бояре, невзлюбившие Февронию за ее низкое происхождение, изгоняют ее из города. Вместе с женой город покидает и Петр. Они отправляются на судах вниз по Оке, веруя, что Бог не оставит их. Тем временем в Муроме между боярами вспыхивает междоусобная брань, и горожане обращаются к изгнанной княжеской чете с мольбой вернуться.

Супруги возвращаются в город, и в Муроме воцаряется порядок и спокойствие. Они живут счастливо и умирают в один день, приняв накануне монашеский сан. И хотя их хоронят по православному обычаю — мужчину отдельно от женщины, их тела наутро оказываются вместе в одном

гробе в соборном храме Пречистой Богородицы. Следуя чудесному промыслу, горожане оставляют мощи праведников вместе.

Связь предания о Петре и Февронии с языческой мифологической поэтикой обнаруживает синтетическую установку эпохи удельной Руси, унаследованную Московским царством, на синтез язычества и христианства. Старорусская книжность вступает здесь в союз с народными фольклорными жанрами. Миф, эпос, сказка, литературная повесть и агиография (житийный жанр) соединяются в единое литературное произведение. Параллельность кодов, заложенных в семантике образов повести и жития, раскрывает богатую палитру художественных средств, умело используемых Ер-молаем-Еразмом. Символический подтекст его Повести широк и многослоен. «В мифе змеборчество имеет тайный символический смысл, в сказке же змеборчество есть змеборчество. В свадебном контексте заяц, скачущий возле Февронии, служил бы обозначением брачной ситуации, символом брака. В сказке присутствие зайца мотивировано только контекстом и нормами жанра и означает, по-видимому, что Феврония, будучи наделена волшебными способностями, умеет управлять животными. Дар мирного сосуществования с животным, пугливым или хищным, присущ и святым, так что сцена с зайцем может интерпретироваться и в житийном ключе как указание на святость Февронии. Расцветание срезанных деревьев может означать соответственно: в легенде — указание на будущее процветание рода, в сказке — сказочное чудо, знак сказочных способностей или сказочного счастья; в житии — это знак харизмы».⁵⁴

Петр-камень, первый из апостолов Христа, чей образ воплощает в себе идею начала, — основатель римской епископии — священства, т. е. первый римский папа, духовный владыка мира. Он же — хранитель ключей от рая, открывающий доступ в высший мир. Вместе со святой Февронией они образуют идеальную пару,

316

представляют образ идеального царственного союза Власти и Земли, города (камня) и деревни, царства и священства.

Вполне закономерно, что Москва, повторяющая в своем становлении как центра Русской земли судьбу Киева, вбирает в свою идеологию местные предания. Отсюда — актуальность темы брачующегося города: брак города с землей, Власти с Народом.

В рамках удельного периода русской истории складываются те цивилизационные предпосылки, которые в дальнейшем найдут воплощение в типе московской государственности. Киевский и удельный периоды в некотором смысле отразили образ блуждающей власти на блуждающем пространстве земли. Результатом непрочности отношений власти и земли явилось дробление власти (на династические ветви) и земли (на уделы) и их последующее покорение Золотой Ордой и Великой Литвой.

С Московским периодом будет связано прочное закрепление власти на земле с единым центром — Москвой. Московские правители в народном сознании станут не насельниками, а собирателями и устроителями земли. Вызревшая в народе идея единства Руси получит воплощение в объединительной политике Москвы. Курс Москвы на централизацию будет опираться на народные низы и господствующие в общественном сознании архетипические образы и мифологемы.

ГЛАВА 7

ИЗ КОСМОСА В ИСТОРИЮ: Московское царство

И справедливо величают Тебя по подвигам благим И всю Россию называют Великим именем твоим.

К. Аксаков

А что с тоя страны восточный восходит луч сонца красного, осветил всю землю свтлорусскую, то будет на Руси град Иерусалим начальный; и в этом граде будет соборная и апостольская церковь Софии Премудрости Божий.

Повесть града Иерусалима (сборник пророчеств)

Приидет время царя Михаила в граде Риме и Иерусалими Ца-реграда царствовати будет и во всей вселенной...

Повелением Бо-жием послан будет царь Михаил во Иерусалим царствовати и Римом обладати <...> и вси царства примет...

Слово об антихристе (компиляция пророчеств)

...Московский человек, каким его выковала тяжелая историческая судьба. Два или три века мяли суровые руки славянское тело, били, ломали, обламывали непокорную стихию и выковали форму необычайно стойкую <...> все духовенство и купечество, все хозяйственное крестьянство. <...> Его мы узнаем, наконец, и в большой русской литературе. <...> Всего лучше отражает его почвенная литература — Аксаков, Лесков, Мельников, Мамин-Сибиряк. И, конечно, Толстой, который сам целиком не укладывается в московский тип, но все же из него вырастает, его любит и подчас идеализирует <...> Николаевский служака <...> представляет последний слой московской формации. Мы встречаем его и на верхах культуры: Посошков, Болотов (мемуарист), семья Аксаковых, Забелин, Ключевский,

Менделеев, Суриков и Мусоргский... все это настоящие москвичи. Здесь источник русской творческой силы, которая, однако же, как и все слишком национальное («истинно русское»), не лишена узости. Узость Толстого и Мусоргского может принимать даже трагические формы.

Г.Л. Федотов. Письма о русской культуре

318

Успех централизаторской политики Москвы середины XIV-XV в. в немалой степени опирался на ресурсы культурного развития регионов в домонгольский и монгольский периоды. Эта эпоха вплоть до XVI в. была временем оформления великорусской традиции в оптимальном для конкретных условий развития цивилизационном режиме с абсолютным преобладанием типа крестьянской социальности.

Возвышение Москвы

Сравнительно позднее заселение территории Северо-Восточной Руси наложило определенный отпечаток на формирующийся здесь тип социальных отношений. Приток населения в междуречье Волги и Оки начался еще в домонгольский период. Издавна сюда стекалось языческое население, спасаясь от христианизации. В дальнейшем крестьяне бежали в леса на северо-восточной окраине Руси, скрываясь от усобиц князей и набегов кочевников, от притеснений феодальной знати и тягот имущественного и классового неравенства.

На северо-востоке Руси народ находил первобытную простоту социальных отношений и прочную власть князей Мономахова дома. Скучные почвы и более суровый климат компенсировались здесь обилием лесной дичи и богатством рыбных мест. В местных князьях простой люд ценил крепкую власть, способную обеспечить порядок и поддерживавшую население разными льготами. В лице князя виделся близкий и понятный народному сознанию образ отца-защитника и господина-вотчинника, царя от земли. В тесном общении с народом владими́ро-суздальские князья первыми подошли к осознанию идеи единства Руси (Андрей Боголюбский), навеянной народно-христианским идеалом царства и византийским принципом Супрематии, облакаемыми в лозунги служения Земле и Государю.

Обосновываясь на неосвоенной территории, заселенной немногочисленным угро-финским и славянским языческим населением, новые поселенцы должны были проявлять максимум терпимости и приспособляемости. А неблагоприятные природно-климатические условия и тяжесть в освоении лесных пространств приучили население к ограниченным материальным запросам. В условиях сурового климата и низкого плодородия почв, которые еще предстояло отвоевать у леса, изначально преобладающим становился деревенский тип поселения, обеспечивающий дух взаимопомощи и коллективизма.

319

Таким образом, Владимиро-Суздальское княжество уже в домонгольский период становится ядром земледельческой колонизации и вырабатывает особый аграрный социально-культурный уклад и особый механизм властвования. С началом монгольского нашествия в этих краях образуется новый приток населения, умело использованный княжеской властью для наращивания своего военно-политического и экономического потенциала. Неслучайно именно этот центр Северо-Восточной Руси с устойчивыми аграрными традициями, связанными с языческим культом земли, становится политическим центром возрождающегося государства. Именно здесь оказались исторически прочны традиции сильной власти, основанной на идеале патриархального властвования. Именно Северо-Восточная Русь, первая выдвинувшая еще в XII в. идею единой державы, в монгольский период становится центром новой русской государственности. Стремительное возвышение Москвы удивляло современников и потомков. Уже при первом московском князе Данииле, сыне Александра Невского, Москва из маленького городка на окраине Владимирского княжества превращается в столицу самостоятельного удельного княжения. После завоевания Коломны при Данииле и Можайска при его сыне Юрии Москва владеет территориями по всему течению реки Москвы. Иван Калита начал свою биографию с участия в походе его старшего брата Юрия против Можайска. А через 20 лет после смерти Юрия он знаменует начало своего княжения подавлением восстания в Твери, за что получает от хана великокняжеский титул. К этому титулу Иван выторговал право самостоятельного сбора дани Орде с русских земель. С «ордынской монополией» Москва получала полный контроль над финансовыми средствами отдельных земель, который она умело использовала для обогащения собственной казны, укрепления политического влияния и проведения жесткой централизаторской политики. Для утверждения своей власти Москва демонстрирует решимость действовать самыми жесткими средствами. Трехлетнюю недоимку Ростова московский князь буквально выколачивает из города. Поход 1328 г. против Ростова обернулся практически полным его разорением. Боярин Аверкий, «градской

епарх», был в наставление всем принародно пытаем. Наказав город-неплательщик, Иван Калита предоставил льготы тем из ростовчан, кто готов был переехать в слабо освоенные московские земли. Преимущественно выходцами из Ростова в правление Ивана Калиты была заселена отдаленная волость Радонеж в северо-восточной части московской земли, среди переселенцев-ростовчан был и отец будущего святителя Сергия Радонежского.

320

Преподнеся урок остальным княжествам, Калита упорядочивает систему сбора дани, обеспечив регулярное ее поступление в Орду. Он лично ездит в Орду с дорогими подарками хану, поддерживает дружелюбные отношения с членами ханской семьи. Тем самым устраняются все поводы для недовольства Русью и для вторжений монголов в русские земли. Практически на четыре десятилетия страна получила возможность жить спокойно.

Избавив Русь от внешней угрозы, московский князь приступает к наведению порядка внутри страны. Он объявляет настоящую войну преступности. Особое внимание уделяется борьбе с разбоями, насилием и грабежами, другими тяжелыми преступлениями. Войска начинают охоту за разбойничьими шайками, промыслюющими на дорогах, а в городах основной упор делается на *борьбе* с уголовными преступлениями и упорядочении всей системы правоотношений. Особыми грамотами князь изымает суд по тяжким преступлениям из ведения местных земельных собственников (феодалы суд), передавая его аппарату московских наместников. При Калите ведется активная законотворческая деятельность, которую сопровождает работа по собиранию и обработке памятников византийского и русского права.

Различными льготами поощряется купеческий промысел, совершенствуется таможенная система. С наведением порядка на основных транспортных артериях торговля и промышленность начинают расцветать. Разворачивая практику массовых переселений в московские земли, Иван Калита сразу ставит переселенцев в особый правовой режим, льготный в налоговом и хозяйственном отношении и жесткий с точки зрения социальной ответственности и дисциплины.

Господствующим режимом становится низовая крестьянская общинная традиция, поставленная под контроль московской администрации. Во всех сферах жизни насаждается идея ответственности и порядка. Жестокими средствами пресекаются попытки княжеских усобиц. Учинив ряд показательных расправ, продемонстрировав силу и решительность, власть проявляет в других случаях милосердие и гибкость. Иван Калита не отказывается от политики расширения территории Московской земли, однако на смену военным захватам приходят экономические средства. Калита начинает скупать у вотчинников в разных уделах страны деревни, села и целые волости. Земельными приобретениями Москва обозначала сферу своих интересов, которой оказалась вся Русь. Среди наиболее крупных приобретений Ивана Калиты были города с округами Белозерск, Галич и Углич. За крупную денежную сумму хан передает под контроль Москвы половину Ростовского княжества. Каждая новая ду-

321

ховная грамота (завещание с перечислением наследственных владений) Калиты содержит перечни новых и новых приобретений.

Помимо покупки земель в разных уделах для усиления своего политического влияния Москва опирается на старое надежное средство — династические браки членов московского княжеского дома с представителями местных княжеских фамилий: тем самым обеспечивалась преемственность власти в уделах под контролем Москвы.

С ростом авторитета московской власти ширились добровольные дарения и завещания вотчинниками своих земель Москве. Таким образом, Москве перешел Переяславль после смерти переяславского князя. Общеизвестный факт — обращение новгородского веча к ордынскому хану с просьбой не передавать Новгород Тверскому князю, оставить город за Москвой, сохранив московского наместника.

При наследниках Калиты земельные приобретения совершаются, как правило, посредством «прикупов» и частных полюбовных сделок. Разными способами под власть Москвы переходят Боровск, Верея, Волоколамск, Серпухов, Кашира, а в число московских вотчин переходят новые десятки и сотни сел и деревень. Ширится добровольный переход земель под власть Москвы. Добровольность гарантировала местным князьям сохранение своего положения в уделе при подчинении верховной власти. Передавая московскому княжеству свои удельные владения и переходя на службу Москве, эти князья затем получали свои вотчины «обратно в виде служебного пожалования»¹.

Дмитрий Донской захватывает Стародуб, Галич, Дмитров, Калугу, Мещеру. Течение реки

Клязьмы полностью оказывается под контролем Москвы. В тяжбе со Смоленском она присоединяет к своим владениям Медынь. При наследниках Донского Москва продолжает наращивать свои земельные владения. Под власть Московского великого князя переходят Муром, Таруса, Ржев, Углич, все Нижегородское княжество. Влияние Москвы распространяется на Козельск, Лихвин, Алексин. Все течение Оки, верховья и среднее течение Волги отныне принадлежат Москве.

В середине XV в. пока еще сохраняющие самостоятельность Рязанское, Тверское и Ярославское княжества оказываются со всех сторон охвачены московскими владениями. Василий I Темный начинает принимать на службу татар, раздавая им земли. Около 1452 г. татарский князь Касим получает от Василия земли в нижнем течении Оки с г. Мещерском, тогда же переименованным в Касимов.

Первенство Москвы к этому времени уже не вызывает сомнения, чаяния всего населения Руси отныне связаны с надеждами на силу Москвы в борьбе против Орды. Сознание высокой историче-
322

ской миссии присуще уже первым московским князьям. Они открыто заявляют о своем первенстве. Иван Калита первым среди великих князей присваивает себе титул великого князя «всей Руси», позаимствовав его из титула главы русской церкви. Наследники Калиты выступают носителями идеи единения.

Эту идею выразил при вступлении на великокняжеский престол уже сын Калиты Семен Гордый (1341-1353): «...Доколе великий князи сильнии бываху, а другия князи слушаху и за един хождаху, тогда Руская земля множися в людех и богатстве, и не смея-ше на мя дерзнути, но вси покоряхуся и дани даяху, яко Ярослав, Владимир Мономах и Мстислав. А коли поделилися и друг друга начаху воевати, а князь великий их не слушаху, тогда наидоша татары, князя убиша, грады разориша, всюю Русскою землею обладаше и дань тяшку возложиша. И ныне князей убивают, люди, всегда пленяще, ведут и в бусурманство обращают, и вся наша имения тасчат. А мы толико силы можем имети, что землю Русскую оборонити и толико нами ругатися не дати нечестивым, коли токмо меня послушаете. <...> А буде кому в князях будет о вотчине или о чем ином котора распря, ино не воеватися, а судитися перед князи. А начнет кто войну и позовет татаря или тамо суда поисчет, и на того всем нам быти заедин».²

Интересы Москвы в этом заявлении уже отождествляются с общенациональными, прекращение усобиц и объединение всего народа вокруг центральной власти Москвы провозглашается патриотическим делом. За территориальным ростом Московского княжества и укреплением центральной (великокняжеской) власти кроется сверхзадача — объединение земель в единое государство и борьба за национальную независимость.

При Иване III (1462-1505) не остается земель, не подвластных Москве. В 1463 г. покорено Ярославское княжество, в 1474 г. ростовские князья передали Москве оставшуюся половину Ростовской земли. В 1478 г. Иван III «выстоял» осадою Новгород Великий, а в 1485 г. пал второй после Новгорода оплот сепаратизма Тверь: тверской князь Михаил Борисович бежал в Литву, а тверские бояре лично прибыли в Москву, просясь «в службу». В 1489 г. была покорена Вятская земля.

В 90-е гг. один за другим начинают переходить в подданство Москве со своими землями, принадлежавшими Литве, князья Бе-левские, Воротыньские, Вяземские, Мещерские, Одоевские. Вскоре Черниговские и Новгород-Северские земли добровольно признают над собой власть московского князя. Попытка Литвы отстоять свои земли в двух войнах с Москвой (1492-1494 и 1500-1503 гг.) завершилась полным поражением литовцев. Текст договора о переми-

323

рии 1503 г. содержит перечень городов, которые Литва уступала Москве: Чернигов, Новгород-Северский, Стародуб, Путивль, Рыльск, Гомель, Любеч, Брянск, Мценск, Дорогобуж, Белая, Торопец и другие — всего 19 городов и 70 волостей.³

При Василии II (1505-1533) Москва окончательно присоединит окраинные русские земли Псков (1510), Смоленск (1514), Рязань (1517).

Святой город

Задолго до того, как Москва оказалась в центре государственных чаяний широких масс населения, сами московские князья были преисполнены мистической веры в собственную великую миссию. На фоне апокалиптических настроений средневековое сознание было проникнуто верой в различные таинственные предзнаменования и соответствия. История Москвы с первых ее страниц оказалась наполнена мистическими совпадениями.

Падение Твери и реальное вступление Ивана Калиты в великое княжение совершилось в 1327-28

гг., т. е. ровно 70 лет спустя после первой татарской переписи 1257-58 гг., которая и считалась подлинным началом «ордынского плена». Но именно 70 лет, согласно библейской версии, длился «вавилонский плен» иудеев: «Ибо так говорит Господь: когда исполнится вам в Вавилоне семьдесят лет, тогда Я посету вас и исполню доброе слово Мое о вас» (Иер. 29:10). Освобождение евреев сопровождалось утверждением у власти сына Давида, основателя еврейского государства, давшего Израилю новую столицу Израиль. «Вот наступают дни... и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле» (Иер. 23:5). Давид — основатель династии, подготовивший все необходимое для строительства Храма в Иерусалиме, его сын — мудрый Соломон, выстроивший Храм, царь — судья и законодатель.

Так же и Даниил — основатель московской династии, превративший Москву в столичный город, и его сын Иван, сделавший Москву столицей «всея Руси». Подобно Соломону, Иван выстроил в своем граде Храм и окружил его новыми крепостными стенами. Он так же предстал перед потомками в образе праведного судьи и законотворца. Как и Соломон, который отличался милосердием, Иван был известен своим «нищелюбием», заботой о сирых и убогих. «Нищелюбие» Ивана и закрепило за ним прозвание «Калита» — денежный мешок, с которым он обычно проходил по улицам Москвы, раздавая милостыню.

324

Подобно тому как сын Владимира Ярослав присвоил себе звание Мудрого, так и Иван Калита стремился во всем уподобиться мудрому царю Соломону. В его облике государственного деятеля он видел образец для себя и собственные черты человека и государя: «И поклонятся ему (Соломону. — *С.Д.*) все цари; все народы будут служить ему. Ибо он избавит нищего, вопиющего, и угнетенного, у которого нет помощника. Будет милосерд к нищему и убогому, и души убогих спасет. От коварства и насилия избавит души их, и драгоценна будет кровь их перед очами его» (Пс. 71:11-14). И наступит благоденствие, и люди «будут молиться о нем непрестанно, всякий день благословлять его, будет обилие хлеба на земле, наверху гор; плоды его будут волноваться, как лес на Ливане, и в городах размножатся люди, как трава на земле, будет имя его вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его» (Пс. 71:15-17).

С вокняжением Ивана, по словам летописца, наступает на Руси «тишина велика»: «И бысть оттоле тишина велика на 40 лет и пе-ресташа погании воевати Русскую землю и заклати христиан, и отдохнуша и починуша, христиане от великия истомы многыа тягости, от насилия татарского, и бысть оттоле тишина велика по всей земли».⁴

Цифра 40 имеет сакральное значение в христианстве. Это и 40 дней искушения Спасителя в пустыне, и «сороковница» Рождественского поста, и «четырдесятница» Великого поста. С цифрой 40 связана идея выдержанности, терпения и средоточения, собирания сил и богоугодного промысла. Собираение земли и централизация власти Москвой соответствовала идее праведности и «коп-ления силы».

Немалую роль в оценке божественного промысла и особой роли в нем Москвы сыграл образ св. воина Михаила Архангела — покровителя великокняжеской семьи. В многочисленных апокалиптических текстах и пророчествах, получивших широкое распространение в монгольский период, в том числе в популярном на Руси «Откровении» Мефодия Патарского, фигуре Михаила Архангела уделяется основная роль. Именно ему божественным промыслом уготована роль победителя нечестивых народов «агарян», вышедших из заточения перед концом света.

Например, в «Откровении» Мефодия Патарского в русле пророчества св. Даниила излагается особая версия древнего предания о нечестивых народах, которые Александр Македонский, основатель греческого (последнего) царства, «затворил» «в полунощные страны в горы высокие». Только перед концом света этим народам суждено выйти на свободу и покорить весь мир. Но Бог напустит

325

на них Михаила Архангела, который во главе своего воинства сокрушит их и уничтожит. И тогда родится антихрист, противостоять которому будет не в силах ни один народ: всемирная история подойдет к своему окончательному завершению, а человечество — к концу света. Тогда небо опустится на землю, и Бог лично одолеет Антихриста, уничтожив его царство на земле.⁵

Еще одна версия конца света была описана в Житии византийского святого Андрея Юродивого. Конец света здесь представлен мотивом опрокидывания мира. В Житии Андрея Юродивого последним царем, с именем которого будет связано благоденствие и тишина на земле, назван Иоанн, получивший от автора жития эпитет «царя нищих» (или «от нищеты»). В образе мифического царя Иоанна современники и потомки угадывали черты московского князя Ивана Калиты. Иван Калита

выкупает русских пленников из Золотой Орды, заселяет ими московские слободы, предоставляет льготы, собирает бродяг и нищих, он собиратель земли и царь нищих. С его именем летописец связывает установившиеся на Русской земле «тишину и порядок», которые по всем апокалиптическим текстам должны были стать предвестием конца света.

Покровителем града Иоанна в Житии названа Богородица. И Калита делает культ Богородицы основным в Москве. Культ земли, связанный с образом Богоматери, и культ Михаила Архангела, (вместившего черты языческого героя, христианского святого Георгия змееборца, св. воина Дмитрия Солунского и других святых воинов-подвижников) — покровителя великокняжеской фамилии, защитника Земли, стали идеологическими основаниями политического курса Москвы на государственную централизацию. Через мистические образы и совпадения Москва осознавала себя новым центром Руси.

Утверждение в качестве новой столицы требовало придания облику Москвы особого блеска и величия. Владимир-на-Клязьме к этому времени утратил свои позиции как столичный город, хотя в титулатуре великого князя в начале правления Калиты еще сохранялась приставка Владимирский. Многократно разоренный татарами, Владимир в начале века обезлюдел. Несмотря на свою величественность он неуклонно превращался в город-призрак, город прошлого. Даже глава русской церкви митрополит Максим, в 1299 г. окончательно переехавший из Киева, не остался во Владимире. В поисках места для своего окончательного обоснования русские митрополиты долгое время переезжали из одного города в другой.

Митрополит Петр первоначально предпочитал жить в Переяславле, маленьком уютном городке, бывшей вотчине влиятельного

326

князя Дмитрия, старшего брата Даниила Александровича. Это был небольшой благоустроенный город на берегу тихого озера с легкими, устремленными ввысь церквями, отражающимися в ровной глади вод Переяславского озера. Однако процветавший недавно княжий город переживал не лучшие времена. Подобно другим русским городам, Переяславль, подвергшийся татарскому разорению, постепенно запустевал. И вскоре из всех городов митрополит Петр начинает отдавать предпочтение Москве. Здесь на кремлевском митрополичьем подворье (западной оконечности Боровицкого холма) он обосновывается окончательно в 1322 г.

Митрополит Петр благословил и укрепил желание Ивана Калиты возвести в Москве каменный епископский собор в честь Успения Божией Матери. До сих пор в Москве не существовало собора, построенного из камня, но для столицы, перенимающей славу Киева и Владимира, каменный храм должен был символизировать начало великого будущего, нового этапа в истории Руси, возрождения Русского государства.

По преданию, первой деревянной церковью в Москве была церковь Иоанна Предтечи, которая возвышалась среди сосен Боровицкого холма на месте древнего языческого капища. Сюда, в церковь своего святого покровителя, заходил для молитвы сам великий князь Иван. Именно в этой точке Кремля был устроен митрополичий двор. Петр не мог не оценить этого стремления московского князя превратить исторический центр города в исходный центр общерусской святости.

Второй по древности в Москве была церковь Михаила Архангела. Помимо церквей Иоанна Предтечи и св. Михаила Архангела во времена Калиты Кремль украшали две деревянные церкви, расположенные вблизи великокняжеских палат: св. Дмитрия Солунского, построенная старшим братом Ивана Калиты Юрием Даниловичем, и Благовещения.

Здесь, на Соборной площади, и начинается строительство величественного Успенского собора. Он возводится в непосредственной близости от церкви св. Дмитрия, которая позже была превращена в придел Успенского собора. Храм Успения Божией Матери был заложен 4 августа 1326 г. — в день памяти «семи отроков эфесских», христиан из Эфеса, замурованных в пещере по приказу императора-язычника Декия. Согласно преданию, когда спустя три столетия при царе-христианине Феодосии пещеру открыли, отроки ожили, «иже спали 300 и 60 лет».⁶

Композиция «Семь спящих отроков» содержится в росписи первого Успенского собора и включена позже в роспись Благовещенского собора. Наряду со схожим сюжетами «три отрока в пещи

327

огненной» и «Даниил во рву львином», а также «смерть Иоанна Крестителя» (все с отрубленными головами, символами солнца) воспроизводится тема захоронения в пещере святых («солнца»).

Святые, т. е. вечно живые — подземные солнца, передающие святость земле и произрастающие райскими ростками, сулящими земле процветание, а обществу — благоденствие и социальный

мир.

Связь Божьей Матери с темой пещеры (разверзанием земли) обращает к образу святой земли, Матери-земли. Тема захоронения — вбирания в себя (как потопление — уход в воду или погребение — уход под землю) воспроизводит идею вселенской святости, гарантирующей будущее Воскресение из мертвых, т. е. национальное возрождение. «Подземные солнца» — образы, включающие в себя идею жертвенного героического подвига.

Построенный быстрыми темпами собор был торжественно освящен 14 августа 1327 г., в тот же день, что и Успенский собор во Владимире, построенный Всеволодом Большое гнездо — основателем рода северо-восточных князей, и Успенский собор в Киевском Печерском монастыре. Таким образом, Москва демонстрировала преемственность власти от Киева и Владимира.

По своим размерам новый собор, очевидно, не уступал Владимирскому собору. Это был 4-столпный храм, его подкупольные столбы имели сечение 2,4 x 2,4 м. Столпы Архангельского собора, перестроенного в 1333 г. в каменный, имели сечение 2,33 x 2,33 м. Таким образом, храмы немногим уступали по своему величественному виду и мощи современным каменным Успенскому и Архангельскому соборам постройки времен Ивана III.

Вскоре после строительства Успенского собора тоже на Соборной площади начинается возведение столпообразной церкви в честь другого патронального святого Ивана Калиты — Иоанна Синайского (Лествичника), считавшегося покровителем иночества. Построенная на месте нынешней колокольни Ивана Великого, церковь была освящена 1 сентября 1329 г., в день, когда отмечается начало церковного нового года, а также память Симеона Столпника, покровителя старшего сына Калиты Семена Ивановича.

Известно «мнихолюбие» (монахолюбие) Ивана Калиты и особое почитание им фигуры основателя монашества Иоанна Лествичника. Все четыре сына Калиты получили свои имена в честь святых монахов — Симеона Столпника, Даниила Столпника, Иоанна Лествичника и Андрея Критского. Тема иночества и монашеского подвига волновала великого князя, служение Руси он расценивал как монашеский подвиг. Монашеский идеал — уподобление во всем Иисусу Христу. Иван Калита мечтал построить государство правды, а «правда» в Священном писании олицетворялась Иисусом

Христом, «праведным солнцем», чей небесный путь совершился на земле. Таким образом, повторение подвига Христа было возможно в земной жизни, но лишь в иноческом подвижническом труде, труде священства, труде по превращению своего земного естества в небесное.

Семантика жизненного пути в христианстве раскрывается в образе распятого Иисуса на кресте на горе Голгофе, в основании которой заложен череп и кости Адама — первого человека. Погребенный череп-голова — новая актуализация древней темы строительной жертвы: голова Адама в основании мира у подножия креста — зерно будущей жизни. Тот же семантический ряд воспроизводит подвиг Иоанна Предтечи (Крестителя), лишенного головы Иродом и тем посеявшего зерно новой веры и предвосхитившего приход в мир Иисуса Христа, сына Божьего. Усеченная глава — архаический символ нижнего солнца. Августин называет Иоанна Крестителя «солнце умаляющееся», тогда как Иисуса Христа — «солнце — набирающее силу». Духовная жизнь в христианской трактовке превращается в последовательную череду самоотверженных жертв во имя мира. Жертва Иоанна Крестителя означала духовное торжество Христа, преображение мира, предвестие наступления новой христианской эры.

Первых московских князей вдохновляла мифологема Небесного (Божьего) града, вмещающего в себя живых и мертвых праведников: Город-Храм, Город-Кладбище, Город-Церковь, в основании которого не мертвый камень и не подземные сокровища Змея, а солнца духовные. Город, объятый светом снизу и сверху, колышущийся в едином световом потоке, — основа метафоры Москвы как «Белого» (Солнечного) города. Это город Христа-Спасителя и Город-Спаситель, призванный к Спасению и Преображению Мира, святой город.

Символом нижнего солнца, солнца, набирающего силу, для московских князей было монашество, жизнь монахов — уподобление жизни Христа, принесение себя в жертву миру. Без монашеского духовного подвига невозможно земное царство. Следуя существующей на Руси традиции, Иван разворачивает строительство нового мужского Спасского монастыря в Кремле. Закладка главного собора монастыря во имя Спаса Преображения состоялась 10 мая 1330 г. на Симона Зилота (в день, когда по всей стране крестьяне совершают сев пшеницы, «царя» хлебов — «родится аки золото»).

Основу монашеского братства составили иноки подмосковного Данилова монастыря, любимого детища отца Ивана Калиты князя Даниила Александровича. Оттуда же сначала было переведено и основное церковное имущество. Настоятель Спасского монастыря

епископские кафедры. Он же оставался настоятелем Даниловского монастыря.

Монашество должно было составить ближайшее духовное окружение великого князя, призванное наставлять его на праведные дела советом и поддерживать молитвой. Таким образом, при Иване Калите Москва обрела статус политической и духовной столицы Руси. Тогда же сложился и облик Москвы как стольного града и основная концептуальная схема, воспроизводящая сложившуюся на Руси градообразующую традицию.

Основа композиционных решений, установленная при Иване Калите (в XIV в.), останется неизменной до сего дня. Храмы Успения Богородицы и Михаила Архангела, церковь (позже столп или колокольня Ивана Великого) Иоанна Лествичника, опоясывающие с трех сторон кремлевский великокняжеский дворец, и Спасский монастырь у его подножия на протяжении многих веков будут оставаться державными и духовными символами Московского государства. Впоследствии будут меняться облик храмов и их размеры, но композиция и идея останутся неизменными. На месте разобранных обветшалых построек будут строиться новые, но стоять они будут на том же месте, с той же символикой и в честь тех же святых.

Город- Спаситель

Метафору Белого города реализовал внук Ивана I Калиты Дмитрий Иванович Донской. В 1368 г. территория Кремля была обнесена белокаменными стенами, а десятилетие спустя московский князь совершил доселе немыслимое: нанес поражение казавшимся непобедимыми монголам.

Раздробленная на множество независимых княжеств, северо-восточная Русь долгое время не могла противостоять сплоченной силе Орды. Монголы умело манипулировали междукняжескими противоречиями, используя старый лозунг «разделяй и властвуй», и поддерживали взаимную вражду князей. Этой политике Москва противопоставила политику национального сплочения и собирания в ожидании изменения соотношения сил. И как только в Орде началась смута, Русь под предводительством Москвы немедленно попыталась воспользоваться ситуацией. Когда в 1374 г. в Нижнем Новгороде поднялось восстание и народ перебил татарских послов вместе с сопровождавшим их тысячным отрядом, Москва немедленно пришла на помощь нижегородцам. Московский князь тотчас

330

же направил на границу свои войска и начал организацию коалиции против Орды. В коалиции, включающей около десятка русских княжеств, лидерство принадлежало княжествам Московскому, Рязанскому и Тверскому. Однако Литва и татары тайными посулами вынудили Тверь отказаться от поддержки Москвы. Тогда же ярлык на великое княжение был передан тверскому князю Михаилу, который вместе с ярлыком получил обещание военной помощи для борьбы с Москвой. В 1375 г. войска русских княжеств, собранные для похода против Орды, обрушились на Тверь. Михаил Тверской, признав поражение, должен был объявить о своем возвращении в состав антиордынской коалиции.

Три года спустя, в 1378 г., ордынское войско вторглось в пределы Руси. Москва тогда единственная выступила на поддержку Рязани, первой оказавшейся на пути врага. Не имея времени на сбор войск коалиции, объединенные войска Московского и Рязанского княжеств одержали важную, хотя и не принципиальную победу в битве на реке Воже.

Ответные действия со стороны Орды теперь ожидалось со дня на день. Два года прошли в напряженной подготовке обеих сторон к решающей схватке. Сложность положения Руси заключалась в том, что татарам на помощь должна была выступить Литва. Как только стало известно, что литовский князь Ягайло двинул свои полки на соединение с войском Мамаю, в рядах русских союзников началась паника. Антиордынская коалиция, сколачиваемая в продолжение нескольких лет, разом распалась. Рязань открыто переметнулась на сторону татар, а Тверь и Нижний Новгород, рассчитывая переждать опасность, не прислали своих отрядов.

В борьбе с грозным врагом Москву поддержали только дружины Ярославского и Ростовского княжеств, политически раздробленных и находившихся в сфере влияния Москвы. Единственным шансом для русских было не дать возможности соединиться литовскому и татарскому войскам. Выступив навстречу татарам, князь Дмитрий Иванович встретил полки Мамаю на берегу реки Дона у впадения в нее реки Непрядвы.

Победа на Куликовом поле над превосходящими по численности силами противника явила массовый подвиг русского народа и личный подвиг великого московского князя. 29-летний князь Дмитрий Иванович, в одежде рядового воина сражавшийся в передовом полку, личным примером вдохновлял русских воинов. В самый ответственный момент сражения, когда силы противника уже грозили прорвать русский фронт, он сам возглавил атаку, остановив вражеский наступательный порыв и вынудив Мамаю бросить в бой все свои резервы. Только в этом случае

дение в сражение Засадного полка Боброка Волынца. Мощный удар из засады, сокрушивший татарский тыл, посеял панику во вражеском войске и воодушевил русских. Воспрянув духом, русские полки начали наступление, завершившееся полным разгромом ордынского войска. Победа на Куликовом поле стала переломным событием русской истории. Имя великого князя Дмитрия Ивановича Донского овеяно славой победителя для всех народов Руси. Москва превратилась в общепризнанный центр возрождающегося Русского государства. Никакие последующие события не могли затмить эту славу. Ни нашествие Тохтамыша, ни покорность татарам сына Дмитрия Донского Василия I (1389-1425), ни временный переход великого княжения Нижнему Новгороду, ни опустошительный набег хана Едигея в 1408 г. на Московское, Ростовское и Нижегородское княжества, ни усиление литовского влияния на Руси после женитьбы Василия I на дочери литовского князя Софье Витовтовне, — ничто не могло затмить памяти о победе на Куликовом поле и славы Москвы как общерусского политического и культурного центра.

И даже смута, развернувшаяся после смерти великого князя Василия I, и борьба за московский престол, в которой ее участники задействовали ресурсы многих удельных княжеств, не подорвали веру народных масс в Москву и проводимый ею политический курс на централизацию. Наоборот, события «феодальной войны» лишь раз убедили русское общество, что борьба за независимость и установление мира и порядка возможны лишь при объединении усилий всех земель. «Число сторонников сильной княжеской власти и в Москве и вне Москвы, и в среде купцов, и в среде землевладельцев, и в среде ремесленников росло в результате этой войны особенно быстро. Экономическое развитие русских земель, развитие ремесла и общественное разделение труда, приведшее к интенсивному экономическому общению областей, подготовляло политическое объединение страны в единое централизованное государство».⁷

Политическое первенство Москвы становилось неоспоримым. Мистическая вера московских князей в свое историческое предназначение составила основание идеологии Московского государства. Эта вера привела к известному феномену московской политики XIV-XV вв., твердости и последовательности политического курса. В.О. Ключевскому принадлежит известное замечание, что все московские князья той поры «как две капли воды похожи друг на друга»⁸. Комментируя это замечание русского историка, Д.С. Лихачев писал: «Не гений отдельных лиц владел политикой Москвы,

но неизменная, передававшаяся из рода в род политическая мысль, укоренившаяся в правящем классе. Несходные личной судьбой и личными характерами, все московские князья схожи, тем не менее, между собою поразительным единством своей политики».⁹

Спустя ровно сто лет после Куликовской битвы при Иване III Москва окончательно избавит Русь от монгольского ига. И в ознаменование этого великого события будут возведены новые, кирпичные стены Московского Кремля и заново отстроены белокаменные храмы Соборной площади. Задолго до появления идеи о том, что Москва — это Третий Рим, Москва фактически обрела статус святого города. Иван Калита и его наследники предугадали и предсказали также великую роль монашества в будущей истории страны. С монашеским подвигом оказалась связана и политика собирания русских земель.

Система власти и земельный режим

В основу нового, складывающегося в Московский период административного механизма был положен новый земельный режим.

Прежняя служилая система основывалась на договорных отношениях разношерстной массы служилого люда с представителями многочисленных ветвей княжеского древа. Родовой ствол князей рода Русского, разрастающееся родовое древо в удельный период насчитывало уже свыше десятка ответвлений (княжеских домов) с многочисленным составом родственников-княжичей. О какой-либо системе служилых отношений в этот период можно говорить лишь применительно к отдельным центрам — главам того или иного княжеского дома (удельным князьям), и то весьма условно. Чиновная иерархия в общих чертах была следующая: ее верхушку и ближайшее окружение удельного властителя составляли бояре или люди вольные; затем — многочисленные дворцовые слуги или слуги по хозяйству; и, наконец, пользователи княжескими землями на условиях несения определенного тягла.

Однако в огне татаро-монгольского нашествия были вырезаны под корень практически все

боярские фамилии, кровно и преданиями связанные с первыми варяжскими князьями. А те, что остались, по-прежнему обладали исключительными правами на основе неписаного, но свято чтимого, почти священного, договора с княжеским родом. Князья и бояре сохраняли память об этнической близости первых групп завоевателей-варягов и пронесли эту память через несколько веков.

333

Свято чтущие родовое предание о службе их предков князьям рода Русского, эти бояре относились к князю как старшему родственнику — брату или отцу, но первому *среди равных*. Они имели право на равных сидеть с князем за столом. К ним обращался князь за советом и им доверял руководство войсками в случае войны.

Князь, у которого на службе находились такие бояре, мог рассчитывать на их полную преданность. Нарушение этого негласного кодекса чести со стороны боярина угрожало бесчестьем не только ему лично, но и всему его роду. Но и князь, в свою очередь, был обязан проявлять отеческую заботу о своих боярах и их семьях, уважать их интересы и не ущемлять их достоинства. В обеспечении своего особого статуса бояре имели право свободно выбирать себе князей и переходить служить от одного князя к другому.

Перетекание боярских фамилий к князю означал признание его заслуг и его популярность.

Оскудение этого слоя русской служилой аристократии в результате монгольского завоевания заставляло князей еще более бережно и ревниво относиться к его последним представителям.

Наличие представителей старых боярских фамилий на службе того или иного князя свидетельствовало об авторитете, которым пользовался он в обществе. К XIV в. отпрыски наиболее влиятельных боярских фамилий были сосредоточены в Москве. Наследники Федора Бяконта, Протасия Вильяминова, Родиона Нестеровича, Ивана Зерно, Андрея Кобылы, бывших верными сподвижниками основателя московской княжеской династии и «первого великого князя всея Руси» Ивана Калиты, оказались прочно связаны с Московским княжеским домом.

Однако этого сохранившегося слоя боярства было явно недостаточно для обеспечения нужд нарождающегося государства. Рядом с думными и военными чинами боярства появлялись многочисленные группы хозяйственных слуг и администраторов. Развитие земледельческого хозяйства как основы экономического благосостояния княжеского дома, содержание многочисленных обширных поместий и загородных усадеб требовало формирования огромного штата управителей, слуг, сборщиков податей и т. п. Навыки хозяйственного управления ценились не меньше, чем способность владеть мечом или талант полководца и стратега. Наведение в стране порядка обеспечивалось не только военной силой, но и организацией фискальной системы, налоговой и таможенной служб, расширением штата судебных чиновников и управленцев. В то же время враждебное окружение и нужды централизованной государственной власти требовали все новых и новых кадров военных людей. Потребность в военных и хозяйственных чинах заставляла черпать их из удельно-княжеской среды. Присоединение новых и

334

новых земель сопровождалось перетеканием остатков боярства, дворян и других служилых людей, находящихся в услужении удельных правителей, в Москву. Московские князья считали излишней расточительностью не использовать имеющиеся у этих лиц навыки обращения с оружием или хозяйственного управления.

Инструментом и источником материального обеспечения этого разрастающегося служилого класса стала система поместного землевладения. Условные пожалования земель наряду с вотчинными существовали и прежде. Однако превращение условных пожалований в систему началось именно в Москве. В условиях всеобщей натурализации хозяйственных отношений Иван Калита первым начал расплачиваться со своими слугами не деньгами, а землями. А при его наследниках механизм земельных пожалований превратился в государственную систему жизнеобеспечения всего служилого сословия.

Для иллюстрации такого рода отношений обычно приводится фрагмент текста завещания Ивана Калиты с указанием: «А что есмь купил село в Ростове Богородичское, а дал семь Бориску Ворькову, аже иметь сыну моему которому служити, село будет за ним. Не иметь ли служити детям моим, село отоимут». По мнению Н.П. Павлова-Сильванского, таких помещиков во времена Ивана Калиты было уже немало.¹⁰ Таким образом, служилые люди получали земли не «в вотчину» (т. е. безусловную наследуемую собственность), а во временное держание на условиях службы. Условное держание могло наследоваться в случае продолжения службы наследниками держателя. С середины XV в. московские власти приступают к целенаправленной политике привлечения на

службу всех личных землевладельцев в уездах, поземельные права которых основывались на старых личных договорах с удельными князьями — договорах, не имевших для Москвы никакого правового смысла. «Завоевывая вольные города — Новгород, Псков, Вятку, московское правительство находило там горожан, владевших землей, бояр, житых людей, земцев и, как землевладельцев, верстало их на службу, одних оставляя на месте, а других переводя в центральные уезды Московского государства, где их наделяли вотчинами или поместьями взамен покинутых земель».¹¹

Эти люди целыми семьями переводились сначала в Москву и ее окрестности, а затем в другие уезды страны, где они получали в испомещение земли. Таким образом, служилыми людьми из Ростова были заселены земли вокруг Радонежа, выходцами из Новгорода заселена Вотская пятина, выходцы из северных вольных городов составили основу поместного дворянства в землях по

335

Оке и т. п. Многократные походы против Новгорода сопровождались выводами оттуда служилых людей и землевладельцев, которые помещались во Владимирской, Ростовской, Муромской и других землях.

К служилым людям приравнивались и представители удельных княжеских родов. Однако если в XVI в., как заметил В.О. Ключевский, в среде высшей русской аристократии еще выделялись местные кланы: князи ростовские, князи стародубские, двор тверской и т. д. (в сохранение памяти об особенностях их включения в служилую прослойку Москвы или состав московского служилого двора), то в XVII в. этих различий уже никто не помнил, кроме их самих.

Эта пестрая и разношерстная масса привлекаемых на службу Москве служилых людей — от безродных дворовых слуг, рядовых ратников и мелких хозяйственников до родовитого боярства и удельных князей — постепенно в продолжение XVI-XVII вв. выстраивалась в достаточно стройную систему. Однако новую чиновную организацию уже нельзя было уподобить развесистому дереву удельной княжеско-родовой эпохи, на котором мелкие вновь отрастающие ветви, иногда так укреплялись и обрастали служилыми людьми, что нередко перевешивали, а то и надламывали в династической конкуренции могучие некогда сучья, связанные с центральным стволом великокняжеской власти. В новой ситуации старейшие княжеские ветви были окончательно подрезаны. Московская власть приложила немало сил к тому, чтобы развесистая крона государственного древа была коротко подстрижена и все силы служилого класса были объединены вокруг центрального ствола московской власти. Вместо образа древа для нового типа власти теперь более подходил образ власти-столпа или лестницы, выстраивающей административно-чиновный мир вокруг себя по ступеням в строгом иерархическом порядке. Прочность такого государственного устройства, держащегося на едином столпе московского аппарата, обеспечивалась жестким земельным режимом, заменившим зыбкие договорные основания прежних служебных отношений.

Основанием этой мощной служилой системы стали 915 дворянских родов «московского родословца», составившие так называемое «столбовое дворянство». Именно это количество дворянских фамилий было включено в состав последней родословной книги времен царевны Софьи Алексеевны («Бархатной книги»).

Таким образом, переход от удельного строя к политической системе большого общества сопровождался отказом от норм *личных* договорных отношений и переходом к режиму *поземельных*

336

отношений. В основании этой новой системы — строжайший учет Разрядного приказа, ведущего поколенные росписи дворянских фамилий, и Поместного приказа, занимающегося учетом находящихся в их обеспечении земельных имуществ. Складывающаяся социальная и политическая традиция большого общества представляется как оформляющаяся традиция аграрного общества. Его регулирующим началом становятся поземельные отношения, рассматриваемые как священные. Ценности культа земли в большой традиции на переходной стадии совмещаются с ценностями родовых отношений. Вплоть до конца XVI в. они оказывают влияние на политическую жизнь в системе местнических отношений. Наряду с земельным цензом они составляли, по выражению Ключевского, «ценз генеалогический».

В списках родословных росписей Разрядного приказа «по отчеству и по службе» (т. е. по знатности, соотносимой со служебной иерархией) выстраивается иерархическая лестница

служебных разрядов или чинов. «Вот их перечень, начиная сверху: 1) чины думные, бояре, окольные и думные дворяне; 2) чины служилые московские, т. е. столичные, — стольники, стряпчие, дворяне московские, жильцы; 3) чины городские или уездные, провинциальные — дворяне выборные, дети боярские дворовые и дети боярские городские...» Эту систему В.О. Ключевский определил как переходную к первой юридически оформленной в России чиновно-административной системе, учрежденной при Петре I под названием Табели о рангах: «Лестница перечисленных служилых чинов XVI в. очень похожа на позднейшую табель о рангах, однако отличается от нее тем, что служебные чины нашего времени приобретаются, разумеется, в законном порядке, служебной подготовкой, образовательным цензом и потом личной службой, а в Московском государстве ими жаловали не столько за личную службу, сколько „по отечеству“, по службе отцов и дедов, составлявшей ценз генеалогический; следовательно, тогдашние чины в значительной степени были наследственными».¹²

Устойчивость этого порядка, подчеркнем еще раз, обеспечивалась четким земельным режимом, который поддерживал не только материальное содержание, но и правовой статус дворянских фамилий. Сформировавшийся в период Московского царства поземельный режим общественно-правовых отношений предопределил и тенденцию к постепенной унификации в рамках этого многочисленного и разношерстного по составу служилого класса. На фоне всеобщей аграризации общества земля и связанный с ней круг общественных отношений и идеологией оказались тем цементирующим раствором, который сплотил общество.

337

Собирание земли и духовное собирание

Политический курс на объединение Руси, проводимый Москвой, находил поддержку в общественном мнении и способствовал росту национального самосознания. Не удельная боярско-княжеская аристократия со своими династическими и политическими амбициями, а городские низы, ремесленно-промышленные слои и широкие массы крестьянства стали носителями и проводниками идеи государственного единения. Именно в этой среде лозунг «собирания земель» находил отражение в формирующемся новом типе русской духовности. Его знаковой доминантой и синтезийной основой стал величественный образ Святой Руси — Земли Светло-русской.

Идея единства земли, помимо политической воли Москвы, проводилась в жизнь естественным процессом крестьянской колонизации. Начавшись с освоения обширных пространств внутренней Руси в междуречье Волги и Оки, сельскохозяйственная колонизация вскоре выплеснулась на огромные пространства к северу и востоку от пределов Московской Руси. Наряду с крестьянскими массами движущей силой этого движения стала церковь.

Христианство, к XIV столетию насчитывавшее четыре века исторического существования на Руси, прочно утвердилось на русской почве. Процесс культурного сближения власти и общества в монгольский период отражается и на характере эволюции христианства. Оно перестает быть религией городов и знати и, широко укоренившись в крестьянской среде, все более становится народной религией, в том числе и благодаря скреплению с местным язычеством. В XIV в. на основе этого синтеза проявляются все элементы русского христианства — православия. В противостоянии монгольскому засилью именно христианство воплощало в себе идею национального самоопределения.

Христианское видение мира внушало социальный оптимизм, который получил реальное историческое воплощение в победе на Куликовом поле. Пробуждение национального самосознания и потребность культурного самоопределения имели своим следствием дальнейший подъем церковной жизни, повышение ее роли и значения в жизни общества. Вместе с тем, в новом типе формирующегося самосознания и исторического мышления звучали и тревожные нотки. Последствия монгольского владычества отражались на всех сферах культурной жизни. Повсюду наблюдались признаки архаизации мировоззрения на фоне общего упрощения социальной структуры общества. Прежние достижения в области социальной организации и правосознания были утрачены, общественный

338

порядок держался на прочности традиционных норм. Элементы ургийного активного начала и рациональности в новом мироощущении оказались подавлены господствующими провиденциалистскими настроениями.

Духовный надлом, связанный с двухвековым монгольским рабством, привел к актуализации эсхатологической тематики. Тревожное мироощущение пронизало религиозное сознание русского общества. Широкое распространение в церковной жизни получило такое явление, как

скитничество — уход в природу и погружение в мистическую экзальтацию. Но однозначно трактовать это явление как бегство от трудностей и реалий жизни вряд ли правомерно. Монахи-отшельники стремились к пополнению рядов божьих праведников, жителей Града Небесного и служителей Богоматери-Церкви, но благочестие их и подвиг могли раскрываться только в условиях реального Града земного и земной церкви. Они причислялись к сонму праведников и святых, живущих и почивших, пребывающих в вечном молении за живых.

Вот почему этот отшельнический подвиг всегда рассматривался как общественное служение. Это был поиск новой духовной реальности, обретение новых прозрений, способных открыть путь к будущему русской цивилизации. Власть и народ рассматривались как ее основания. В единении этих двух начал мыслился фундамент будущего величия государства. Итогом сложных духовных исканий стало признание закономерности активной внутренней политики, проводимой Москвой по собиранию земель, и оправданности тех жертв, которые приносили другие княжества на алтарь этой политики. Для многих выдающихся представителей этого движения было характерно посвящение своего подвига центральной власти Москвы.

Собирание земли было, прежде всего, собиранием населения. Служение церкви земле было служением государству и народу, исполняющими каждый свою миссию на земле. На стоящие перед обществом задачи церковное сообщество отзывается широким монастырским строительством, которое немедленно оказывается вовлечено в общий поток крестьянской колонизации севернорусских земель.

В домонгольский период возникновение новых монастырей на Руси прежде всего связано с общим ростом городских центров и утверждением на местах княжеских династий. «Удельное дробление северо-восточной Руси содействует этому распространению монастырей. Во многих городах, где прежде не сидели князья, устанавливаются княжеские столы. Первый князь нового удела старался украсить свою резиденцию хотя бы одной обителью: город, особенно стольнокняжеский, не считался благоустроенным, если

339

не имел монастыря и собора. В последнее домонгольское столетие появляются первые монастыри в Твери, Ярославле, Костроме, Нижнем Новгороде, Устюге, Москве».¹³ В основном, как и на юге, это городские и пригородные обители.

Такие монастыри, как правило, находились на княжеском или боярском (ктиторском) содержании, являя собой нечто вроде штата личных молельщиков за князя или другого ктитора и его семью.

Интересы монашеской братии в этом случае имели мало общего с нуждами широких масс населения. Пустынножительных обителей, независимых от власти и мира, в которых, собственно, и выражался духовный подвиг, в эту эпоху не наберется и десятой части от общего числа монастырей (на XIII в. — около 10 от более чем 100). Важнейшие перемены в характере монастырского строительства наблюдаются с XIV в. В этом столетии, по подсчетам Ключевского, уже половину вновь созданных монастырей (42 из 84) представляют обители, выросшие из пустыней. А в XV в. число новообразованных пустынножительных братств уже вдвое превосходит (57 на 27) численность городских и ктиторских монастырей. В XVI в. это соотношение сохраняется, изменившись лишь незначительно (51 и 35).¹⁴

Процесс распространения монастырей-пустыней В.О. Ключевский описывал следующим образом. Основатель такого монастыря «некогда ушел в лес, чтобы спастись в безмолвном уединении... К нему собирались такие же любители безмолвия и устроили пустыньку. Строгость жизни, слава подвигов привлекали сюда издалека не только богомольцев и вкладчиков, но и крестьян, которые селились вокруг богатевшей обители как религиозной и хозяйственной своей опоры, рубили окрестный лес, ставили починки и деревни, расчищали нивы и «искажали пустыню», по выражению жития преп. Сергия Радонежского. Здесь монастырская колонизация встречалась с крестьянской и служила ей невольной путеводительницей».¹⁵ Однако процесс на этом не заканчивался. «Среди братии нередко оказывался ученик основателя, тяготившегося этим иноческим шумом и богатством; верный духу и преданию своего учителя, он с его же благословения уходил от него в нетронутую пустыню, и там тем же порядком возникала новая лесная обитель. Так из одиночных, разобщенных местных явлений складывалось широкое колонизационное движение, которое, исходя из нескольких центров, в продолжение четырех столетий проникло в самые неприступные медвежьи углы... средней и северной России».¹⁶

Из одной только Троицкой обители Сергия Радонежского вышли основатели 15 монастырей, многие из которых «сами делают центрами лучеиспускания, духовными митрополиями».¹⁷

из Троице-Сергиева монастыря с его колониями возникло 27 пустынных и 8 городских обителей. Духовные ученики Сергия еще при жизни своего учителя явили своим подвижничеством преемственность его идеалов, готовность продолжить его жертвенное служение. Для большинства из них было характерно посвящение своих обителей Святой Троице.

Монастырская колонизация из духовного ядра в междуречье Оки и Волги с центром в Троицком Сергиевом монастыре распространялась по двум основным направлениям: одно — по реке Костроме на реку Сухону и Вычегду, другое — по реке Шексне на Белоозеро. «Небольшие лесные речки, притоки Костромы, верхней Сухоны и Кубенского озера, Нурма-Обнора, Монза, Лежа с Коме-лой, Пелыпма, Глушица, Кушта, унизывались десятками монастырей... Водораздел Костромы и Сухоны, покрытый тогда дремучим Комельским лесом, стал русской заволжской Фиваидой».¹⁸

В XV в. инициативу Троицкого Сергиева монастыря перехватывает Кирилло-Белозерский монастырь. Его колонизационная активность совпадает с северо-восточным потоком колонизации из Новгорода. Новгородский и Белозерский края становятся истоками новой колонизационной волны. На востоке она достигает бассейна Онеги, где на крайней северо-восточной оконечности «русской Фиваиды» основывает свой монастырь ученик Кирилла Белозерского Александр Ошевнев. А в северном направлении она достигает Белого моря, где трудами другого ученика св. Кирилла — Савватия и выходца из Новгорода Зосимы основывается монашеская обитель на Соловецких островах.

Широкое крестьянское движение на север к «студеному морю-океяну» и сопровождающее его в том же направлении распространение монастырей расширяют территорию земледельческой цивилизации. Это совместное движение раскрывает очень важную черту русской колонизации, его связь с христианской аскезой и народно-земледельческий характер формирующегося общественного уклада и духовности. «...Лесной пустынный монастырь сам по себе, в своей тесной деревянной и каменной ограде, представлял земледельческое поселение, хотя и не похожее на мирские, крестьянские села; монахи расчищали лес, разводили огороды, пахали, косили, как и крестьяне. Но действие монастыря простиралось и на население, жившее за его оградой... Вокруг пустынного монастыря образовывались мирские, крестьянские селения, которые вместе с иноческой братией составляли один приход, тянувшийся к монастырской церкви».¹⁹

Столь массовое монашеское движение — новая страница в истории не только церковной, но и духовной жизни общества в це-

лом. В монашеском подвиге народные массы увидели отражение своей судьбы и борьбы за выживание, сохранение собственного достоинства, культуры и цивилизации. В этом движении раскрывалось духовное измерение целого исторического этапа русского государства.

Крестьянская колонизация сопровождалась многими жертвами и потерями для населения как материального, так и социально-культурного порядка. Помимо тягот, связанных с поисками нового места поселения, освоением и окультуриванием земли и обзаведением хозяйством практически с нуля, недавний переход из южной черноземной степной полосы на северо-восток обусловил глубокий технологический кризис. Освоение новых территорий и приспособление к иным условиям хозяйства в Нечерноземье сопровождалось поиском новых технологий обработки скудной земли. Впервые перед обществом встает земельный вопрос как реальная хозяйственная проблема. Земля перестает быть исключительно объектом сак-рума, как это представлялось в рамках первичной локальности, комплекс сакральных представлений неизбежно начинает дополняться осмыслением рациональных принципов обращения с землей. В то же время, для земледельца, вырванного с прежней родины, оставившего там частицу самого себя, пережившего этап скитаний и болезненного вставания в «новую» землю, земля превращается в источник и составную часть социально-правовых и нравственных норм и принципов человеческого общежития.

Возникает фактически новая социальная и хозяйственная традиция, требующая своего освящения. И духовные подвижники принимают на себя функцию святителей. Без преувеличения можно сказать, что именно монашество стало основателем новой большой традиции, а в некоторых случаях разработчиком новых аграрных технологий и их проводником в крестьянские массы. «Крестьянская колонизация Севера и Северо-Востока Руси вслед за распространением

монастырей в том же ареале, существенное увеличение пахотного клина и ряд сопутствующих этому условий ставит новый акцент на теме земли и землевладения. Легко представить себе, что значил для Руси того времени хлеб, когда она была полностью отрезана от наиболее плодородных степных территорий. Именно монахи-пустынники были первопроходцами и разведчиками в бесконечных заволжских лесах, а возникавшие монастыри становились опорными пунктами крестьянской колонизации, более того, цивилизации дикого края и его в большинстве своем нерусских и исповедующих язычество, бесписьменных и бедных аборигенов. Новый этап монастырского строительства, связанный с инициативой Сергия и во многих случаях с его непосредственной деятельностью,

342

принес населению тех мест и русскому и нерусскому — не только рост материальных благ, но и нравственное окормление жителей тех мест. Это сочетание материальных забот, включая обучение крестьян земледельческим технологиям (известный факт — более высокий уровень сельскохозяйственных работ в монастырских крестьянских хозяйствах), с внесением в жизнь, в труд и быт нравственного начала формировало и сплавляло Русь крестьянскую, трудовую, праведную, живущую по Божьим заветам».²⁰

Монашеский подвиг стал расцениваться народом как безусловно близкий и социально-значимый — сознание общности интересов и исторических судеб с церковью закреплялось в народном сознании. Характер церковного и народного предания сблизился. Это было движение не только в одном направлении, но и навстречу друг другу. Монашеские колонии на окраинных территориях страны становились центрами крестьянской колонизации. Здесь рафинированная церковная и народно-религиозная культуры смыкались, происходил взаимный обмен и взаимопроникновение ценностей, их частичное переосмысление и насыщение новыми смыслами. Для крестьянского населения особым образом, по-новому, через культ Богородицы освящается культ земли. Для церкви по-новому предстает подвиг народа, отдающего свою жизнь служению земле. Аграрная цивилизация обретала своих героев и подвижников, подвиг труженика-богомольца впервые был поставлен вровень с подвигом воина-защитника. Их равенство было осмыслено через идею служения земле и жертвенное подвижничество во имя ее собирания и освящения.

В церкви растет интерес к духовной жизни населения самых отдаленных окраин страны, своим труженическим подвижничеством обеспечивающего «собрание» Руси. В центре и на местах начинает пробуждаться потребность в сборе и упорядочении сведений о местночтимых праведниках. «Церковь знает о существовании неведомых святых, слава которых не открыта на земле. Церковь никогда не запрещала частной молитвы, т. е. обращение с просьбой о молитве к усопшим праведникам, ею не прославленным».²¹ При этом она учитывает возможность почитания неканонизированных местночтимых праведников, внимательно следя за эволюцией общественного сознания и духовным состоянием общества. Подвиги многих местночтимых святых со временем расцениваются как имеющие общерусскую значимость. В этой связи особого внимания заслуживали позиции местных епархий, среди которых особое место занимал Новгород. В начале XVI в. в Новгороде разворачивается работа по обобщению духовного опыта русской святости: составлению жизне-

343

описаний северных святых и всех известных русских праведников, а также сбору «всех чтимых на Руси книг». Во главе этого движения стоял глава новгородской епархии архиепископ Макарий (1526-1542). Его труд не остается без внимания. Макарий приглашается в Москву и вскоре избирается всероссийским митрополитом.

В ближайшие годы митрополит Макарий собирает вокруг себя представительный круг русских книжников из разных мест. «Великий святитель объединил усилия книжников, переводчиков и писцов, чтобы собрать из разных городов, перевести и исправить, переработать или сочинить заново десятки и сотни священных книг, слов, житий, посланий и церковных актов».²² В кругу митрополита Макария была выполнена грандиозная работа по собиранию документов русской святости, превращению подвига местночтимых праведников в общерусское достояние.²³

Основным итогом этой многолетней работы было составление Великих Четых Миней. Обширный труд вдвое превосходил по объему новгородские Четьи Минеи и составил 12 рукописных томов. Значительное число житий из этого собрания было написано заново с опорой на местные традиции, остальные были переработаны, литературно усовершенствованы, унифицированы структурно и стилистически, что было необходимо в служебных целях. «Житие и предназначалось для прочтения в церкви на всенощном бдении накануне дня памяти святого. Житие обращено собственно не к слушателю или читателю, а к молящемуся... Оно настраивает, стремится

превратить душеполезный момент в молитвенную наклонность».²⁴ Если учесть, что огромное количество житийных текстов были написаны заново на основании местных преданий или фрагментарных сведений, а иногда на основе устных свидетельств, можно представить себе весь объем проделанной работы.

К итогам деятельности Макария относится канонизация большого числа новых русских святых, осуществленная на соборах 1547 и 1549 гг. Если прежде на Руси насчитывалось всего около 22 русских святых (подавляющее большинство из них были князья и высшие церковные иерархи), то в результате только двух макарьевских соборов церковь обрела еще 39 святых. Причем 23 из этого числа были основателями и подвижниками монастырей. Внимание к этому типу святости стало в последующий период основной тенденцией, отразив общее направление эволюции православного самосознания. «Имена святых этого последнего класса, канонизированных после макарьевских соборов до учреждения св. Синода, занимают в русском месяцеслове еще более видное место: из 146 — таких имен более половины, именно 74».²⁵

344

Земля светлорусская

Деятельность православной церкви по канонизации русских святых, и прежде всего по составлению текстов житий, представляла собой продолжение процесса собирания русских земель. Тема земли получает в житийной литературе особое освещение. Земное тело здесь рассматривается через категорию человеческого духа. В текстах житий наиболее распространенной метафорой святости становится уподобление святых «божьем светильникам», осветившим тот или иной уголок русской земли. Просветленная монашеским подвигом земля становится «светлой», т. е. Святой землей, возвышенной над остальным миром. Возвышенность можно понимать в буквальном смысле, как, например, в «Задонщине», где Святая Русь ассоциируется с горами Киевскими («взыдем на горы Киевские и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей земле Русской»). То же в «Повести о зачале Москвы»: «И абие приидя на реку, глаголемую Москву, и ста на берегу реки станом. И по сем възде на гору, иде же ныне сей царствующий град, и виде красоту места сего, по иже горе оба полы реки Москвы бысть бор великий и много бысть в нем зверия...»²⁶ В христианской и фольклорной традиции святая земля, мистический центр мира всегда связана со све-тоносностью (плодородием) и горной возвышенностью (гора Фаворская и «Фаворский свет», горы Синайские и «синайский свет» и т. д.), содержащими семантику «восхождения» как «просветления». В аграрной традиции связь между святым человеком и святой землей становится непосредственной, и уже в новом контексте возникает библейский образ святой горы, который трансформируется в образ человека-горы или человека-лестницы. Отныне это православный святой. В молитвенном обращении к Авраамии Смоленскому читаем: «Явися *гора умная* нам, ты преподобие отче Авраамие, на ню же вшед богоносе, якоже на небо сравне. Яко новый Моисей скрижали от Бога святе Христово евангелие прием. Явися, яко труба нарочита, всем возвещаючи концем, утвержая и прове-щая всех душа к Благоразумию... Явися преподобие отче, *лествица высокая добродетели* духовныя, благодати восход, по ней же вшед святе зриши божественную доброту, и славу Божию и святых ангел небесных ликостояния светлости, и глас благолепных пений. Наслаждаяся блажение, с ними же поеши веселяся радостно, богоносе Авраамие...»²⁷

Через святого человека-гору открывается доступ в небесный мир и другим людям. Там истоки Святой земли Светлорусской. Это метафизическое пространство святости, осиянное Покровом Богородицы и воплощенное в образе св. Троицы, которые унасле-

345

довали светоносные черты мистической Софии-Премудрости Божьей. Святая земля — тот самый первозданный и предвечный Свет, которым Господь Творил Землю, — первоматерия и, одновременно, духовная субстанция, некое пространство, посредник между миром небесным и земным, мистический Иерусалим — переходящая область земной святости. С приходом благодати на новую землю она начинает плодоносить святостью, в ней рождаются новые святые, и к ней устремляется сонм святых-покровителей.

Именно такая мифологема воспроизводится в житии Антония Римлянина. Рожденный в пространстве прежней святости в Святом Риме — империи, давшей миру Иисуса Христа, Антоний велением свыше следует в новую Святую землю — на Русь. «Изволил Богъ и Пречистая Богородица, и избра место сие, хочеть да воздвигнется твоим преподобством храм Пречистей Богородици чест-наго и славнаго ея Рождества, и будетъ обитель велия во спасение мнихомъ; понеже на праздненство того праздника на се поставиль тя Бог на месте семь».²⁸

В этом фрагменте Богородица, св. Антоний, будущий храм и «место сие» образуют единую цепочку «сверху вниз», сливаются в сквозной вертикали, в «огненном столпе», нисходящем с небес и пронизывающем землю. Образ Бога, носимого святым праведником в своем сердце, открывается Антонию в световом потоке, когда, переносясь по воздуху из Рима на Русь, он «зреше оумными очима из облака Пресвятую Богородицу держащи пречистыма своими руками пречечнаго младенца Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», и сам он «светом неприкосновенным объят бысть».

Дух Святой разносится святым праведником во все концы Русской земли, и теперь не важно, откуда святой родом: его родина — земля Светлорусская, мистическое тело Богородицы-Земли, Богоматери-Церкви, источающее благодатный свет вокруг себя. По замечанию В.О. Ключевского, зачастую «не зная ничего о происхождении и ранней поре жизни своего святого, он (автор жития) иногда откровенно начинал свой рассказ: а из какого града или веси и от каких родителей произошел такой светильник, того мы не обрели в писании, Богу то ведомо, а нам довольно знать, что он Горнего Иерусалима гражданин, отца имеет Бога, а мать — святую церковь...»²⁹

Лишь немногим святым и праведникам открыта связь и общение с этим потусторонним миром. В этом духовном общении отношение к земле становится принципиально значимым. Для всякого человека средневековья его брэнное тело — тлен и прах, земля. Однако мистик и аскет, сделавший свой судьбоносный выбор между телом и духом и посвятивший себя духовной жизни, относится

346 к своему телу как к божьей плоти — святой земле. Духовный труд сопровождается постоянной заботой об очищении плоти от скверны греха и телесных страстей.

Почитая свою тленную плоть божьей плотью, источаемой до состояния просветления и духовного свечения во благо мира, святой телесно (магически) соединяется с Богоматерью-Землей, а духовно (мистически) — с Богородицей-Церковью и Христом — ее предводителем. Он становится божьей лампадкой или свечой («светильником»), уподобляется ангелу или райской птице, подвизавшейся служению божьей воле и ведомой по жизни божьим промыслом.

Все эти реалии так или иначе находили отражение в текстах житий того времени. Человек, вставший на путь подвижничества, пребывающий духом в Боге, а тело посвятивший святой земле, выступает здесь носителем святости. Поселение монахов, божьих людей или «светильников» в лесных пустынях, освящает дикие неосвоенные пространства. Сама деятельность монахов и результат их трудов — это епифания (проявление святости). Бесплодная, болотистая местность с гнилью и сухостоем, какую обычно избирали монахи для поселения, земля, забытая или заброшенная Богом — «пустошь» (черный лес, который всегда трактовался через оппозицию «лес-земля») под их руками и в результате их трудов приобретает или проявляет качества Матери-земли, расцветает, начинает плодоносить. Человеческими трудами она одевается красотой, начинает благоухать и источать благолепие.

Своей святостью эти люди-«светильники» освящают землю. Принимая на себя космогоническую функцию, они, по народным представлениям, уподобляются героям-творцам цивилизации. «В народной памяти они образовали сонм новых сильных людей, заслонивших собой богатырей, в которых языческая Русь воплотила свое представление о сильном человеке».³⁰ Наряду с былинным эпосом жития русских святых этого класса образовали самостоятельный пласт русской традиционной духовной культуры. Подобно былинке, житие обретает свою жанровую тематику и стилистику, отражающие в новом историческом контексте традиционные представления о времени и пространстве, трактуемые через соотношение сакрального и мирского, священного и профанного, земного и небесного.

В то же время характерны черты нового: наряду с героикой воинского подвига утверждается столь необходимая для земледельца-труженика поэтика рачительного труда. Представление о том, что православие было чужд духу хозяйственной этики, является заблуждением, но это была этика, сформированная особыми услови-

347

ями хозяйственной жизни. Православие шло в ногу с развитием общества, отвечая всем важнейшим потребностям его материальной и духовной жизни.

В центре русского подвижничества и в основании всего церковно-монашеского движения XIV-XVI вв. стоял подвиг Сергия Радонежского, осветившего путь нескольким поколениям русских праведников и подвижников. Поэтому именно его Житие, составленное Епифанием Премудрым, становится образцовым для прочих житийных текстов такого рода и любимым чтением для нескольких десятков поколений русских людей. Разделение идеалов св. Сергия всей православной

пастью не вызывает у автора никакого сомнения. В его духовном подвиге каждый крестьянин находил отражение собственных житейских трудов, и собственного мироощущения. Поэтому на некоторых фрагментах Жития Сергия Радонежского следует остановиться особо.

Автор Жития Епифаний Премудрый, повествуя о начале духовного пути св. Сергия, отмечает, что человека, избравшего сей тягостный путь, ожидает «труд пустынный, житие скръбно, житие жестко, отсюду теснота (что важно для степного жителя-крестьянина, привыкшего к избытку пространства и экстенсивной технологии на плодородной земле. — С.Д.), отсюду недостатки, ни имущим ниоткуда ни яства, ни пития, ни прочих, яже на потребу». Не менее «тесноты» его могут испугать одиночество и оторванность от общества: «не бе бо ни прохода, ни приноса ниоткуда же; не бе бо окресть пустыня тоя близь тогда ни сель, ни дворовъ; ни людей, живущих в них; ни пути людского ниоткуда же; и ни бе мимоходя-щаго, ни посещающаго, ни округь места того съ все страны все лесъ, все пустыня».³¹

Человек не способный к индивидуальному подвигу не может выдержать этих тягот, как не выдержал родной брат св. Сергия, пришедший вместе с ним в пустыню: «Он же видя сия и стужив си, оставляет пустыню, купно и брата своего приснаго».

Освящение пустыни самим Сергием оценивается именно как подвиг и высшее служение. Его духовная составляющая — борьба с дьяволом и встреча лицом к лицу со смертью. Именно так — через отдавание в пасть дьявола и победу над ним — совершается духовное просветление, преобразование: «И беси мнози пакостят зле, и страшилища многа и вся грозная проявляются zde, им же несть числа». Преодолеть эти испытания невыносимо, если человек не уподобляет себя ангелу и абсолютному свету, огню, способному осветить собой мир. Именно эта идеология становится общим основанием колонизационной идеи и монашеского подвига. Автор Жития рисует предельное напряжение духовных сил своего героя. Одновременно это

348

раскрытие содержания народного подвига, осмысление его тяжести и величия. Так земля становится «светлорусской».

Подвиг на земле был нужен Сергию для будущего пострижения, ведь пришел он в лес еще не будучи иноком. Только почувствовав в себе способность к дальнейшему подвижничеству, Сергий приглашает духовного старца игумна Митрофана явиться к нему в лес и совершить постриг. Испытание продолжается и после принятия монашеского сана. Но вместе с новыми тяготами приходит новое измерение его труда: все более ярким становится вокруг него свет, покуда не начинает он притягивать людей, стремящихся к благодати Божией. Световая тема в Житии постепенно нарастает. Несмотря на козни дьявола мир вокруг Сергия просветляется и упорядочивается. А вместе с темой света и благодати разворачивается в Житии тема монастырского строительства. «Хотяше бо дьявол прогнати преподобна-го Сергия от места того, завидя спасению нашему, купно же и бояся, да некако пустое то место въздвигнет Божией благодатию, и монастырь възградити възмогъ своимъ терпениемъ, и еже от себе тщаниемъ же и прилежаниемъ яко некую весь наплънит, или яко некую населит селитву, и яко некий възградить градець, обитель священную и вселени мнихомъ съделает в славословие и непрестанное пение Богу. Яко же и бысть благодатию Христовою, и еже и видимъ днесъ».³²

Тема борьбы с плотью сменяется идеей просветления плоти и доброго отношения к миру, природе, одухотворяемой человеком, просветляемой им. Метафора света проходит сквозной темой через все Житие Сергия. Световые видения сопровождают преподобного повсюду: то он видит среди ночи «дневной свет превосходиши свет-лостию», а то приходит к нему видение огненных птиц, слетающихся в монастырь и собирающихся вокруг него.

Духовная тема, однако, легко трансформируется в Житии Сергия в тему монастырского и хозяйственного строительства: «И ту множество людей восхотевше начаша со обы полы места того сати-тися. И начаша сещи лесы оны, яко никому же възбраняюще им. И сотвориша себе различныя многия починцы. Прежереченную иска-зиша пустыню, не пощадеша. И сотвориша пустыню, яко поля чиста много,, якоже и ныне нами зрима суть. И составиша села; и сотвориша плод житен; и умножися зело. И начаша посещати и учащати монастырь, приносяще многообразная и многоразличная потребования, им же несть числа».³³

Монастырское строительство воспроизводило одновременно урбанизационный идеал Града Небесного и крестьянский идеал небесной общины, синтезированных культовым образом Святой

349

Троицы. Софийная составляющая Троицы насытила этот образ темой света и домостроительства: София «созда себе дом» и Троица-«строительница» слились в созидательной функции образа

Земли Светлорусской.

За световыми очертаниями этих образов горожанин мог видеть панораму отстраиваемых городов, а для крестьянина они воспроизводили теплые краски родного деревенского уголка и образ крестьянской земельной общины, исполненный светом и братским участием. Мистическая топка призрачной «святой Руси» представлялось каждому в привычной для него архитектонике, иногда едва различимой за слепящими контурами всевечного и всесветлого Града небесного.

Однако за этим казалось бы размытым, колеблющимся световым призраком православный человек угадывал путь в будущее. За этим светом он пытался разглядеть ландшафты новой социальности. Характер ее раскрывался в популярной притче, один из вариантов которой встречается в рукописи XVII в. «Повесть от старчества к пастырем» рассказывает о том, как некий старец видит «в видении озеро огненное, через же его стадо велие птиц летяху, бяху же все черны, а едина в них бела. И начаша те черныя птицы утопажи, белая же нача им помогати, дабы не утонули, и не возмо-же, но и сама с ними утопе. Посем же зрит другое стадо величеством тому же подобно, и птицы же вси белы, а едина в них черна. Черная же нача утопати, белые же подхватиша и горе вознесо-ша».³⁴ «Повесть от старчества к пастырем», авторство которой можно предположительно отнести к одному из членов монашеской среды, несет в себе идею монашеского общежития, с господствующей в нем темой спасения. Но за этой же темой легко обнаружить идеал крестьянской общины: это духовная интерпретации народного идеала «небесной общины» в буквальном смысле (стая птиц-ангелов, людей-ангелов — белых птиц). Образ человека-птицы — следующая по широте распространенности в житийной литературе метафора святости. Например, Сергей Нуромский, основатель монастыря на р. Нуроме, своим духовным существом уподобляется в Житии птице. Но птица не может существовать без гнезда, без земного пристанища, и св. Сергей «полете духом аки птиц в гнездо свое, ища места... И устремился в нощную страну, к северным странам... Обрете место в подлежащей веси Обнорския волости на великом лесу на реце на Нуроме».³⁵ Его подвиг на земле освящает землю, избранную Богом для пристанища святого.

Современник Сергея Нуромского Павел Обнорский, основавший монастырь неподалеку в той же Обнорской волости, сопостав-

350
ляется в житии с птицей. Три года он, как птица, прожил в дупле дерева. Посетивший Павла Сергей Нуромский застаёт его в окружении птиц и зверей, кормящим животных: «Обрете великаго Павла вне келия стояща, кормяща из рук птицы обретающихся ту. Множество же иных малых птиц сидящих на главе преподобнаго Павла и на плечах его вкупе же и предстояхут ему великий зверь, яже глаголется медведь, и лисица с зайцом».³⁶

Лисица рядом с зайцем напоминают библейский образ пасущихся в мире волка и овцу. От самых общих очертаний пути в будущее тема земли светлорусской доносила до человека картины социального мира и всеобщего братства, проводила в народ идеалы национального единения, являя собой доступные его образы. Через световые аллегории, описывающие русское подвижничество, и наглядные образы единения мира эпохи «собрания Руси» явно просматривается тенденция к совмещению традиционно-крестьянской и городской ментальности. В видах окрестных монастырей крестьяне обретали тот сакральный центр, который являл для них образ Града Небесного. Эти же обители становились для них центрами социально-культурного и хозяйственного притяжения. Через образы сакрума монастырская культура вводила крестьянский мир в новые цивилизационные перспективы. Посредством идеи служения миру она утверждала идеалы общественного и государственного служения.

Священство и царство

На фоне всеобщей архаизации общества и нагнетания апокалиптических настроений все более определенной становится тенденция к сакрализации государства и власти. Весь XV в. прошел в ожидании роковой даты 1492 г. Особую роль власти в «конце времен» и личности «последнего царя» мы уже отмечали. Любопытно в этой связи проследить становление и эволюцию понятия «царства» на Руси.³⁷

В раннекиевский период обозначением верховной власти служил термин «каган» (титул верховного правителя восточного происхождения). Каганом назывался и первый христианский правитель Владимир. Однако его сын Ярослав наряду с «каганом» уже именуется «царем нашим». Термин «царь» (сокр. от «цесарь») восходит к имени Юлия Цезаря (Caesar) и включается в титул верховных правителей Римской империи. В древнерусский язык этот термин попал вследствие принятия христианства и усваивался по мере распространения письменности. В старославянской

ковной и переводной литературе он обозначал помимо Бога (Царя небесного) библейских правителей, а также римских и византийских императоров. В домонгольский период преобладала форма «цесарь», хотя и «царь» (под титулом) была широко применима.³⁸

В Киевской Руси царским титулом величают князей, когда хотят прославить их богоугодные дела. В церковной литературе, помимо духовного и нравственного подвижничества, таковым считается строительство церквей и монастырей. Примечательно использование этого термина для характеристики святости: одними из первых царями называются св. князья Борис и Глеб. Епископ Ростовский Леонтий называет царем Андрея Боголюбского (в житии его), отдавая дань его трудам по строительству каменной церкви в Ростове.

В царском титуле, кроме того, отражается высокий стиль, его можно рассматривать в качестве одного из образцов византийского и фольклорного красноречия. Он скоро утверждается в величальной традиции: плачах вдов-княжен по умершим мужьям и некрологических текстах типа посмертных «похвальных слов», текстах-панегириках и т. п. «Царю мой благый, кроткий, смиренный, правдивый», — взывает вдова смоленского князя Романа Ростиславича у изголовья мужа.

Таким образом, с утверждением христианства сакральный компонент идеи власти утверждается как идея царства. «Царство» становится синонимом совершенства верховной власти. Однако использование титула царя не имело правового статуса и использовалось в качестве сакрального знака в общесимволическом и нарицательном значении. Его использование в Киевской Руси — чисто ритуальное и не свидетельствует о претензиях на царское (Небесного царя) достоинство. В удельный период использование царского титула (с его обязательной сакральной нагрузкой) означало и независимое от Киева (позже Москвы) правление, т. е. претензию на обособленность, высшую власть и самостоятельность на своей территории. В нем фиксировалось то качество власти, в каком князь отвечает за свои деяния непосредственно перед Богом (о Михаиле Ярославиче Тверском, «царствующем во своей земли»).³⁹

В монгольский период становится все более актуальной связь понятия царства с независимостью от Орды, с идеей подлинной или праведной власти. Праведная власть — это «мирная» или «тихая» власть: «будет тишина велья в руской земли и въсияет в дни его правда, яко же и бысть *при его царстве*» («Похвала...» Ивану Калите 1340 г.). Говорилось о «*мирном царстве*» «достославного

352
великого князя» Михаила Ярославича Тверского («Летописец княжения Тверского»).⁴⁰

Политическая конкуренция Тверского и Московского княжений в монгольский период сопровождается активным применением царского титула. Использование его в панегирических произведениях по отношению к главам того и другого княжеских домов — инструмент их легитимизации, обоснования достоинства и права на верховную власть. В «Слове похвальном» тверскому великому князю Борису Александровичу, третьему носителю великокняжеского титула в ряду тверских князей, утверждается, что он «достоин есть *царскому* и праотеческому престолу». К его качествам причисляются «премудрость и крепость» — т. е. качества, которыми наделяется Небесный владыка.

С Ивана Калиты титул «царя русского» уже прочно закрепляется за московскими великими князьями, хотя по-прежнему используется преимущественно в жанре «похвальных слов». Показательно в этом отношении название посмертного панегирика Дмитрию Донскому: «Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича, *царя русского*». Со времени победы на Куликовом поле использование царского титула становится все более и более частым, распространяясь на всех представителей великокняжеской династии (царь, царица, царица, царица). На фоне нарастающих апокалиптических настроений с утверждением взгляда на Русскую землю как святую землю в литературе московского периода термин «царь» становится общеупотребительным. С его помощью сначала риторически обосновываются идеальные функции и достоинства, которыми должен обладать носитель власти.

Однако с конца XV в. этот псевдотитул постепенно начинает обретать черты властных реалий. Сакральный компонент все более относится к личности верховного правителя, отождествляясь с московским княжеским домом. Сам титул царя срастается с титулом великокняжеским и церковным: Василий II в «Слове еже на латыню» (1461-1462) называется «царем всея Руси», в текстах встречаются обращения «великий царь».

В домонгольской или в домосковской Руси концепцию власти в идеале (идеал царства) можно

свести к христианской идее тленного царя, обладающего властью по воле нетленного царя — Бога. Древнерусская «Пчела» (список XIV-XV вв.), сборник для душеполезного чтения, следующим образом раскрывает природу царской власти: «Плотьскимъ соуществомъ равенъ есть всемъ человекамъ цесарь, властью же сановною подобенъ есть Богу вышнему, не имать бо на земли вышшаго себе и достойно емоу не гордети; зане тленен ес[ть], не паки гневатися, зане яко Бог есть, по образу

353

Божественноу честен есть...» Таким образом, царь — это земной носитель власти, которая божественна, и потому царь ответственен за дела своего правления перед Богом.

В московский период на фоне собирания земель и перехода через новые уровни локальности к идеологеме надлокальной, надземной власти, рефлексирующей в ракурсе Земля-Небо (царь надземен — Богоподобен) утверждается идея харизмы власти, образ царя как носителя божественной ургии. В результате погружения христианской идеи царства в стихию народного восприятия формируется новая идея власти большого общества как идея царства. Для крестьянина царь (как и любой носитель власти) — глава небесной общины. Крестьянское сознание, не знающее иной власти, кроме отеческой, помещает любого носителя внелокальной власти в область надземного, иного — царственного, расположенного не на горизонтальной, а на вертикальной ценностной шкале. Нахождение его вне мира (общины) это всегда нахождение над миром. Царь тем выше, чем дальше от реальной общины он находится.

Таким образом при формировании большого общества рождалась новая концепция власти, весьма расплывчатая, вбирающая в себя идеалы крестьянской небесной общины и городской — Царства (Града) Божия с верховным владыкой во главе, где ценности большого общества усваивались через придание новым реалиям дополнительного сакрального статуса. В воплощении этого понимания власти в московский период русской истории мы видим постоянное колебание между идеалом *земского царя* — народного избранника и народного отца, царя-патрона, заботливо опекающего свой народ и ответственного перед ним, и идеалом *царя надземного*, пребывающего в высших сферах, царя-владыки, царя-священника или даже царя-бога, властвующего высшим промыслом и божьим наитием, неподотчетного никому, кроме Бога. Оба эти идеала: *царь-человек* или земский царь (царь-отец или крестный, «царь от нищеты», земной царь, народный царь) и *царь-бог* (помазанник Божий, царь-священник, царь-патриарх, святой царь) оказались включены в идео-логему Московского царства, народные корни которой несомненны.

Начиная с Василия I Темного все русские государи более или менее последовательно именуются «царями» (подобно византийскому императору), но смысл, вкладываемый в царский титул на Руси, уже иной. Особая сакральная функция царя была предопределена необычной значимостью переживаемого исторического момента. Весь мир в ту пору находился в наряженном ожидании 7000 года от Сотворения мира, т. е. 1492 г. от Р.Х. - очередной возможной даты конца света.

Никоновская летопись обращается к царю: «Тебе же царю сущу человеку мертвену и тленну, но

яко

354

власть имущу обладателю честь воздаемъ и покланяемъ, понеже вручено ти есть царствие от Бога и слава мира сего скоро погибающего».⁴¹ Тленность царя уже не мешает видеть в нем носителя мессианской идеи.

Этап политического возвышения Москвы совпал с трагическими событиями, происходившими в Византийской империи. Еще в 1439 г. Византия перед лицом надвигающейся угрозы со стороны турок-османов в надежде на помощь западных христиан подписывает на Флорентийском соборе акт об унии Восточной и Западной церквей. Отказываясь от самостоятельности Восточной церкви и священных догм православия, она соглашается с католическими догматами и главенством папы римского. Стороной, не признавшей Флорентийскую унию, стали посланцы Русской церкви.

Единственным представителем русских, подписавшим унию, был митрополит Исидор — грек по национальности. Но на первом же Соборе русской церкви, собранном по инициативе Василия II вскоре после Флорентийского собора, Исидор был низложен и заклеен как «латынский ересный прелестник». Русская православная церковь провозгласила на Соборе свою независимость и переход к самоуправлению. Это произошло в 1448 г. Первым главой русской автокефальной церкви был избран митрополит Иона.⁴²

Тем временем, пойдя на уступки Риму, Византия так и не дождалась помощи от своих западных единоверцев. В 1453 г. турки нанесли решающий удар, Константинополь пал, великая греческая империя царя Константина перестала существовать. Сбывался апокалиптический сценарий

«Откровения» Мефодия Патарского о падении Византии как предвестии конца света. На Руси гибель Византии была воспринята как кара за религиозное отступничество и переход под власть Рима. Русь оставалась единственным оплотом православия и впервые осознала себя защитницей всей православной церкви, блюстителем чистоты истинной веры. Вселенская святость, окончательно покинув великую империю, переместилась на Русь. Новая роль требовала своего идеологического обоснования. Сознывая себя преемником великой державы Константина, московское государство поспешило закрепить эту преемственность символически и династически. Иван III Васильевич вступает в брак с племянницей последнего византийского императора Софьей Па-леолог и перенимает византийский герб и прочие атрибуты имперской власти. Тем временем приближался роковой 1492 г. Исторические события, развиваясь с суровой предопределенностью, казалось, иллюстрировали сюжеты предсказаний о конце света. Напряженность отношений с Ордой, раскалываемой междоусобными противоре-

355

чиями, нарастала. Наступивший период равновесия между усиливающейся Московской державой и ослабляемой с каждым днем властью татар требовал своего разрешения. Долгое время стремление московских правителей к независимости сдерживало их отношение к хану как законному царю. Однако длительная полоса смут в Орде и приход к власти ханских темников и нойонов постепенно разрушала ореол царственности ордынских правителей. Свою роль сыграло и принятие в Орде мусульманства в качестве государственной религии. Иона, архиепископ Новгородский (ум. 1470 г.), в послании Ивану III уже открыто пишет об ожидании скорого избавления от «мучительства ордынских царей».

В правление Ивана III (1462-1505) произошел переворот в русском общественном сознании. Русские постепенно избавлялись от «комплекса царя», заставлявшего их сомневаться в правомерности сопротивления хану.

Крупный поход хана Большой Орды Ахмата в 1472 г. закончился безуспешно: натолкнувшись на мощные силы русских, татары предпочли уйти без сражения. Восемь лет понадобилось Ахмату для того, чтобы подготовить новый поход. Тем временем продолжала нарастать уверенность русских в своих силах. В летописях этих лет даже ставилась под сомнение законность династии Чингизидов — явление, немыслимое еще в начале XV в.

Но, по всей видимости, комплекс «ордынского царя» был еще силен. Не случайно духовник великого князя архиепископ Вассиан призывает Ивана III выступить против хана Ахмата «не яко на царя, но яко на разбойника и хищника и богоборца», называет его «богостудным и скверным». Самого русского монарха Вассиан настойчиво именует русским царем.

Как бы то ни было, надежды на скорое освобождение от ига татар нарастали. Ожидаемое событие свершилось в 1480 г. при столь же неожиданных и благоприятных обстоятельствах, что и бескровная победа 1472 г. Силы русских уступали войскам хана Ахмата, но для победы им вновь не пришлось проливать крови. Успех был достигнут не в результате сражения, а стал итогом длительного «стояния» на реке Угре, явившись результатом забавной коллизии, когда, испугавшись ночной паники в стане русских, татары, ошибочно принявшие ее за начавшееся наступление, в испуге обратились в бегство.⁴³

В такого рода стечении обстоятельств и достижении победы без приложения усилий был усмотрен Божий промысел. Не оставалось никаких сомнений в том, что вселенская святость «поселилась» в Москве, само провидение вело Русь к осознанию ею своего мессианского предназначения.

Неожиданность такой победы, побе-

356

ды бескровной, обратила взоры русских воинов к образу Богоматери: именно ее молением Спасу, по всеобщему убеждению, враг был отведен от Русской земли. Свидетельство Божьего промысла было неоспоримо. Возвратившись в Москву, Иван III немедленно начинает подготовку к превращению Москвы в Град Божий — город Богоматери, храм которой (новый собор на месте разобранного «за ветхостью» Успенского собора в Кремле) к этому времени был уже наполовину отстроен.

Москва — Третий Рим

Ожидание конца света непосредственно отражалось на исчислении Пасхи. Греческие и русские пасхалии завершались 1492 г., вслед за которым предполагалось, по версии Апокалипсиса, что «времени уже не будет» (Отк. 10:6). Но и эта дата миновала, не принеся с собой конца света. В 1492 г. глава русской церкви митрополит Зосима составляет новое Изложение Пасхалии, предваряющее пасхалию на восьмую тысячу лет, где он провозглашает Москву «Новым

Константинополем», а московского великого князя Ивана III называет «государем и самодержцем всея Руси, новым царем Константином новому граду Константин[ов]у — Москве и всей русской земле и иным многим землям государем».⁴⁴

Однако Константинополь был для Зосимы прежде всего новым Иерусалимом — Святым городом.⁴⁵ Завершение космического временного цикла (7 тыс. лет от сотворения мира) возвращает историю к начальному времени: «И якоже бысть в первая лета, такс и в последняя. Якоже Господь наш в Евангелии рече: „И будут перь-вии последний и последние пръвии"» (Мф. 19:30, 20:16; Мк. 10:31; Лк. 13:30). Эпохой начал для христианства было евангельское время, время Христа и апостолов. Тогда, в начале христианской эпохи, апостолы Христа объединились в Иерусалиме во имя создания христианской церкви.

Все последующие события всемирной истории — это повторение евангельской истории в отдельных империях. Таковыми являются Византия — империя Константина с Константинополем — «новым Иерусалимом» и Святая Русь с Москвой — «вторым Константинополем». «И ныне же в последняя сия лета, якоже и в первая, прослави Бог... иже в православии просиявшего благоверного и христолюбиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина, новому граду Константину — Москве».⁴⁶

357

Однако роль обычного светского владыки при святом граде-церкви не удовлетворяла московского великого князя. Видимо, сподвижников Ивана III из итальянского круга Софьи Палеолог возмутило отсутствие Римской империи в списке великих христианских империй. Уже в переработке «Изложения пасхалии», созданной в 1495 г. в кругу игумена Троице-Сергиева монастыря Симона Грека Москва именуется «Третим Римом». В том же году Симон становится митрополитом вместо Зосимы.⁴⁷

Чин поставления в митрополиты Симона разительно напоминает поставление патриарха в Константинополе. «Чин поставления Симона в митрополиты, при котором великий князь вручал поставляемому пастьерский жезл, как бы закреплял за великим князем канонические права византийского императора и прежде всего права инвеституры».⁴⁸ Иерусалим и Рим обозначают, таким образом, две разные перспективы — сакральную и земную, божественную и человеческую, которые соответствуют двум пониманиям царства: как Царства Божиего и как государства земного (христианской империи).

Одновременно московский великий князь уподоблялся в обряде венчания на царство византийскому «царю», заявлял о себе как о преемнике византийского императора. Чин поставления в митрополиты в сущности предвосхищает официальное принятие царского титула. При Симоне составляется новый чин поставления на великое княжение (интронизации), сходное с венчанием на царство в Константинополе. Среди атрибутов — венец (шапка) и оплечья (бармы), якобы византийского происхождения. 4 февраля 1498 г. был поставлен и венчан великокняжеской шапкой, известной в дальнейшем как шапка Мономаха, Дмитрий Иванович — внук Ивана III (сын Ивана Молодого и Елены Волошанки). Этот обряд становится образцом для последующих царских венчаний, в дальнейшем он, естественно, усложнялся и насыщался царскими атрибутами. Бармы, которые возлагались на Дмитрия, и шапка, которой он венчался, уже в начале XVI в. начинают называться Мономаховыми. А вскоре появляется трактат о происхождении этих регалий «Послание Спиридона-Саввы» (возможно, в связи с замыслом венчания на царство Василия III), на основе которого создается «Сказание о князьях Владимирских». Венец (шапка) и ожерелье (бармы), согласно версии сказания, переданы киевскому князю Владимиру Мономаху византийским императором Константином «да нарицается отселе боговенчанный царь», «царь Великия Росиа».⁴⁹

Тогда же окружение вновь назначенного архиепископа Великого Новгорода Геннадия (Гонзова) обращает внимание нового

358

пастьры на известный в Новгороде с полстолетия текст «Повести о Новгородском белом клобуке». Видимо тогда же по инициативе Геннадия была составлена его новая редакция в виде послания на Русь праведного латинянина с элементами популярного жанра пророчества. «По велению света, сошедшего с небес и божьего гласа... был вразумляем я <...>, что наступит в Риме отпадение от веры. <...> И в этом царствующем ныне граде Константина через какое-то время станут господствовать мусульмане за умножение грехов человеческих. <...> Ибо древний Рим отпал от христианской веры по гордости и своевольству, в новом же Риме — в Константинограде, притеснением мусульманским христианская вера погибнет также. И только в Третьем Риме, то

есть на Русской земле, благодать Святого Духа воссияет. Так знай же <...> что все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве русском на благо всего православия. <...> И так же как от Рима благодать и слава и честь были отняты, так и от царствующего града благодать Святого Духа изымется в годы мусульманского плена и все святыни будут переданы богом великой Русской земле. Царя же русского возвеличит господь над всеми народами, и под власть его подпадут многие из царей иноплемennых. Патриарший чин также будет передан Русской земле в свое время из этого царствующего града. И прозовется страна та озаренною светом Россией».⁵⁰

Несмотря на то что Повесть не была признана официальной церковью, а на соборе 1667 г. была объявлена «лживой», ее текст получил широкое распространение и хождение в старообрядческой письменности.

«Изложение Пасхалии» и ее переработка вызвали активизацию работы религиозной мысли в направлении судеб будущего русского государства. Среди плодов этой работы было «Послание о пла-нитях и зодях...» великому князю московскому старца Елизарова монастыря Филофея. Здесь мы встречаем первое развернутое изложение концепции «Москва — Третий Рим»: «Да веси, христо-любче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в ко-нець и снидошеся во едино царство нашего государя, по пророчь-ским книгам, то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти...» Послание Филофея стало знаменитым благодаря его включению в 1541-42 гг. в Великие Четьи Минеи митрополита Макария и получению таким образом официального статуса.

Концепция «Москва — Третий Рим» изначально носила эсхатологический характер. Тема спасения преобладала и подчеркивалась Филофеем и в других его сочинениях, например, в «Послании о крестном знамении». Московская империя здесь названа уже

359

«поднебесной» и ковчегом Ноя, а московский правитель — царем-спасителем: «едина ныне святаа съборнаа апостолскаа церковь въсточнаа паче солнца и всей поднебесней светится и един православный великий руский царь в всей поднебесней якоже Нои в ковчезе спасенный от потопа». Слова первого послания Филофея будут почти дословно воспроизведены через сто с лишним лет Константинопольским патриархом Иеремией. Провозглашая вселенский характер Русской православной церкви, Иеремия в 1589 г. особой грамотой учреждал патриаршество на Руси со следующей формулировкой: «Понеже убо ветхий Рим падеся Аполинариевой ересью, Вторый же Рим, иже есть Константинополь, Агарянскими внуци от безбожных турок обладаем. Твое же, о благочестивый Царю, великое Росийское царствие, Третий Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствия в твое едино собравшеся, и ты един под небесем христианский Царь именуешися во всей Вселенной во всех хрис-тианех».⁵¹

Таким образом, Московское царство окончательно обрело свою идеологию, символику и атрибутику. Первое венчание на царство Ивана IV в 1547 г. закреплялось священным обрядом, превратившим царский титул в официальный атрибут русского монарха.

Но значение царского титула на Руси отличалось от царского достоинства византийских императоров. Отношения между священством и царством в Византии определялись теорией симфонических отношений между светской и духовной властью. В византийской традиции сакральность власти раскрывается через ее причастность к церковной иерархии. На Руси власть господствует вне иерархии, она надземна, она над всякой иерархией, в том числе и церковной. Царский титул в России восходит не к имперской, а к религиозной традиции. В России это едва ли не имя собственное, как одно из божественных имен. Показательно написание титула царя с точки зрения грамматических правил, существовавших на Руси, — под титлом. Известно, что в славянской грамматике одно и то же слово может писаться под титлом и без титла в зависимости от того, означает ли оно сакральный или несакральный объект. Согласно древней традиции, слово «царь» могло писаться под титлом только в том случае, когда имеется в виду Бог — Царь небесный. Но в московский период использование титла сначала распространяется на благочестивых царей, а затем постепенно становится нормой царской титулатуры.⁵²

Столь же показательно и использование метафоры «праведное солнце» при обращении к царю: в церковной литературе такое

360

обращение было принято по отношению к Христу. Однако в московский период это обращение распространяется уже на личность царя. По сообщению иностранца, посетившего русскую столицу, москвичи при въезде царя все падали ниц с пожеланием ему здравия и называя его

«праведное солнце».⁵³

Обращение «праведное солнце» применительно к персоне московского царя встречается и в летописных текстах (Баркулабов-ская летопись), и в литературных сочинениях. Есть сведения о таком обращении к царю Алексею Михайловичу Симеона Полоцкого. Известно и специальное сочинение против именованья царя «праведным солнцем».

Наряду с этим со временем в норму входит использование сакральной символики на царских изображениях в портретной и фресковой живописи. Таким образом, изображения царей уподобляются изображениям святых.

Показательна в этом отношении эволюция семантики московского герба, создание которого приходится на этап феодальной войны середины XV в. Первым его использовал Юрий Дмитриевич, вторично захвативший власть в Москве. Он начал чеканить монету с изображением своего патронального святого Георгия Победоносца, поражающего копьём змея. Однако вскоре изображение святого, закрепившееся в московской символике, начинает отождествляться с царем-копейщиком, царем, карающим измену, или царем святителем, царем последних времен. Есть все основания видеть на царских печатях изображение царя, вооруженного не копьём, а скипетром или жезлом.⁵⁴ Именно царя видели современники изображенным на государственной печати в XVI в. И только к концу XVI столетия жезл трансформируется в копьё, а вскоре копейщику был возвращен статус христианского святого, что и было официально подтверждено в правление Петра I. Однако показательна сама амбивалентность образа царя и святого.

Надземное положение царя, ритуально проецирующее на личность человека-царя образы сакральной топики, провоцировало повышение эмоционального напряжения при восприятии его образа. Сакральный статус русского государя, настойчиво внушаемый ритуальными средствами, вызывал в населении молитвенный восторг и экстатическое умиление.

Но это же напряжение зачастую оказывало царю дурную услугу. Сакральный статус царской власти не допускал в массовом сознании права монарха на ошибку, и в случае народных бедствий (голода, эпидемий, природных или социальных катаклизмов) превращал персону самого царя в объект постоянной рефлексии по поводу его соответствия своему надземному положению.

Именно

361

эта исключительность русского монарха, его положение вне земной иерархии, вне общества, в том числе и вне священства, позволяла в отдельных случаях задаваться вопросом о характере его власти: в качестве сакрального (внеземного) объекта он мог соотноситься как с божественным (небесным), так и дьявольским (подземным) сакрумом. Противопоставление праведного и неправедного царя легко превращалось в противопоставление подлинного и ложного царя.

Подлинный, истинный царь допущен к власти Богом. Ложный царь имеет власть от дьявола.

Ощутимо влияние эмоционально-экстатического напряжения в связи с темой русского самозванчества. В случае возникновения малейших сомнений в праведности царя появлялись не только многочисленные критики власти, но и претенденты на нее — самозванцы. Подвергая сомнению небесный статус царя (т. е. опуская его с небесного уровня сакральности на подземный), самозванцы принимали на себя образ подлинного «народного царя». Эта подмена легко совершалась при помощи использования второй версии царства, оперирующей образом царя — народного заступника и избранника, земского царя, «царя от нищеты».

Сами русские монархи разрываются между двумя этими образами власти-царства: власти народной-земской и власти надземной-божественной.

Иван Грозный инициирует земские соборы, проводит усилиями Избранной Рады реформы, объявляемые некоторыми историками самыми демократическими реформами своего времени.⁵⁵ И он же заявляет о своем праве не только судить и миловать, но и лично карать (убивать) людей: в опричный период он — помазанник Божий — проводит в жизнь идею царя-Бога, вершителя Страшного суда, а свою опричнину выстраивает по образу «иног царства», представлявшегося народу тем более страшным, что сакральность власти оказалась полностью отождествлена с образом карающего ветхозаветного Бога.⁵⁶ Идеология Ивана Грозного полностью вытекает из мифологемы Иоанна — последнего царя и царя-Бога. Его патрональным святым был Иоанн Предтеча, и сам Грозный в русле концепции царя-Бога ведет себя как царь-«предтеча» Бога Страшного суда, призванный навести на земле порядок и покарать изменников, т. е. понимает свое царство как «предтечу» Страшного суда, как страстную субботу (время мук Спасителя на кресте) для народа-богоносца.

Романовы гордились тем, что первый представитель династии Михаил Федорович был избран

народом на царство (на земском соборе) и, одновременно, помазан на царство Богом (венчан). В своем правлении Михаил, будучи сыном патриарха Филарета, лично

362

воплощал идею единства священства и царства. Тот же образ власти пытался сохранить и Алексей Михайлович, который, продолжая заигрывание с землей, перешел к борьбе против теократических поползновений Никона, решительно подчинив церковь государству. И, наконец, Петр I, попросту упразднивший патриаршество на Руси, превративший церковь в чиновное ведомство при государстве. Вознесение власти на высоту Небесного Бога оказалось условием становления абсолютизма и предпосылкой к полной десакрализации власти, ее секуляризации, т. е. превращения в светскую власть.

Культ земли в культуре барокко

Возникновением нового статуса власти и связанной с ним системы административного и политического устройства общество было обязано усвоению властной традицией нового отношения к земле и уже отмеченному существованию особого земельного режима. Представители властного аппарата твердо понимали земельную основу существующего политического режима, содержащуюся в нем не только материальную, но и идеологическую составляющую. Вместе с тем, именно в московский период земля перестает быть исключительно объектом сакрума. В новых условиях она все чаще рассматривается как средство социального упорядочения и рационализации. Исчезает представление о неисчерпаемости земного плодородия. Сама земля в определенных случаях рассматривается как нуждающаяся в совершенствовании, восполнении затрачиваемых ею сил и качеств. И здесь на помощь земле приходит человек. В московский период впервые широко внедряются в традицию такие элементы агрикультуры, как унавоживание почв (что для черноземной полосы было нехарактерно вплоть до конца XIX в.), осушение болотистых земель и использование торфяников под огороды и торфяных отложений для обогащения почв. В отдельных случаях можно говорить о первых опытах использования плодосменной системы и даже многопольного севооборота, хотя эти новшества, известные лишь в пригородных зонах, будут распространяться шире лишь с конца XVIII в. и не затронут широкую массу крестьянского населения.

При необходимости власть умело использовала в политических целях лозунги земли, земства, соборности, царства и т. п., составлявшие предмет народного сакрума. В разные и, особенно, нелегкие для страны времена власть прибегала к созыву земских и церковных соборов. Все важнейшие правовые кодексы XVI-XVII вв.

363

принимались на соборах с участием земских представителей. Соборы «всей земли» утверждали в стране мир и порядок после периодов социальных смут и неурядиц. На одном из таких соборов, как мы уже говорили чуть выше, был избран на царство представитель новой династии Михаил Федорович Романов, а на другом, в 1649 г., принято Соборное Уложение.

Однако в некоторых случаях та же власть не могла лишиться себя возможности поглумиться над народной верой в святость земли и поземельных отношений. В условиях социальной рационализации и обмирщения культуры, переживаемых русским обществом в XVI-XVII вв., в условиях складывающейся традиции барокко культурный дуализм, заключающийся в социально-культурном отличии носителей властной и народной традиций, превращался для господствующего класса в средство распознавания врага и в орудие борьбы с инакомыслием. Семантика «оскверненной земли», нуждающейся в очищении с помощью метлы (выметание измены), использовалась в опричной политике Ивана Грозного. Характерно и само разделение территории страны на «опричнину» и «земщину». Сакральный статус опричнины (земного неба) подчеркивался монашеским одеянием царских слуг-опричников, организованных по принципу монашеского братства, и самого царя.⁵⁷

В эпоху раскола идеологи никонианских реформ как никто другой понимали то значение, какое играл культ земли в системе раскольниковского вероучения. Борьба против староверия и его вождя — «расколочальника» Аввакума — неминуемо сопровождалась осквернением традиционных ценностей, на которые он и его сподвижники опирались.

Аввакума, арестованного, подвергнутого вырыванию языка и заточенного в Пустозерске, власти содержали в земляной тюрьме-яме, подобно животному (именно так содержали на Руси животных в зверинцах). Один из царских корреспондентов сообщал по поводу Аввакума, что тот помещен «внизу», «...в вышеозначенном юдоле, земляныя своя тюрьмы...». Комментируя это послание, А.И. Панченко замечает: «Если царь жил „в Верху" („Верхом" в живой и в канцелярской речи

называли дворец, так как царские покои располагались в верхнем этаже), то мятежный протопоп жил „внизу“, в яме, прикрытой срубом».⁵⁸

Его держали именно в земле, культ которой им декларировался («перед землей все равны», и царь — не выше монаха). И сам Аввакум понимает кощунственно-издевательский характер своего мучительного заточения как символического причащения нижнему миру животного состояния и преисподней: «Запечатлен в живом аде плотно гораздо; ни очию возвести на небо возможно, едина

364

скважня, сирень окошко. В него пищу подают, что собаке; в него же и ветхая измещем; тут же и отдыхаем. Сперва зело тяжко от дыму было: иногда на земле валялся, удушиться, насилу отдохнешь. А на полу том воды по колени, — все беда...»⁵⁹

К осквернительской символике можно отнести и лишение Аввакума одежды («а сежу наг, нет на мне ни рубашки, лише крест с гойтаном: нельзя мне в грязи той сидя, носить одежды»). Символичным является и лишение Аввакума и других пустозерских заточенцев языка. Лишения языка означало невозможность для них продолжения своей проповеднической деятельности: это был ответ на апостольские претензии Аввакума и указании его места — в земле, подобно змее, лишенной жала.

Слепая приверженность традиционалистским ценностям превращается в эпоху барокко в объект кощунственных издевательств и символического принижения. Такого рода характер будет носить и вся деятельность Петра I. Его преобразования, сопровождавшиеся демонстративно-показным осквернением традиции и кощунственной символикой (чего стоило только знаменитое петровское брадобритие), выглядели как открытый вызов традиционным устоям общественной нравственности.

Отказ от традиционных ценностей, связанных с культом земли, привел Петра к идее строительства города «на болоте», на воде, т. е. города «без земли». Отказ от земли должен был означать для Петра отказ от законосообразностей традиционной циклики. Мечтая ускорить развитие общества, он пытался избавить его от хронометрических закономерностей природно-циклического хода времени, заменить цикл природный циклом торгово-производственным и властно декларируемым. «Город на воде» должен был явить всему миру новую Россию, Россию без земли. Все ресурсы и богатства большого общества сводились реформами преобразователя в одну точку прорыва — в строительство нового каменного города.

И тем не менее, культ земли продолжал господствовать в религиозном сознании Руси. Решающую роль он сыграл и в оформившемся типе русской религиозности, приобретшим официальный статус благодаря деятельности Иосифа Волоцкого. В утвердившейся православной традиции Г.П. Федотов, например, видел осуществленное иосифлянство, которое представлялось ему в трактовке Ф. Степуна «лишенным всякой мистики и углубленного догматического сознания, полуязыческим обрядоверием: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир, куличей. Диетика питания становится в иосифлянстве в центре религиозной жизни». Однако, отмечает Степун, «при всей своей грубости и примитивности московский ритуализм был все же морально эффективен. <...> В своем обряде,

365

как еврей в Законе, москвич-иосифлянин находил опору для жертвенного подвига, обряд служил для него конденсацией моральных энергий, но благодаря своей свинцовой тяжести он принимал уже антихристианские черты: „Москва слезам не верит“, „Неверных жен зарывают в землю“, „Фальшивомонетчикам заливают горло свинцом“».⁶⁰

Таким образом, установившийся в стране политический режим завершил оформление в России социальных структур аграрного общества. Перемещение цивилизации на новые пространства вследствие крестьянской колонизации и, вместе с тем, перемещение центра цивилизации на север, изменения, происшедшие в характере городского строительства, а также в политической организации общества, — все это предопределило формирование в России особого типа аграрного уклада. Его основной характеристикой становится культурный дуализм, обозначенный уже современниками термином «раскол». Нужды нарастающей государственной машины, открытость северо-восточных границ, постоянная угроза набегов, исходящая с юга и востока (от мелких государств-наследников Золотой Орды и вассала Османской турецкой империи Крымского ханства), в целом крайне неблагоприятные условия военно-политического окружения, а также потребности управления огромными территориями предопределили необходимость внедрения мобилизационного типа социально-экономического уклада, основанного на вотчинно-поместной системе землевладения. Эта система превращалась не только в основу существования служилого сословия, но также обеспечивала механизм власти господствующего класса над землей. Она гарантировала стабильный поток налоговых поступлений в государственную казну, но также

обеспечивала спокойствие и правопорядок в стране.

Итак, на пересечении традиционных ценностей, аккумулированных вокруг культа земли, и ценностей нарождающегося исторического сознания (идея царства уже вмещала в себя рациональное представление о власти как носителе прогресса) в эпоху Московского царства возникает новая система общественной и политической организации общества.

В основе новых отношений — сакрализованные принципы: Власть и Земля, Царь и Народ, — два крайних полюса, источники того мощного потенциала, который приводит в движение огромное государственное тело Российского государства в эпоху Петербургской империи. Основанной на этих принципах новой социальной системе, по замечанию В.О. Ключевского, русское общество обязано

366

возникновением того «сложного и во многих отношениях величественного государственного порядка, установившегося на огромном пространстве московской Руси, того порядка, который только и сделал возможными смелые внешние и внутренние предприятия Петра, дал необходимые для того средства, людей и самые идеи: даже идеи Петра, по крайней мере основные, наиболее плодотворные его идеи выросли из московского государственного порядка и достались Петру по наследству от предшественников вместе с выдержанным, удивительно дисциплинированным политически обществом, руками и средствами которого пользовался преобразователь».⁶¹

РОССИЯ КАК АГРАРНОЕ ОБЩЕСТВО:

утопия и рациональность

Часть II

ГЛАВА 8

ВЛАСТЬ И ЗЕМЛЯ: земельный вопрос в России

А по прямому разсуждению надлежит всем жилым землям и пустошам учинить межи недвижимыя, буде с кем не разделила ни река, ни ручей, ни иная какая недвижимая признака, то присмотреть какую ни есть недвижимую признаку кося б нарушить нельзя было. А буде нет таковыя признаки, то и на чистом месте мочно сделать недвижимая признака, ибо выкопать яма глубокая аршина в три или в четыре и шириною такожде, и навозить ее полну камня болшаго и накласть бугром...

И аще тако вся российская земля размежуется, то упокоятся все земельные съсоры, нельзя будет ни сажени чужой земли кому присвоить, но всякой будет, аще убог, и аще кто и ябедовать и нахалевать, а будет своим владеть...

И.Т. Посошков. Книга о скудости и богатстве'

И порядки, и законы, и нравственность, и даже самый ум наций, и все, наконец, всякое правильное отправление национального организма организуется лишь тогда, когда в стране утвердится прочное землевладение. То же самое можно сказать и о характере землевладения: будь характер аристократический, будь демократический, но каков характер землевладения, таков и весь характер нации.

Ф.М. Достоевский²

Представление о земельной собственности как правовой категории — результат длительного процесса исторического развития общества. Сознанию собственности предшествовало сознание владения как властвования в его особом понимании. Землей нельзя владеть, но, вступив с землей в мистический союз, можно овладеть ее производящими силами в обмен на собственные. Само распоряжение землей (жребием, долей), установление с ней связи рассматривается как причащение (от «часть») жизни земли, разделение ее судьбы, круговой обмен с ней жизненными энергиями. Но это также участие (от «часть») в общей доле всего коллектива, связанного с землей теми же узами. Представление о собственности в современном понимании — как праве владения и распоряжения —

370

в традиционном обществе распространяется исключительно на продукты, произведенные самим человеком: изготовленные человеком орудия труда, одежду, выращенный урожай. Но мог ли земледелец относиться к земле, которой он служил всем своим существованием и называл матерью, как к имуществу?

Отношения между крестьянином и землей это отношения кругового обмена силами, в которых человек воспринимает себя землей, а к земле относится как к антропоморфному существу, обладающему всеми качествами материнства. Материнство как старшинство подразумевает власть земли над земледельцем, и на протяжении веков мы можем наблюдать различные проявления этой власти над человеком в хозяйстве, в быту, в культуре в самом широком смысле. Засухи и неурожай воспринимаются как наказание свыше, посылаемое человеку через землю. В

космической иерархии Земля служит воплощением (и олицетворением) мира человека, выступая посредником между ним и Богом.

Однако и человек своей деятельностью предъявляет земле определенные требования, возлагает на нее определенные обязательства, которые та выполняет. Он пашет землю, удобряет ее, сеет, вкладывает в нее свой труд и считает себя вправе рассчитывать на отдачу земли. Отношения кругового обмена подразумевают чередующиеся состояния власти-зависимости, власти-защиты, власти-покровительства и т. п.

Если в эпоху архаики, в том числе на первых этапах государственного развития, и можно говорить о собственности, то только как особой форме властвования.

Сила и Власть

О власти, имеющей своим источником физическую силу, мы говорили в первой части книги. Во Вселенной, которую человек ощущает как насыщенный жизнью живой организм, само существование воспринимается как непрерывный обмен жизненными силами, подпитывание чужими жизненными энергиями. Овладение внешними силами дает умножение собственных. Обладание силой, превышающей средние человеческие способности, означает связь героя с высшими силами, с энергиями иного мира, является показателем способности властвования. Под властью при этом понимается выполнение медиальной функции между «этим» и «иными» мирами.

Эпические герои обладают гипертрофированной силой, а некоторые из них, такие, как, например, Святогор, становятся олице-

371

творением безличной силы священных гор (титанической, подземной, энергии космогонических первостихий, вулканически прорывающихся в упорядоченный природный мир), силы как таковой. Могущество космического хаоса, воплощенное в чудо-богатыре, бессмысленно во Вселенной, раскрывшейся бытию. Земля с трудом носит его, и, не найдя применения своей мощи, Святогор умирает, превратившись в каменную гору. Но авторитет такой Силы неоспорим и обозначается через стремление прикоснуться к ней (мотив передачи силы Святогора Илье Муромцу). Сила Ильи Муромца — принципиально иного характера, она имеет своим источником живую землю, что и обозначается вторым именем героя, указывающим на его место рождения. Но, несмотря на различные источники и масштабы, силы обоих богатырей связаны: по одной версии, Илья уклоняется от встречи со Святогором, по другой же, он все-таки перенимает от богатыря-горы часть его силы.

Традиция не ценит личности, но, признавая исключительность силы, обозначает индивидуальную исключительность. Человек, наделенный выдающейся мощью, превышающей среднечеловеческие возможности, считается предметом особого расположения богов и земли. Он — авторитет, постоянный объект не только повышенного внимания и восхищения, но и поклонения. Как через части одного животного человек получает силу всего рода животных (родового тотема), так и через природную исключительность физической силы человек наделяется силами всех людей. Физическая энергия становится социальной категорией властвования.

Власть раскрывается через силу, которая обладает активным волевым началом, проявляя так свое могущество. Сильный человек — Богом любимый, так же, как и богатый. Индивидуальная мощь — это Божий дар, наивысшая концентрация природных сил. Потому она и священна, что дана Богом (богами), и властна, ибо только через власть сила демонстрирует свою легитимность. Власть над предметом (который можно сломать, сокрушить, поднять) и над человеком (которому можно причинить боль, одержать над ним победу, одолеть) демонстрируется через силу, которая всегда показательна, инициативна (лат. *initiatio*), т. е. проявляет себя. Человек, наделенный силой, потенциально стремится к власти или уже приближен к ней: русские богатыри собираются на пиры князя Владимира, набирающего «дружинушки хоробрыя». Власть притягивает к себе наиболее сильных, и от нее сила расходится по земле русской.

Однако сакральность власти проявляется не только через способность произвести разрушение или причинить боль, но и установить порядок, стать посредником в конфликте, совершить суд по

372

справедливости, разделить общую судьбу (понятие «одолеть» этимологически означает «вхождение в долю», признание общности). Власть не только возвышает человека над людьми, но и наделяет его идеальными качествами вершителя добра и справедливости, законности. Она изначально сопряжена с чувством ответственности перед теми, кто доверил авторитету власть над собой. Обладание властью делает человека вершителем воли неба, представителем высших сил, ставит его медиумом между миром Богов и миром людей. Медиальная функция власти делает ее

нормотворческой и законодательной. В этом качестве власть почитается как священная.

«Власть священная»

Чувство святости, как отмечал М. Элиаде, берет свое начало «в идее „живого Бога". Это не Бог философов и не Бог Эразма, это не какая-то идея, абстрактное понятие, моральная аллегория, это страшная мощь — проявляющаяся в Божьем гневе. Пробуждение чувства святости начинается с выделения какого-либо объекта как Божественного, в котором проявляется какой-либо аспект Божественной силы. За этим следует наделение этого объекта качествами священного»³. Как в окружающей действительности человек стремился обнаружить различные проявления священного, так и в окружающих людях или группах людей он должен был замечать признаки божественной данности.

Проявление священного связано с осмыслением Божественности объекта как совершенно отличного, иного по отношению к обыденному миру и естественной реальности. В нем — наивысшая концентрация небесных и земных сил, ургийного и тонического начала, источник чистой энергии Творения. Это то, что восходит к эпохе Начал, стоящей у истоков бытия. В Начале все едино: Бог и одухотворенная материя. Там, во времени Начал, люди и боги выступали как соратники, носители одной Идеи, обладатели одной Силы, творцы одной Реальности.

Верховенство богов над людьми определялась ощущением отеческой природы их власти. Прикосновение к богам наделило первых людей, Предков, мистической силой. Мифологическое воспоминание о божественной силе Предка-основателя служит основанием восприятия всякой власти как силы. Древние мифы исходят из того, что Первопредки, создавшие цивилизацию и всему научившие людей, ушли из Мира на время, обещая вернуться. С ожиданием их возвращения психологически связано ожидание Праведной власти, Власти от Бога, Первосвя-щенной и Отеческой.

373

Пребывая в небесном мире богов, Предки находятся в ожидании того времени, когда им можно будет вернуться в мир своих потомков, как когда-то они явились во имя научения их «всему». Без нового вторжения божественных Предков немисливо обновление мира, его очищение и освящение. От них ожидается воздаяние за верность их заветам и расправа над осквернителями и нарушителями этих заветов. Архетип Власти: Бог-Отец, Святой-Предок — делает доступным ее понимание как иного в этом мире.

Речь идет не просто об ином, а о совершенно ином — ином-священном, царственном, в котором обнаруживает свое проявление Божественная сила и Божественный свет. Восприятие иного-священного вызывает чувство благоговейного ужаса и совершенного преклонения, сопровождается ощущением собственной ничтожности, тварности и, в то же время, стремлением причаститься его праведности и могуществу. Это власть в ее чистом проявлении, смысл которой проявляет себя в облике государственной, т. е. организующей, силы и воспринимается в качестве высшего смысла, который не поддается рациональной критике. И уже в силу своей высшей санкции идея власти вызывает реакцию абсолютной покорности и подчинения. Не той покорности, которая сопровождается осмыслением личной выгоды или даже чувством защищенности, а той, согласно которой в «Братьях Карамазовых» слуга Федора Павловича Григорий, подобно сотням и тысячам реально существовавших слуг и дворовых, остается служить своему господину и после отмены крепостного права.

Смысл властной рациональности недоступен обывателю. Он гораздо чаще сталкивается с силой власти и воспринимает держателя власти как реального носителя силы. Космогоническая природа власти (стихийность, буйность) священна. Даже пресловутая рациональность в глазах обывателя оборачивается проявлением буйства власти. Рационализация пространства сопровождается усилением мифических его черт, рождает новую мифологию. Рациональное пространство обрастает мифами, потому что оно неестественно для традиционной рациональности, а неестественное внушает ужас и подавляет. Это иное пространство нуждается в обосновании — новая логика рождает новую мифологию. Государство как власть представляется в виде универсальных образов Священного: либо Бога-Отца — управителя Вселенной, либо Дракона, Змея, обитателя подземного мира, где скрываются силы вулканических стихий и Хаоса, выбрасывающего в мир энергии творения (космогоническое начало). Ее деяния — проявление священного, иерофания. Отсюда мифологизация носителей власти, обнаружение в их действиях проявлений эпической героики, наделение их

374

титаническими качествами, сакрализация на уровне обыденного сознания.

Высший уровень сакрализации власти связан с ее небесной символикой, низший — с подземной. Первому воплощению власти следует поклоняться, второго — избегать. Но ей нельзя противиться, можно только служить. Общественная активность, таким образом, определяется энергией власти и рассматривается исключительно как содействие или противостояние Власти (или уход от нее) в ее начинаниях, но всегда «по поводу» власти. В традиционном обществе с Властью связаны ключевые эпизоды общественного развития. Во взаимном восприятии власти обществом и общества властью, в их способности к самоотождествлению и учету интересов друг друга таятся причины как великих свершений, так и страшных потрясений. Деяния одного правителя способны ввергнуть процветающую страну в хаос, а могут стать началом расцвета и выхода из самой страшной разрухи.

«Власть облаченная»: традиция и рациональность

Возникновение власти изначально сопряжено с ее семантическим выделением, обозначением: надмирность власти делает наиболее распространенным ее символом образ Солнца. Белый, красный и золотой цвета являются атрибутами Солнца и становятся наиболее часто используемыми цветами одежд властвующего лица или убранства его помещений. Такой же смысл выделения носит и форменная одежда приближенных к власти или ее служителей (гражданских и военных). В традиционном обществе мундир всегда служит обозначению властного лица.

Золото, белый и красный камень в отличие от дерева, символизирующего землю, является обозначением и территории власти. Храм, дворец, административное здание, город — классические образцы властного пространства, организованного вертикально по сравнению с горизонтальной ориентацией крестьянского космоса. Гипертрофированная замкнутость пространства власти обозначается крепостной стеной, забором, оградой, рвом или валом и т. п. Все эти атрибуты власти воспроизводят модель священных пространств, изначально очерчиваемых символическими линиями, ограждающими родовые и коллективные святыни от проникновения злых сил.

Рождение власти непосредственно связывается с развитием жреческих культов. А ее дальнейшее развитие в рамках «большого» общества воспроизводит все стереотипы традиционного власт-

375
воования. Управление в традиционном обществе организуется очагами властных пространств, центрирующих общее социальное пространство. Свое или освоенное пространство подразумевает, что вокруг — Хаос, враждебное, отчужденное от власти пространство, требующее организации и освящения.

Сила, наделенная властью, всегда священна и нормативна. С этим связана и еще одна особенность власти, особенно ярко проявляющаяся в условиях большого общества, — ее рационализм, служащий источником постоянной угрозы традиции. Надлокальный характер власти обуславливает необходимость выработки общих надтрадиционных принципов рациональной общественной организации и единого механизма властвования. Авторитет как носитель исключительности, в осуществлении своих властных полномочий всегда стремится вырваться из пределов традиционного Космоса, маневрирует на грани традиционного и новаторского. Признавая лишь функционально-обоснованное и эффективное, во всяком случае в глазах коллектива, сознание ответственности дает авторитету право на нетрадиционность. Именно нестандартность, исключительное право выхода за рамки слепого следования традиции, но во имя интересов коллектива (в конечном итоге, во имя традиции) делает его действие авторитетным.

В этой двойственности власти: ее вырастании из традиции и неизбежности использования нетрадиционных средств — заключено основное противоречие в развитии доиндустриальных обществ. Использование властью средств нетрадиционной рациональности — всегда содержит угрозу традиции. Своей деятельностью власть расширяет поле формальной рациональности в ущерб традиционной. Ее функцией становится десакрализация мира, выход за пределы традиции, неуклонное утверждение рациональности и, уже потому, подрыв собственных традиционных оснований. Но столь же естественным является ее стремление к сохранению собственной сакральности и незыблемости. По мере восхождения по спирали цивилизационного подъема в традиционной онтологии все больше места занимают вопросы систематики и функциональности, носителем которых выступает та же власть и приближенная к ней интеллигенция. Но, с другой стороны, в служебные расписания все глубже проникает идея сакральности власти, которая вырывается за пределы как традиционных, так и рациональных ограничений, стремясь стать самодовлеющей и неограниченной, определяющей судьбы общества. Стремясь упрочить свое положение на вершине цивилизационного процесса, власть стремится встать над законами

общества и тем самым еще более нуждается в религиозном оправдании и санкционировании своих действий.

376

Ее дальнейшее развитие происходит как по линии систематизации правовых и административно-функциональных норм, так и по пути совершенствования формально-ритуального компонента культуры господствующего класса: доведение до предельной утонченности дворцового этикета, дифференциация и уточнение внешних (форменных) отличий чиновной и служилой касты, совершенствование геральдической и знаково-семантической атрибутики. Власть стремится соединить несоединимое: вернуть рациональность в лоно традиционности.

Движение власти между традиционностью и рациональностью, таким образом, составляет еще одну из линий, определяющих динамику исторической цикличности. Функциональное противоречие: власть как источник социальной рационализации и власть как блюститель социальной традиционности — превращается в еще одно противоречие, определяющее цикличность исторического процесса.

Власть и право

С переходом к земледелию сила власти отождествляется с силой земли. Медиальная природа власти делает ее посредником и проводником сил, связанных с плодородием, т. е. тех сил, которые имели наивысшее значение для земледельческого общества. Власть представляется как рождающаяся из земли, как делегированная авторитету Власть Земли. Сакральность Власти переосмысливается через сакральность сил Земли.

С категорией сакральности, собственно, и связано представление о верховном праве власти над землей (взаимообразной связи с ней). Даннические поборы с разных земель и надлокальный характер власти в условиях территориальной организации общества демонстрируют независимость правителей от власти земли в той мере, в какой ее ощущал земледелец. Творческая самостоятельность и относительная независимость власти делали ее в глазах населения представителем «горного мира». Однако властное право это еще не право собственности, хотя впоследствии именно в рамках «властного» (государственного) права впервые будет сформулировано понятие собственности на землю. Подобная эволюция будет возможна лишь при условии, что источником права здесь выступает высший авторитет.

Власть в традиционном обществе являет собой власть от Бога. Она надземна и ее связь с землей — это связь принципиально иного свойства, чем связь с землей крестьянина. Это связь ургийного небесного порядка с тоническим, земным (иератический брак), во-

377

площение идеи верховенства в космической иерархии миров. Это в буквальном смысле власть *над землей*.⁴ Ее функции, прежде всего, распорядительные. В данной трактовке земля это не только почва, недра и растительность, но и люди, проживающие на ней. В основе такой власти как верховенства лежит функция жизнеобеспечения: не только управления, но и защиты, покровительства над подвластной территорией, обеспечение порядка и благополучия («счастья земного»). Отсюда уже выводится право «кормления» представителей власти с земли. Традиционная собственность (как владение) не нуждается в регламентировании властью и законом. Но то, что превышает естественную «норму», определяемую естественным кругооборотом обмена с землей, выходит за рамки традиционных представлений о собственности и связано с социальной категорией «богатство», требует властно-правовой санкции. *Богатство* в данном случае это то, что связано с «нетрудовыми» с традиционной точки зрения доходами (не от земли): государева служба, торговля, предпринимательство. Эти виды деятельности не могут ограничиваться рамками традиционного локуса, им тесно в пределах малого сельского мира. Приобретая надлокальный характер, они становятся посредниками между властью и малыми локальными мирами. Деловая активность и предпринимательская жилка — тот же божий дар (богатство). Связь между божьей властью и богатством обозначена и этимологически, понятийно-смысловым образом.

Нажитое богатство именно потому, что оно не санкционировано традиционными представлениями о праве собственности, нуждается во внешней правовой защите и регламентации со стороны власти (свыше). Именно в этом цивилизационном поле социальность переходит из пространства традиционной культуры в пространство цивилизации. Именно в этой надтрадиционной среде формируется правовое (гражданское) сознание, представление о праве собственности как праве пользования и распоряжении, *обеспечиваемом властью*.

С категорией властвования целиком связано и феодальное право, сознание собственности как

права на землю, санкционированного властью. При этом земля, подчеркнем еще раз, рассматривается неотрывно от проживающих на ней *черных* людей. Особенность этого вида собственности заключается в принципиально различном ее понимании властвующим и подвластным. Если для первого право собственности определяется правом силы и властного доверия, то для второго (простого крестьянина), не отделяющего себя от земли, категория собственности весьма условна и применима скорее к его личности, нежели к земле. Крестьянину легче понять

378

состояние собственной зависимости от силы, нежели власть человека над землей. Он может понять власть государя, «помазанника Божьего», *над землей* и в таком значении признать право феодала как представителя верховной власти, но не как частного собственника. Для крестьянина его помещик — это господин, но не землевладелец.

История, однако, это не столько «состояния», сколько «переходы». Утверждение на Руси крепостничества это процесс, занявший несколько столетий и так и не завершившийся в идеале: более половины крестьянского населения страны вовсе не знало крепостного права. Но явление крепостничества как элемент феодального права это реальный факт. Крестьяне все же смиряются с условиями поместной власти. Более того, со временем они и сами прибегают к купле и продаже земли, ее аренде, но подобное отношение к земле — результат длительной эволюции (и, заметим, вовсе не означает забвения прежнего сыновнего к ней отношения). Грань между почвенной крестьянской традицией и властно-правовой постоянно переступается, и все же эта грань существует. Не исчезает она и после нескольких веков крепостничества в сознании владельческих крестьян.

Труд и право

Властное право — не единственный источник правоспособности. Имея своим основанием *силу* власти, традиционное сознание права находит критерий правоспособности и в крестьянском труде как применении силы по отношению к земле. Колонизационный характер низовой крестьянской традиции цивилизует демонстрацию силы в направлении освоения и присвоения диких земельных пространств. Сложность и трудоемкость процедуры отвоевывания у леса земельного участка, его расчистки, распашки и дальнейшего окультуривания является неоспоримым основанием права земледельца на *свой* надел «божьей» земли («трудового права»).

Феодальное право собственности на землю может утвердиться лишь на определенном этапе развития властных отношений и при достаточном развитии государства: в условиях доминирования властного права над традиционным «трудовым» правом. Культ земли, преломленный во властной традиции, формирует представление об исключительном праве верховной власти на земельную собственность. С делегированием (и изъятием) права собственности на землю частным держателям в аграрном обществе связан механизм осуществления реального властвования — создания очагов власти, цент-

379

рирующих пространство. Речь идет о делегировании властных прав расширяющемуся классу феодальных собственников.

Однако для крестьянина власть феодала видится как социальная (вторичная) категория, а не как право собственности на «его» божью землю, и ограничивается понятием «кормления» с земли. Только причастность поместной власти к высшему авторитету (царской власти) может оправдать в массовом сознании право на изъятие части произведенного крестьянином продукта, но даже этот авторитет не способен внушить ему представление о собственности-владении (власти человека над) землей. Только в этом контексте можно понять обращение крестьян к своему помещику: «Мы ваши, а земля наша».

Оба основания правоспособности (труд и власть) обозначают различные каналы (идущие «сверху» и «снизу») цивилизационной инициативы.

Глобальная мудрость архаического отношения к земле и социально-правовая новация сосуществуют на протяжении нескольких столетий, составляя специфическую особенность аграрного общества. Сословная обособленность предохраняет общество от конфликта двух принципиально различных мировоззренческих установок и вытекающих из них социальных позиций. Культурный дуализм развивающегося земледельческого общества, структурированного жесткими рамками сословных традиций, даже оставляет надежду на возможность мирного разрешения заложенного в нем цивилизационного конфликта. Для этого представляется достаточным проведение землеустройства и кодификации наличных прав. Социально-политическая

беспомощность крестьянства перед лицом внешнего насилия, узурпирующего право крестьян на освоенные ими земельные наделы (и распространяющего понятия собственности на священную Землю), в глазах реформаторов ассоциируется со слабостью и конечностью традиционного отношения к земле перед лицом общественных изменений и социальных реформ. Однако такая точка зрения — явное заблуждение. Государство, со временем подменившее понятие властной силы понятиями «право», «порядок», «законность», не способно перечеркнуть ежедневного крестьянского приложения своей *силы (труда)* к земле. Источник своего права на землю крестьянин по-прежнему видит в Силе, но не абстрактной физической силе, а в собственном ежедневном применении трудовых усилий к земле, ставшей для него родной, пропитанной кровью и потом его самого и многих поколений его предков. И там, где интеллигент оперирует понятием гражданской правоспособности, имеющей источник во власти, крестья-

нин оперирует категориями традиционной онтологии, находящей основание правоспособности в крестьянском труде на земле.

Таким образом, противоречие между «трудовым» и «властным» правом сохраняется. В процессе общественного развития оно может стать зоной социального конфликта, а может обозначить направление цивилизационного прорыва (капиталистической рационализации). Тогда носитель власти превращается в организатора производства, управителя сложного хозяйственного (усадебного) агрокомплекса, вовлекающего отдельных субъектов трудового хозяйственного права в процесс развития товарно-денежных отношений. Последнее, однако, нуждается во множестве дополнительных условий, формируемых длительным процессом исторического и социально-экономического развития и связано с этапом модернизации общества и усвоением буржуазных ценностей. Важнейшим среди этих ценностей является право собственности.

В заключение еще раз отметим принципиальное различие, с одной стороны, «трудового» и «властного» права, основанных на понятиях архаической онтологии (прежде всего, понятии «Силы»), и «гражданского» права как варианта развития «властного» и «трудового» права, относящегося к новейшим цивилизационным достижениям человечества, с другой

Земля и собственность

С аграрной мифологемой отношения Власти и Земли связано утверждение в традиционном обществе представления о власти как *собственнике* (в специфическом понимании) земли.

Собственность как отражение мистической связи с объектом неизбежно воспринимается в качестве одного из «облачений» власти и даже ее обязательных атрибутов.

Сама власть ассоциирует себя с земным пространством, с силой Земли в целом. Атрибут власти — не только ее наличное и демонстрируемое богатство, но и пространство Держания. В руках русского царя скипетр — символ силы и могущества, а держава — символ Вселенной-пространства, увенчанной крестом, символизирующим духовное и законотворческое начало власти, ее надзем-ность (надлокальность).

Князь — собиратель земель, расширение территории — это функция власти в аграрных обществах. Колонизационная природа земледельческой цивилизации порождает и колонизационный характер внешней политики аграрного государства. Власть — от земли; чем больше земли, тем больше власти и силы. Самодостаточность

381

локальной низовой традиции и колонизационный характер цивилизации на определенном этапе превращаются во взаимоисключающие тенденции. Пространство цивилизации расширяется, а с ним разрастается государство, но экономический потенциал общества, основанного на натуральном хозяйстве крестьянских общин, не в состоянии обеспечить материальных потребностей власти, стремящейся к контролю над новыми территориями.

В этом противоречии между локальной традицией и потребностями складывающегося большого общества заключена основная проблема развития аграрного государства. Отсюда, с одной стороны, рациональное стремление к эффективному использованию власти и ее концентрации, что требует ограничения пределов ее применения, а с другой — потребность обеспечивать колонизаторские тенденции земледельческой цивилизации и необходимость следовать культурным архетипам, привычным для населения и самой власти, т. е. заботиться о расширении территории государства.

В условиях практически постоянного наращивания государственной территории соответствие административно-правовых и организационных режимов, устанавливаемых властью, масштабам социального пространства является одним из признаков исторической цикличности

традиционного общества. Достижение оптимального соответствия власти и пространства (отмеченного наивысшей интенсивностью властных технологий, одним из инструментов которых и является право собственности) приходится на вершину цивилизационного процесса на каждом из этапов (циклов) общественного развития. Все империи в процессе своего циклического развития реализовывали именно этот двойной стереотип до периодически полного истощения своих сил, которых на определенных этапах уже не доставало для цивилизационного освоения пространства. Энергия истощалась, организация власти разрушалась, а вместе с ней рушились с таким трудом завоеванные достижения в области гражданского права. Завершался очередной цикл. Общество обращалось к традиционной архаике в надежде все «начать сначала». Таким образом, само представление о собственности отражает реалии исторического развития общества.

Наиболее крупные этапы развития русской государственности связаны с циклами мобилизации (движения) земельной собственности в рамках господствующего сословия землевладельцев. Утверждение династии Рюриковичей сопровождалось осмыслением связи с землей, которая постепенно перетекала из собственности местной родовой аристократии в руки княжеских слуг и дружинников.

382

Становление централизованного государства связано с конфискацией значительной части земель удельной знати (в том числе во вновь присоединяемых землях) и их передачей в условное держание московским служилым людям. Вместе с тем происходил процесс массовой раздачи и присвоения земель во внутренних районах страны. Но уже через поколение обозначается тенденция закрепления этих земель за наследниками держателей.

Активизация политической роли государства в правление Ивана IV имела своим следствием новый этап мобилизации господствующего класса («перебор людишек»), в том числе и прежде всего — за счет перераспределения земельной собственности. Огромное число вотчинных и поместных держаний было экспроприировано государством, а конфискованные имущества раздавались в «испомещение» новому дворянству.

Вступление на царство первых представителей династии Романовых после кровавой эпохи Смутного времени потребовало нового пополнения армии служилых чинов, требовавших «испомещения» на государевой земле. И всякий раз дворянские фамилии стремились закрепить полученные земельные имущества в наследуемое держание.

Именно на этапах циклических подъемов в рамках традиционного общества формируется особое представление об источнике собственности и связанный с этим новый тип правосознания. Для него характерно выведение гражданской правоспособности (размер прав и привилегий) непосредственно из статуса наследуемых земельных держаний. Последние, в свою очередь, находят основание и подтверждение в исторических заслугах представителей служилого рода перед государством, фиксируемых документально. Если признание заслуг предков как источник прав означает предоставление своего рода режима личных привилегий, то подтверждение этого режима наследуемыми земельными держаниями означает шаг в направлении государственно-правового признания личной независимости и гражданской правоспособности.

Механизм наследия поместий дворянскими родами обеспечивал преемственность служебного тягла, а также сохранения должного положения всего рода. Интересы большого семейного круга придавали солидарный характер дворянскому землевладению. Местнические счета и чин, связанные с денежными и поместными имуществами, обеспечивали место и роль семейных корпораций в кругу служилого сословия. В значительной мере они определяли не только имущественный, но и правовой статус родовых кланов. Их представители внимательно следили за движением вотчинных и поместных фамильных владений, заинтересованные в конечном итоге в закреплении всех земель за родом на условиях вотчинного нрава. И хотя в интересах государственной службы правительство чинило препятствия переходу земельных держаний в вотчинные владения, подобная тенденция всякий раз обозначалась вновь и вновь. В XVI в. эту проблему пришлось решать последним Рюриковичам. А в XVII столетии она вновь встала перед Романовыми. Законодательство Федора Алексеевича, наконец, пошло по пути последовательного сближения поместья с вотчиной.⁵ Собственность, казалось, обретала устойчивость и должное правовое обеспечение, но эпоха Петра и приоритет особым образом понимаемых государственных интересов вновь отбросили общество к необходимости «начинать сначала».

Преобразовательная деятельность Петра I, представляющего себя основателем цивилизации, была ознаменована беспрецедентным огосударствлением земельных имуществ. Государственный миф

абсолютизма⁶, представляющий власть монарха как высшее воплощение всемирного разума и мировой мудрости, условие благоденствия народов, в правовой сфере предопределял насаждение тоталитарных порядков и идеи *всеправия власти*.

На этом идеологическом фоне Петр учреждает настоящий государственный механизм конфискации земельных имуществ. Канцелярия конфискации изымала земли у проявлявших излишнюю самостоятельность дворянских фамилий и перераспределяла их между представителями нарождающегося нового дворянства. Только в правление Екатерины II земельная собственность помещиков будет закреплена за ними окончательно. Однако предоставление «вольностей» дворянству (1862 г.) означало полный перевес «властного» права над крестьянским «трудовым» правом. При недостаточной развитости «срединного» гражданского права и отсутствии гражданского правосознания в широких массах крестьянского населения нарушение традиционного правового равновесия грозило обществу дестабилизацией.

Опасность такой ситуации вскоре начала осознавать и императрица, что нашло отражение в работе по составлению проекта Сельского положения (подробнее см. главу «Путь в город») — особого крестьянского законодательства, предусматривающего гражданско-правовое оформление крестьянского сословия и крестьянских собственностических прав. Вступившая на трон в самый разгар скандала, связанного с делом Дарьи Салтыковой, измывавшейся над бесправными крепостными, Екатерина лично санкционировала осуждение помещицы-душегубки. Из этого процесса, получившего всероссийскую известность, она сделала соответствующие выводы. Но молодая императрица-иноземка нуждалась в сторонниках.

384

Другого средства привлечь на свою сторону людей, кроме земельных пожалований, аграрное государство не знало.

В итоге в начале царствования Екатерины происходят массовые раздачи земель и утверждение дворянских «вольностей» в бедном обществе, живущем понятиями «трудового» права, что оборачивается новым социальным взрывом. Пугачевский бунт, казалось бы, заставил правительство осознать опасность сложившейся ситуации. После крестьянской войны под руководством Е. Пугачева земельные раздачи практиковались преимущественно в заново присоединенных землях Малороссии. Но в период правления Павла начинается новый этап раздачи казенных земель в частные руки. Угроза новой дестабилизации режима вследствие очередной смены землевладельческих элит породила заговор против императора в среде высших сановников.

Итак, мы видим, что на каждом новом цивилизационном витке государство стремится централизовать каналы властной инициативы, переориентировать властную элиту в направлении новых задач, используя для этого земельные пожалования. И всякий раз по прошествии нескольких поколений власть оказывается вынуждена считаться с фактическим закреплением земель в частных руках и с силой сословной традиции, исходящей из среды земельных собственников. Дифференциация сословных традиций, их умножение и разветвление в рамках традиционного общества требовало от власти выработки универсального законодательства, учитывающего интересы всех социальных групп. Таким образом, на каждом новом циклическом витке общество накапливало потенциал цивилизационного прорыва. Общественное развитие обозначило перспективу выхода из состояния традиционности в поле цивилизации.

«Большое» общество — «властное» общество

Локальная традиция представляет собой малую или низовую традицию. «Большое» общество формирует собственный тип традиционности. Включая в себя отдельные жестко структурированные и самодостаточные традиционные локусы, «большое» общество неизбежно несет на себе их отпечаток. И тем не менее, каждая из этих единиц представляет собой фактически самостоятельную локальную традицию, вырастающую из власти земли. Связь между ними слаба или отсутствует, включение и удержание таковой единицы в структуре большого общества возможно только за счет жесткой властной связи, которой сам локус тяготится и от которой, как правило, стремится избавиться. Это вынуждает носителей надлокальных традиций консолидировать свои усилия, сформировав механизм са-

385

мостоятельной властной традиции, надстраивающейся над фундаментом локальной традиционности этажами сословного здания.

Эффект «разбегающегося» пространства обнаруживает общую закономерность: чем больше цивилизационное пространство, тем более жесткой должна быть власть. Ситуация непрерывного территориального роста делает эту власть однотипной и механистической, ее ресурсов никогда не хватает для полного контроля над социальным пространством. В этой ситуации основные усилия

оказываются направлены прежде всего на организацию окол властного пространства. Жестко структурированное и властно-цементированное общество исключает социальную гибкость: власть на этапе формирования структуры механистична, обладает слабыми манипулятивными возможностями, ее основание — исключительно сила. Автономный характер власти в условиях социальной традиционности превращает ее в источник самостоятельной надтрадиционной силы. В этом качестве она стремится подменить властные процессы, идущие от земли, собственной властной политикой. Для нее уже недостаточно опираться на властные структуры традиционных локусов, она начинает создавать собственные. Вырастая из власти земли, социальная власть стремится оторваться от земли, стать автономной; только в таком качестве она способна сохранить статус универсальной, «большой» традиции. Ее назначение сводится к выстраиванию сословных структур, становящихся посредниками между традицией гражданской власти и властью земли. Там, на вершине сословного здания, власть надеется обрести чувство полной свободы. Универсальным символом сословного (иерархического) общества является лестница («лествица», т. е. дерево, или пирамида), где положение каждого социального слоя определено количеством предоставленных ему центральной властью прав и привилегий, связанных с определенным размером земельных пожалований. Однако, надземная природа власти в большом обществе и оторванность ее от интересов широких масс населения, приводит к игнорированию властью социально-культурной и цивилизационной значимости служилого сословия (в его различных стратах), и недооценке формируемых в этой среде гражданских институтов и правового сознания, которые кажутся ей лишь факторами, обременительными для механики властного функционирования.

С кристаллической жесткостью моноцентрической социальной структуры связана хрупкость и слабая устойчивость традиционных обществ. Их цивилизационные завоевания, добываемые дорогой ценой, чрезвычайно зыбки. Возможность альтернативных форм развития здесь слаба.

Гибкость исторического процесса возможна

386

лишь в случае отсутствия жесткой центрирующей связи между автономными и самодостаточными традициями-локусами, в результате чего открываются ресурсы внутреннего саморазвития и формируются новые социальные ниши, делающие общество более гибким, устойчивым и эластичным. Но именно эти возможности подавляются властью. Общественное развитие в рамках большого общества всецело определяется властной инициативой. Однотипный характер проявлений власти как силы исключает широту выбора. С этим связана слабая вариативность направлений развития традиционных обществ в рамках избранных цивилизационных парадигм и, как следствие, циклическая повторяемость однотипных властных процессов на разных этапах социального развития. И на каждом очередном этапе развития власть объективно решает одну и ту же проблему — проблему выхода из традиции в цивилизацию.

Земля и повинности

Складывание сословной системы землевладения и землепользования в средневековой России завершилось в течение второй половины XVII столетия. Крестьянская колонизация свободных земель обеспечила государству овладение обширными пространствами на севере, юго-востоке и востоке, куда вслед за движением земледельческого населения настойчиво проникала рука административной власти. Аграрная колонизация была для нее не только средством мирного хозяйственного освоения инородческих окраин и политической стабилизации пограничных районов, но, прежде всего, рассматривалась в качестве источника увеличения казенных поступлений.

К концу XVII в. сложилась и основная форма казенной повинности крестьянского населения, исходящая из пользования определенным количеством земли, или «сохи», — пососная подать.

Косвенным образом в сознании законодателей она уже начинала связываться с платой за пользование землей. Правовой статус такого пользования землей, то ли как частной собственностью крестьян, основанной на праве первой трудовой заимки (распашки и окультуривания) земли, то ли как казенной собственностью, оставался неопределенным.⁷ В то время как в сознании крестьянства преобладал первый взгляд, что нашло закрепление в обычном крестьянском праве, правительство придерживалось второго взгляда.

В осуществление своих фискальных интересов государство опиралось на традиционную форму крестьянской организации — деревенскую (сельскую, крестьянскую, поземельную) общину, которая

387

помимо социально-защитных и хозяйственных функций со временем начала приобретать и характер разверсточной налоговой единицы. При избытке свободных земель, особенно на окраинах, занятие и введение в хозяйственный оборот новых участков земли происходило стихийно по мере возникновения надобности в них населения.

В соответствии с ростом численности сельских жителей и сокращением пространства свободной земли шел процесс стихийного определения границ территориальных владений общин. В этих условиях фискальные функции общины оказывались все более тесно связаны с задачами внутреннего землеустройства. Несение налогового тягла уже непосредственно увязывалось с наличием у крестьянской семьи земельного участка в общинном землевладении. Через посредство утверждаемых властью поземельных отношений в сознании крестьянства постепенно закреплялось представление о земле как государственной собственности.

В центральном земледельческом районе этот процесс завершился уже к XVII в. Здесь он оказался своего рода предпосылкой крепостнического закабаления крестьян феодально-помещичьим землевладением. Очерченные границы территориальных общин при государственных пожалованиях их земель частным владельцам становились границами феодальных владений и часто даже не фиксировались в жалованных документах. Косвенные сведения о границах владельческих земель содержались в погодовых переписных книгах, а также внутривотчинных и внутриместных документах, становившихся основными источниками судебных разбирательств в земельных тяжбах.

В остальных районах определение границ территориальных владений общин не завершилось и в начале XIX в. В отдельных регионах на окраинах даже применительно ко второй половине XIX в. можно говорить об избытке земли, в то время как в центральной России малоземелье становилось решающим фактором в разорении широких масс крестьянства.

С начала XVIII в. в государственной практике окончательно утверждается взгляд на общинные земли как на черные или государственные. Это нашло подтверждение в установлении в 1724 г. особого налогового сбора поземельной оброчной подати, распространявшейся на все категории независимых крестьян (которые «не за помещиками»),⁸ получивших позже название государственных крестьян. В дополнение к подушной подати, введенной в правление Петра I, этот новый сбор исходил из платы за землю как за казенную собственность, находящуюся в пользовании крестьян, по аналогии с тем доходом, который получал вотчинник с крестьян, сидящих на его земле.

388

Утверждение подобного взгляда на земли свободных общинников послужило основанием для широкой практики казенных пожалований земель в частную собственность, развернувшейся в XVIII столетии.

Собственность и гражданство

Применительно к владельческим имениям XVII и XVIII вв. можно говорить и о некоторых предпосылках к формированию прав поземельной собственности. С окончательным подавлением остатков оппозиции удельной знати сложились условия для консолидации землевладельческого класса. К середине XVII столетия в целом завершилось формирование правового механизма дворянского сословного землевладения. Именно в этой среде сложилось представление о частном (наследственном) праве собственности, связанном с государственной службой и гражданской ответственностью. К этому времени был четко очерчен контингент лиц, относящихся к дворянскому сословию, а также преодолено законодательное различие поместного и вотчинного типа владений.

С XVII в. повсеместно велись дворянские книги, содержащие сведения об имущественной состоятельности землевладельцев (с указанием размеров денежного жалования и поместных окладов) и определением соответствующих служебных обязанностей. Для этих целей в каждой местности из среды дворян избирался специальный окладчик, в обязанность которому вменялся сбор необходимых для этого сведений.

В ходе этих разборов происходило верстание на службу и молодых дворян с 15 лет. Дети состоятельных дворян верстались «впри-пуск», т. е. должны были отбывать службу с отцовского имения, а дети неимущих дворян верстались «в отводе» — с назначением им самостоятельного поместного оклада. С 1678 г. было начато составление новых родословий с внесением в них всех ныне существующих служилых родов, завершленное к 1785 г. составлением губернских родословных книг. В 1682 г. сжигаются старые родословия, включавшие многие реально переставшие к этому времени существовать дворянские фамилии. Тогда же, в 1682 г.,

окончательно ликвидируется местничество, остающееся реальным пережитком удельных времен и упрямым напоминанием о так и не реализованной в России европейской системе феодального вассалитета. В период становления абсолютизма государство в своем стремлении к равномерному распределению власти и правовой унификации внут-рисословных отношений перешло к замещению принципа верти-

389

кальной иерархии землевладельческих родов принципом равенства всех перед абсолютной властью монарха⁹.

Дворянство по закону испомещалось на государевой земле, участки которой передавались им в пользование при условии службы. Становление абсолютизма сопровождалось установлением в гражданском праве тесной связи владельческих прав на землю со служебными обязанностями. Государство, таким образом, оставалось верховным собственником земли, переуступая права владения ею за несение государственной службы.

Все это, естественно, не стимулировало хозяйственной инициативы землевладельцев в управлении своими владениями, т. е. сопровождалось определенным отчуждением от земельной собственности, с которым разными способами пытались бороться многие российские правители. Раздавая земельные пожалования, государство прикрепляло дворян не только к служебным обязанностям, но и к земле, возлагая на них исправное отбывание сидящими на этой земле крестьянами государственных повинностей.

Вместе с тем, государство стремилось к последовательному правовому регулированию имущественных отношений, связанных с земельными владениями. Законными из них считались такие, пожалование которых было закреплено документально. Однако в предшествующее время земельные имущества нередко формировались и путем самовольных захватов свободных земель, как пустующих, так и населенных. Это обстоятельство не могло не претить растущему государственному правосознанию.

С середины XVII в. с целью более четкого определения наличных дворянских имуществ, а также для прекращения расширяющихся земельных конфликтов между владельцами впервые ставится вопрос о необходимости «валовых» работ по землеустройству. Эти работы разворачиваются в 80-х годах. В писцовых наказах 1680-1684 гг. межевание впервые не связывается с описанием земель в фискальных целях, а рассматривается как средство упорядочения поземельных отношений и гражданского устройства. На межевых работниках была возложена проверка соответствия реальных владений жалованным документам, «лишние» и «примерные» земли при этом изымались в казну. Межевые работы ограничивались *генеральным размежеванием* общих дач с предоставлением права владельцам общих дач и чересполосных владений впоследствии просить об отделении их участков на условиях *специального межевания*. С воцарением Петра I эти работы будут свернуты, чтобы возобновиться уже при его потомках.

Гораздо сложнее обстояло дело с правами наследования. Вся предшествующая практика свидетельствовала об ущербности су-

390

ществующего наследственного права, в соответствии с которым имения часто делились между несколькими наследниками, что вело не только к упадку многих дворянских родов в будущем, но и создавало трудности для властного регулирования имущественных поземельных правоотношений. Государство не собиралось расставаться с правами верховного собственника земельных имуществ и отказываться от законодательного закрепления служебного характера поместного землевладения.

Свое право государство подтверждало посредством периодического применения права земельных конфискаций. И хотя конфискации поместных земель в XVII в. становились явлением, скорее, исключительным и, казалось, уходили в прошлое, XVIII столетие реанимировало это надежное в прошлом орудие правительственной политики. Размах земельных конфискаций пришелся на эпоху правления Петра I, беспощадно боровшегося со всякими уклонениями дворянства от службы. В последующие царствования XVIII в. земельные конфискации по-прежнему встречались в реальной практике, но уже в виде исключений, напоминавших о сохранении формальных прав государства как верховного собственника земли.

Итак, Россия, колеблясь в политической жизни между образцами европейского (с зачатками сословного представительства) и азиатского (склонного к деспотизму) типов государственного устройства, не знала классического феодализма. Прораставшие элементы сословной иерархии внутри класса земельных собственников периодически сокращались могущественным

государством, не признававшим никаких иных источников власти и права, кроме него самого. В насаждаемых властью поземельных и имущественных правоотношениях воспроизводились некие промежуточные образцы, переходные от азиатского способа производства к феодальным отношениям. Государственная собственность на землю, частично делегируемая классу служилых людей и опирающаяся на эксплуатацию поземельной крестьянской общины, оторванной от общественной и государственной жизни режимом натурального производства и податной кабалы, сопровождала перерастанию феодальных отношений в условиях роста товарного обмена и общественного развития в нормы современного гражданского права. Борьба этих разнонаправленных тенденций представляет собой специфический способ развития аграрной цивилизации в условиях нарастающей потребности модернизации, которая сопровождается неизбежным усилением роли государства и принятием мобилизационной стратегии, обрекающей общество на полное подчинение государственному авторитету.

391

Принятие подобной стратегии предопределяло и волнообразный (циклический) характер исторического развития России как аграрного общества. Вслед за приливами модернизационной активности, связанной с необходимостью мобилизации всех социальных и экономических ресурсов, неизбежно наступали «регрессивные» отливы — периоды адаптации «новаций», сопровождавшиеся чередующимися всплесками традиционалистских и антитрадиционалистских выступлений. Причем именно модернизационные порывы, приводящие уже через короткий срок к истощению общественного потенциала, сопровождались, как правило, общей дезорганизацией общества и реанимацией самых архаических форм социально-политической и экономической жизни: возрождению деспотических форм правления, усилению крепостнических тенденций, свертыванию рыночных связей и натурализации хозяйства, упадку городов, искоренению целых ремесел и промыслов, восстановлению общинного уклада, наиболее адекватного фискальным интересам государства и поставленного на грань выживания крестьянского населения. Последствиями этих «рывков» практически всегда бывали обнищание широких масс народа, обремененного чрезмерными податями, голодовки населения и общее сокращение его численности, бегство на пустующие окраины страны и т. п.

Государство как собственник

Традиционное представление о земле как источнике правоспособности прослеживается и на всем протяжении Нового времени. Всякий раз, когда государство хотело продемонстрировать верховенство своих интересов перед интересами личности, в качестве аргумента оно обращалось к земельным конфискациям. Помимо фискального интереса подобные процедуры преследовали также конкретную дидактическую цель: определенного рода воспитание общества.

При Петре I (1682-1725) верховное право государства на землю было подтверждено указами 1701 и 1712 гг., в первом из которых отмечалось, что «все служилые люди с земель службу служат, а даром землями никто не владеет». Особое значение имела и принятая в 1721 г. Табель о рангах, исчислявшая знатность «по служебной годности» и разделившая дворянское сословие на личное и потомственное. Правовых ограничений в отношении землевладения той или иной категории дворян документ не содержал, но само разделение определило подобную перспективу на будущее.

392

Производство в дворянское звание лиц, преданных двору, т. е. формирование новой знати, сопровождалось широкими земельными пожалованиями. Мобилизация земли в начале XVIII в. принимает громадные масштабы. По ходу борьбы с оппозицией в рядах старой родовой аристократии и по мере замещения старой приказной системы коллегиальными учреждениями разворачивалась деятельность особой Канцелярии конфискаций. В ее функции входило изъятие земельных имуществ у старой знати, связанной с прежним приказным строем, а также у всех, уклоняющихся от государственной службы или лично оппозиционных Петру, для последующего перераспределения между преданными ему служилыми людьми. Представления о правах собственности, начавшие формироваться в гражданском правосознании XVII века, оказались жестоко попираемы под натиском нового государственного мышления.

В то же время в правление Петра I была предпринята первая в русской истории попытка законодательного регулирования наследственного права на владение землей. Речь идет о знаменитом Указе 1714 г. о единонаследии, которым Петр попытался бороться против практики дробления дворянских имений. Этот указ, однако, не мог изменить традиционных для России представлений о наследстве, и даже в петровские времена обходился всеми возможными

средствами. После же смерти императора он и вовсе перестал исполняться, а при воцарении Анны Ивановны в 1730 г. был отменен с восстановлением прежнего порядка наследования.

В правление Анны (1730-1740) прослеживаются первые шаги по «раскрепощению» дворянского сословия. Срок воинской службы дворянства ограничивался 25 годами. Для лучшего содержания дворянских имений («шляхетских домов и деревень») Манифестом 1736 года разрешалось одному из сыновей или братьев оставаться «при доме» и не служить с обязанностью, однако учиться, чтобы быть годным к гражданской службе.

Послепетровская Россия медленно воскрешала представления о гражданских правах, связанных не только с государственной службой, но и с частными имущественными правами. Обеспечению владельческих прав на землю служило государственное землеустройство, прерванное в петровское время и возобновленное при Елизавете Петровне (1741-1761). Причем межевая инструкция 1754г. основывалась непосредственно на писцовом наказе 1684 г., чем демонстрировалось стремление к восстановлению прерванной традиции. Согласно этой инструкции, все спорные и «излишние» земли должны были изыматься межевыми работниками, но уже не в казну, а для раздела между смежными имениями за установленную

393

плату. Размежеванию подлежали как общие, так и чересполосные владения, что должно было замедлить проведение работ, вызывая бесконечные споры и конфликты, но придавало земельному межеванию фундаментальный характер. За семь лет работ, однако, межевание не перешагнуло границ одного Московского уезда.

Уже при Екатерине II (1762-1796) манифестом 5 марта 1765 г. основания межевых работ были пересмотрены. С целью облегчения процедуры и сокращения конфликтов между владельцами оно вновь получало статус Генерального межевания. Межевание проводилось теперь «по настоящим границам... владений». Оно не вторгалось в пределы общих и чересполосных владений. Межевым работникам предписывалось «только межевать и класть на планы земли каждого владения», они уже не занимались ревизией владельческих прав, ограничиваясь фиксацией наличных земельных имуществ. Спорные границы должны были обозначаться на планах, а спорщики для разборов отсылались в губернские межевые учреждения. Принимая во внимание то, что многие земельные имущества формировались в свое время путем самочинных захватов земель, документы на которые отсутствовали и границы которых не могли быть установлены, с целью не возбуждать конфликты и ускорить процедуру межевания правительство стремилось побудить владельцев к полюбовным соглашениям относительно спорных границ «примерных» земель. Для этого было принято решение в случае, если к началу работ межевых учреждений спор по этим землям не будет завершен, беспощадно вымежевывать их в особые государственные дачи, оставляя владельцам не более 10% спорных земель.

Земельная собственность как основа гражданской правоспособности

Межевые работы теперь непосредственно связывались с наделением дворянства гражданскими правами. Законами 1762 г. и особенно 1785 г. «о вольности дворянства» благородное сословие полностью освобождалось от служилого тягла, личных податей, телесных наказаний и других ограничений состояния. При констатации исключительных прав дворянства на владение землей и крепостными оно превращалось в привилегированное сословие. Жалованной грамотой 1785 г. было определено исключительное право потомственного дворянства на владение населенными имениями. Личным дворянам запрещалось приобретать недвижимые имения (населенные и ненаселенные) с сохранением за ними тех земель, которыми они уже владели.

Основание владения землей, прежде обусловленного службой, теперь выводилось из понятия полной собственности. Снимались и те ограничения, которые были введены Петром I относительно возможности отчуждения имений при эксплуатации ископаемых богатств, лесов, угодий и т. п. Меры конфискации отныне не могли распространяться на дворянское землевладение: даже в случае осуждения дворянина его имения переходили законным наследникам. Жалованной грамотой устанавливалось и различие между благоприобретенными и родовыми имениями. В отношении первых дворянству было предоставлено неограниченное право владения. Распоряжение же родовыми имениями строго регулировалось законодательством.¹⁰ В ходе межевых работ наряду с определением границ частных владений устанавливались границы остальных населенных пунктов, городов, сел, деревень, а также пустошей «к их собственным названиям», чем подтверждалась точность и объективность межевания.

Одновременно развернулся процесс наделения, «намежеыва-ния» земель однодворцев,

иностранцев, горных заводов, ямских слобод, мельниц, церквей и т. п. Тем самым было положено начало процессу образования многочисленных разрядов землевладельцев, в том числе и тех, кто владел землей прежде без юридических оснований. Генеральное межевание отвечало потребностям не только сословно-правовой, но и административной политики государства, стремившегося соответствовать экономическим интересам и гражданским идеалам общества в новую эпоху.

К концу царствования Екатерины Генеральное Межевание было завершено в 18 губерниях. Окончание межевых работ пришлось уже на середину следующего, XIX столетия. Определение точных границ земельных владений имело огромное значение для утверждения в обществе основ гражданского правосознания. Именно в таком качестве основные положения Генерального межевания нашли закрепление в 1 части X тома Свода законов Российской империи.

Хотя государство предпочитало не вмешиваться в имущественные отношения землевладельцев, уже в период царствования Екатерины II правительство стремилось инициировать внедрение принципа единонаследия в правовое сознание дворянства. Тем не менее, эти новшества не нашли отклика в дворянской среде. В итоге правительство должно было пойти навстречу требованиям дворянства об установлении крайне специфического варианта «единонаследия» в виде института «заповедных имений» или майоратов. До первой четверти XIX столетия практика учреждения с

высочайше-

395

го разрешения майоратов носила все же исключительный характер. Однако в первой половине XIX века, и особенно в период правления Николая I, стремление владельцев крупнейших дворянских имений к закреплению своих владений, основываясь на майоратном праве, усилилось. В этой связи правительство вынуждено было пойти на разработку особого «Положения о заповедных наследственных владениях», утвержденного 16 июля 1845 г.

Право учреждения майоратов присовокуплялось к привилегиям потомственного дворянства и главной своей целью ставило сохранение крупнейшего дворянского землевладения (в пределах, установленных Положением от 10 тыс. до 100 тыс. десятин удобной земли с доходом от 12 тыс. до 200 тыс. руб. в год). Механизм единонаследия предусматривал переход имения после смерти владельца его старшему сыну или, при неимении сыновей, дочери, а в случае бездетности — ближайшему старшему родственнику. Однако при этом оно признавалось собственностью не одного настоящего владельца, а всего рода, для которого оно учреждалось и в таковом качестве именовалось «заповедным», т. е. не могло ни полностью, ни частично отчуждаться даже при полном согласии всех живых потомков учредителя майората. Заповедные имения не подлежали залогоу и не могли назначаться в продажу за долги. Возможные недоимки и долги, накапливающиеся за владельцами майоратов, обращались, по формулировке Положения, «на доходы заповедного имения; но со смертью его (владельца) всякие сего рода взыскания с сих доходов прекращаются и наследник его... не обязан за них ответственность». Долги в этом случае принимала на себя казна. Таким образом, Положение 16 июля 1845 г. явилось весьма важным средством для удержания крупнейших земельных владений в руках привилегированного дворянства.¹¹

С изданием Положения 1845 г. случаи учреждения майоратов значительно участились. На 50-е гг. падает большое число учрежденных крупных майоратов (графов Д.Н. и П. Толстых, О. Нарышкиной, кн. А. Барятинского и др.). Но и эта мера не могла уничтожить полностью традиционной системы наследования и уж тем более она не могла стать фактором общественной рационализации.

В конце XVIII — начале XIX в. право приобретения ненаселенных недвижимых имуществ постепенно распространялось и на другие сословия. В начале правления Александра I по предложению Н.С. Мордвинова было законодательно закреплено право лиц всех сословий покупать ненаселенные земли (Указ 1804 г.). В отношении прав собственности дворянство теперь сохраняло монополию только на крепостной труд. Расширение гражданских прав русского населения все более связывалось с правом собственности на землю. Данная установка вполне отчетливо определилась уже в царствование Павла I, когда правительство начало целенаправленную работу по земельному обеспечению широких масс свободного крестьянского населения.

Крестьянская собственность: объект попечительства или гражданской правоспособности

В правление Павла I (1796-1801) состоялся пересмотр и прежнего отношения к земле как к объекту податного обложения. Указом от 18 декабря 1801 г. впервые устанавливался

дифференцированный подход к податям («оброчным доходам») для различных местностей «по свойству земли, изобилию в ней и способам для обитателей к работам и с промыслами их». Основанием для определения размера подати впервые выдвигались количество и качество земли и размер доходов. Прежний, чисто поголовный характер обложения переходил в кадастровый. На место единого для всего населения оклада оброчной подати пришло ее дифференцирование по четырем разрядам в зависимости от определяемого класса губернии. К высшему классу были отнесены губернии черноземной полосы и центральной промышленной области, исключая Московскую и Тверскую, отнесенные ко второму классу. К низшему классу — северные, финско-новгородские, а также сибирские губернии.¹²

Тем же указом Павла I предписано было «селения казенные снабдить достаточными по возможности землями». Таким образом, в правление Павла впервые формулировалась принципиальная для этапа модернизации аграрного общества идея государственного попечительства над крестьянством и аграрным населением в целом, прежде всего через наделение крестьян землей в достаточном количестве для отбывания казенных повинностей. Наделение происходило из резерва казенных земель из расчета 8-15 десятин на так называемую ревизскую душу. В то время как частное право отдельных крупных владельцев развивалось все шире, право свободных крестьянских общин и отдельных крестьян на свои земли оставалось в неопределенном состоянии. Это право должно было упорядочиваться только в связи с непосредственным развитием поземельных отношений в крестьянской среде и включением крестьянского населения в сферу реальных гражданских и административных правоотношений.

В конце XVIII — начале XIX в. землеустроительные, распорядительные и контрольные функции правительства в отношении

397

крестьянства были разбросаны по различным ведомствам и учреждениям: приказам, коллегиям, канцеляриям, экспедициям, казенным палатам и т. п. Наибольшее значение среди них имели в разное время: «Экспедиция государственного хозяйства, опекунов иностранных и сельского домоводства» (1797-1803), «Экспедиция государственного казначейства», «Канцелярия осушения окрестностей Петербурга» (1829) и другие. Какого-либо централизованного органа, ведающего вопросами сельского хозяйства и связанного с ним землеустройства, не существовало. Не было также и учреждения, ведающего делами свободного крестьянского населения.

Только с конца 1811 г. управление государственными имуществами (среди которых основными были земельные имущества) и казенными крестьянами постепенно стало сосредотачиваться в Департаменте государственных имуществ Министерства финансов. Вопросы крестьянского землевладения здесь практически не рассматривались, и все крестьянское управление носило скорее эпизодический характер.

Император Николай I (1825-1855), которого в течение всего царствования не оставляла мысль об освобождении крестьян и об устройстве их быта, решил образовать особое ведомство, в обязанности которого входило бы «попечительство над государственными крестьянами». Этим ведомством стало Министерство государственных имуществ, учрежденное именным указом Сената от 26 декабря 1837 г. «для высшего и общего по всему государству ведомства дел, относящихся к управлению государственными имуществами, к попечительству над государственными крестьянами всех наименований, свободными хлебопашцами, иностранными поселенцами и кочующими народами, а также и принадлежащих вообще к усовершенствованию и распространению сельского хозяйства». Главой нового ведомства был назначен генерал-адъютант, впоследствии граф П.Д. Киселев. Незадолго до этого он представил императору отчет об управлении княжествами Молдавии и Валахии, в котором содержалось подробное изложение вопроса о положении и нуждах крестьянства в этих княжествах и раскрывалось глубокое понимание значения крестьянского вопроса для России в целом. Представления Киселева о крестьянстве и сельском благосостоянии целиком соответствовало представлению Николая I о нем как «источнике силы, могущества и процветания государства»¹³.

В системе попечительства, разработанной ведомством Министерства государственных имуществ, вопрос о земле не имел самостоятельного значения и был неравномерно разделен между тремя департаментами. В то же время, вопрос о земле и связанных с ним правовых и хозяйственных проблемах, требующих выработки

398

единых оснований, все более и более определенно заявлял о себе в деятельности различных отделений МГИ. I и II департаменты (в их ведении соответственно находились великороссийские

и западные губернии) Министерства занимались оброчными статьями и управлением свободными казенными землями, а также ведением дел о земельных тяжбах. III департамент (именуемый сельскохозяйственным) ведал делами по кадастру, составлением планов расположения казенных селений, межевыми работами и т. п.

Поэтому в 1859 г. при реорганизации Министерства в I департамент были переданы попечительство над всеми государственными крестьянами и все земельные дела, в том числе межевание и кадастр. Управление оброчными статьями и заведывание казенными имениями были сосредоточены во II департаменте. Вопросы межевания и кадастра сохранялись также в ведении III департамента, департамента сельского хозяйства. В его ведении находились также топографическая часть с корпусом топографов (с 1847 г. — межевщиков). В 1861 г. вышеперечисленные землеустроительные функции III департамента и соответствующий штат были переданы II департаменту.

Местными органами Министерства по управлению государственными имуществами и крестьянами являлись палаты (преимущественно губернские) государственных имуществ, окружные управления (как правило, уездные) и, наконец, волостные и сельские управления. Палаты государственных имуществ состояли из управляющего палатой и двух советников, заведующих соответственно хозяйственной и лесной частью (последний назывался часто губернским лесничим). При некоторых палатах существовал третий советник, занимавшийся иностранными поселенцами. При палатах состоял и штат ассессоров, стряпчих-землемеров и гражданских инженеров. Во главе окружных управлений стояли окружные начальники, являвшиеся исполнителями распоряжений палаты и попечителями над крестьянами уезда. Волостные управления осуществляли административный надзор за деятельностью сельских учреждений, совмещающих административные и хозяйственные функции. В состав низовых учреждений сельского управления — крестьянских обществ, по словам П.Д. Киселева, «восстановленных сообразно с исконными древними нашими постановлениями», входили сельский старшина, сельский староста, сборщик податей, смотритель сельского хлебного магазина, писарь, десятские. Важнейшими учреждениями крестьянского общественного управления помимо сельской управы являлись мирские сходы, в деятельности которых важное значение имели землераспорядительные функции.

399

Крестьянское межевание

Поземельное устройство крестьян было начато работами по межеванию земель. К этому времени, говорится в официальном издании Министерства земледелия и государственных имуществ (бывш. МГИ), «о землях, находившихся во владении государственных крестьян, не было точных сведений, не имелось и планов. В некоторых местах крестьянские земли были вовсе не обмежеваны, в других обмежеваны одними только окружными межами, нередко со включением в одну межу нескольких селений и даже имений помещичьих и принадлежавших другим казенным ведомствам». В процессе съемки земель на планы выяснялась степень действительной нужды крестьянского населения в земле, а также районы избытка земельных пространств. Полностью безземельными и не имеющими никакой оседлости крестьянами, нуждающимися в наделении полноценными земельными участками (включая сюда отставные чины, лишенные согласно положению о рекрутской повинности по исключении из состава обществ права участвовать в мирском наделе), было признано 325 тыс. человек.

Поземельное устройство крестьян происходило путем отвода свободных казенных земель малоземельным общинам в местах их расположения, а за неимением свободных земель — путем организации крестьянских переселений в слабонаселенные районы. Наделению в первую очередь подлежали наименее обеспеченные землей селения. Порядок предусматривал сначала удовлетворение просьб тех селений, в которых приходилось на душу до 2,5 дес. земли, во вторую очередь — селения, имевшие от 2,5 до 5 дес., и, наконец, — селения, где на душу приходилось свыше 5 дес. земли. Наделение землей предполагало закрепление землераспорядительных функций за крестьянской общиной, а также усиление государственного регулирования земельных отношений. На нарезанные земли устанавливался прочный порядок их владения: одна часть определялась под выгон для общественного употребления, прочая же земля, предназначенная для сенокосов, пашни и усадьбы, разделялась на участки между государственными крестьянами по приговору сельского схода на основании правил, установленных в Своде учреждений губернских. «Участок земли, доставшийся по мирскому разделу каждому государственному поселянину, состоя в его пользовании, всегда считается общественной собственностью и не может от

него не переуступлен быть кому бы то ни было по каким-либо актам, ни перейти по наследству». Законодательство, таким образом, четко фиксировало принцип неотчуждаемости крестьянских наделных земель, определяя обществен-

400

ный характер земельной собственности крестьян (собственность общины).

В Высочайше одобренных 9 декабря 1846г. Правилах об устройстве семейных участков впервые законодательным путем устанавливались условия подворного владения землей, а также указывались размеры участкового владения. Для новых селений они определялись 30-60 десятинами, для выселков — от 15 до 40 дес. Наделение крестьян семейными участками совершалось с их согласия и производилось в тех губерниях, где подати крестьян были переложены с душ на землю и только при устройстве отдельных селений или при учреждении отдельных выселков вблизи существующих. В этих поселениях предполагалось не более 25 дворов. Семейный участок находился в пользовании одного домохозяина, на которого возлагалась обязанность платить за него установленную государством подать. Ведение хозяйства и порядок наследования регулировались правилами, установленными МГИ. Государством устанавливался перечень обязательного имущества, необходимого для экономической самостоятельности семьи, который фиксировался в хозяйственной описи семейного или подворного участка. Опись, содержащая описание участка, возведенных на нем жилых и хозяйственных строений, а также перечень земледельческих орудий и количество скота как необходимой принадлежности полного хозяйства становилась основанием для обеспечения прав наследования семейного участка. Согласно этому перечню, имущество в полном составе переходило к старшему из законных наследников умершего домохозяина, если сей последний при жизни своей не назначил законным порядком, кому именно из его детей или ближайших родственников должно по смерти его перейти право пользования семейным участком или имуществом. Имущество, не внесенное в хозяйственную опись, делилось между наследниками согласно общим законам и местным обычаям.

Пользование семейным имуществом не распространялось на лиц, выбывших из сословия государственных крестьян. Таким образом, и на подворное владение распространялись представления о неотчуждаемости крестьянского наделного землевладения. Регулирование отношений между хозяйствами и лицами, владеющими землей на основаниях подворно-участкового землепользования, возлагалось на крестьянское общество, имеющее право в случае платежной несостоятельности домохозяина вмешиваться в дела хозяйства временным назначением опекунов или передачей права распоряжения имуществом старшему наследнику. Обладая всеми традиционными функциями в качестве органа крестьянского самоуправления-

401

ния, крестьянское общество в участковом законодательстве было лишено только права землеустройства.

Таким образом, государство, не обладая достаточным опытом регулирования частного крестьянского землевладения, очень осторожно относилось к новой форме хозяйственной организации крестьян, которые так же не имели навыков и более или менее прочной традиции участкового землепользования. Опасаясь болезненной для крестьян и государства ломки традиционных поземельных отношений, правительство создало достаточно гибкую форму, которую можно рассматривать и как переходную к частному крестьянскому землевладению с твердым механизмом единого наследия.

На практике введение семейных участков ограничилось незначительными масштабами. Первый опыт был предпринят в 1848 г. в Самарском и Ставропольском уездах Самарской губернии при заселении свободных казенных земель. Поступившие в 1843 г. из военного ведомства около 128 тыс. дес. земли были разделены на 12 по возможности равных участков для населения на каждом по одному сельскому обществу. Первыми получили землю 92 семьи переселенцев из Пензенской губернии и год спустя — несколько семейств из Новгородской губернии. Сведений об отводе семейных подворных участков в других губерниях не имеется.¹⁴

Крестьянская собственность как объект податного обложения

Параллельно работам по межеванию и землеустройству в тесной связи с ними решался вопрос о совершенствовании податной системы. Целью его было создание так называемого «народного кадастра», который должен был учитывать самые разные источники производительности казенных селений, доходы от земель, промыслов, мирских поземельных оброчных статей, лесов и т. п. Все это должно было позволить создать более справедливую систему налогообложения крестьянства.

Податная система, установленная при Павле, оставалась практически без изменений (если не считать чуть ли не трехкратное увеличение самого размера податей в правление Александра I) вплоть до начала царствования Николая I. К этому времени стала очевидной необходимость дальнейшего дифференцирования размеров оброчной подати (именуемой так с 1810 г.) в русле той же тенденции переложения ее с душ на землю и промыслы. Неадекватность существующего механизма обложения реальным условиям

402

хозяйствования и возможностям крестьянского населения выявлялась фактами многочисленных недоимок по платежам. За первую четверть века с крестьян было сложено 30 млн. рублей недоимок, с 1826 по 1836 г. — еще 17 млн. Но и к 1838 г. в недоимках числилось 64 млн. рублей. Вопрос о реформе податной системы ставился и в правление Александра. Проект министра финансов графа Гурьева от 1824 г. предполагал даже проведение общей съемки земель с подробным описанием характеристик земельных угодий и промыслов.

Этот и другие проекты рассматривались в Особом комитете, учрежденном в 1826 г. под председательством кн. Кочубея. До начала описания и съемки земель на планы предусматривалось введение переходного состояния: по каждой губернии устанавливалось несколько разрядов душевых окладов с распределением волостей по разрядам. В 1832 г. этот проект был утвержден, однако без утверждения остался табель оброчных окладов по некоторым губерниям, в результате чего реформа застопорилась, а вскоре та же задача встала уже перед вновь учрежденным Министерством государственных имуществ.

Целью податной реформы, проводимой МГИ, определялось достижение соответствия казенного сбора платежным силам населения. В основание кадастровой оценки была положена отдельная оценка доходов от земель, промыслов, мирских и земельных оброчных статей, лесов и т. д. Сам механизм определения доходности не был отработан и неоднократно корректировался или пересматривался кадастровыми и др. инструкциями МГИ (1842, 1843, 1845, 1848, 1851 гг.), которые пробовали разные способы определения оброчной подати.¹⁵

К 1856 году кадастровые работы были полностью завершены для 19 губерний, где числилось около 4 млн. крестьян и 16 млн. дес. казенной земли. Еще в шести губерниях с численностью около 2 млн. крестьянского населения и около 9 млн. дес. земли были произведены оценочные действия. В других губерниях, где проживали остальные два с половиной миллиона государственных крестьян (Архангельская, Олонецкая, Вологодская, Вятская, Пермская, Оренбургская, Астраханская, Полтавская, Черниговская, Бессарабская и Ставропольская), эти работы были проведены в последующие годы.

«Результатом кадастровой оценки, — сообщало ведомственное издание МГИ, — явилось более правильное — но и более сложное... распределение оброчной подати между отдельными селениями в соответствии с размером и доходностью надела каждого селения»¹⁶. Об успешности проделанной работы свидетельствовал тот факт, что в районах, где были введены новые оклады, впоследствии зна-

403

чительно сократились податные недоимки при общем повышении налоговых поступлений.

В то же время и новая система оценки не была идеальной. Несовершенство механизмов кадастровой оценки признавалось в частности Инструкцией 1853 г., установившей значительное расхождение в отношении соответствия размеров податей величине доходности: в Екатеринославской, Воронежской, Тверской губерниях она составляла 9,5%, в Новгородской — 14%, в Харьковской — 16%, в Курской - 20%.

В 1854 году последовала очередная реформа механизма кадастро-оценочных работ, которая означала возвращение к первоначальному проекту 1842 г. В систему прежних критериев оценки были дополнительно включены показатели урожайности земель, цен на земледельческие продукты и другие, значительно снизившие оценку доходности земель во многих регионах (Курская, Орловская, Новгородская, Смоленская губернии и др.). Эти работы были проведены в 15 губерниях, но так и остались без практической реализации.

От попечительской политики к либеральному режиму

С началом царствования Александра II (1855-1881) состоялся полный пересмотр прежней податной политики. Правительство встало на путь форсированного увеличения налоговых поступлений. В уже окадастрованных губерниях прежние оклады теперь привязывались к условно определенным нормам так называемым «коренным наделом». Все земли сверх установленных норм облагались дополнительным сбором на основании тех же кадастровых оценок. Число

разрядов губерний увеличивалось с 4 до 7 с повышением общей планки обложения, а также разрядного статуса значительного числа губерний. В то же время, вместо прежних 12% из доходности крестьянских земель теперь отчислялось от 25 до 33%.¹⁷

Накопленный опыт кадастровых работ в новых условиях был использован правительством для разработки нового налогового механизма. Инструкция 1859 г. упростила приемы кадастровой оценки и установила такие оклады оброчной подати, которые исходили из «определения капитальной стоимости земель на случай продажи их крестьянам в собственность». По всей видимости, правительство исходило из предполагавшегося в будущем закрепления собственнических прав крестьян на свои земельные участки. Оклад подати определялся теперь не разверсткой причитавшейся

404

на губернию суммы подати, пропорционально чистому доходу от земель и промыслов (как это было принято в министерство Киселева), а отчислением в подать доли оценочного дохода от земель, соразмерной действительной стоимости и наемной платы за землю. Для этого МГИ выработало для руководства оценщикам нормальную классификацию почв по урожайности и таблицу цен, которые могли исправляться по местной их проверке лишь на основании «вполне уважительных сведений». В результате применения оценочных правил 1859 г. размеры оброчной подати возросли в отдельных случаях от 6 до 80% к прежнему окладу.¹⁸

Вследствие финансового кризиса и исходя из утвердившихся в среде правительства псевдолиберальных установок государство отказывалось от прежней попечительской политики в отношении крестьянства. Были прекращены межевые работы и работы по дополнительному наделению крестьян землей, а также ужесточалась политика в отношении к общине. В 1860 г. правительство выступило с распоряжением о недопустимости переделов без крайней необходимости, т. е. без значительного увеличения наделных душ. В русле антикрепостнической установки правительства вышеперечисленные правовые акты обнаруживают и вполне определенную антиобщинную направленность. Неграмотному, воспитанному на патриархальных общинных традициях крестьянству, продолжавшему обрабатывать землю теми же способами и теми же орудиями, что и их предки десять веков назад, крестьянству разоренному и разоряемому налогами уготавливалась роль активного субъекта рыночных и гражданско-правовых отношений. Передовое государство уже подготовило для этого класса новых земельных собственников и налоговый механизм, исходящий из «действительной стоимости» земли в условиях отсутствия самого рынка земли.

Либеральное правительство снимало с себя всякие попечительские обязательства в отношении крестьянства. Формируя казну на 4/5 из средств, изымаемых из деревни, государство соглашалось вкладывать средства только в содержание административного и полицейского аппарата, призванного служить исключительно целям исправного обеспечения налоговых поступлений и рекрутских наборов. Образование, медицинское обслуживание, продовольствие, дорожное и др. строительство, а отчасти и содержание местной власти, выполняющей преимущественно фискальные обязанности, крестьянское население должно было оплачивать из собственных средств.

Для того, чтобы крестьянство не задумывалось над этими чуждыми его сознанию вопросами «общественной значимости», правительство решило занять его как минимум на ближайшее десятилетие-

405

тие вопросом о переделе земли: для государственных крестьян — между собой, а для помещичьих — еще и между ними и помещиками. Намереваясь покончить с общиной, правительство одновременно собиралось наказать и дворянство, выступившее недавно с непомерными требованиями участия в государственном управлении. И если от нанесения удара по общине правительство вскоре вынуждено было отказаться в силу стремления сохранить общину в качестве податной единицы, то мысль о земельном переделе в помещичьей деревне осталась непоколебимой в сознании либеральствующей бюрократии.

Земельный вопрос перестал рассматриваться в качестве одной из составных частей аграрного вопроса в целом и превращался в основное средство решения аграрной проблемы. С точки зрения правительства насаждение в стране крестьянина — собственника земли обеспечивало механизм саморазвития аграрного сектора в будущем.

Прежнее представление о необходимости переходного этапа для становления самостоятельного крестьянина — хозяйственника и собственника уступило место стремлению к разовому и единовременному решению этой проблемы для всей страны. Подчинение государственной

деревни общим положениям крестьянской реформы 1861 г. соответствовало общей тенденции к унификации административно-правового и экономического строя деревни на огромном пространстве Российской империи. Это привело, в частности, к упразднению в 1866 г. положения об особом статусе подворного участкового землевладения (со сдерживающим режимом неотчуждаемости земельной собственности), вся жизнь крестьянского населения была поставлена под непосредственный административный надзор местной бюрократии. Общественные функции крестьянского управления рассматривались как вторичные по отношению к фискально-административным его обязанностям и постепенно были вытеснены последними.

Таким образом, в правление Александра II состоялся отказ от важнейшего достижения николаевской эпохи — осмысления аграрного вопроса во всей его полноте. В русле этого понимания земельный вопрос рассматривался лишь в качестве составной части глобальной проблемы модернизации традиционного аграрного общества, на 90% состоявшего из крестьян, рассыпанных на громадных пространствах Российской империи. В условиях насаждаемого правительством нового режима эта огромная масса населения, живущая вековыми традициями, отдаленная в большинстве случаев от городской среды и изолированная, таким образом, от товарно-денежного механизма общественного хозяйства, могла быть связана с

406

ним исключительно через разного рода посредников, перекупщиков, ростовщиков, спекулянтов и прочих хищников. Без надлежащей государственной опеки и опоры на дворянство русская деревня была обречена на положение внутренней колонии, отданной на разграбление «героям» первоначального накопления.

Переход к модернизационной стратегии предполагал начало процесса перераспределения средств между аграрным и промышленным сектором экономики в пользу последнего. Сопровождение этого процесса тотальным внедрением частной собственности на землю должно было привести в ближайшее время к массовой мобилизации земельной собственности. Обнищание крестьянства для традиционного общества означало не только трагедию целого класса земледельцев-крестьян, но и начало движения по стране огромных масс населения, угрожающее уже не просто стабильности государства, но и всему общественному благополучию.

Единственной здоровой стратегией в решении аграрной проблемы в этих условиях могла быть установка на постепенность и продолжительность переходного этапа, на удерживание крестьян на земле при обеспечении повышения доходности сельского хозяйства, что должно было бы сопровождаться широкими мерами правительственного попечительства. Расходы на развитие социальной сферы (образования, медицинского обслуживания, продовольственного дела и т. д.), дорожное и железнодорожное строительство в основных хлебородных губерниях, строительство элеваторов, речных и морских портов, проведение землеустройства и мелиоративных работ, учреждение системы сельскохозяйственного кредита, развитие навыков самоуправления и формирование гражданского правосознания и многое-многое другое, — все это требовало значительных денежных средств и длительного времени. Все эти пункты представляются взаимосвязанными и каждый должен рассматриваться в качестве составной части решения глобальной, основной для России как аграрного общества задачи — аграрной модернизации. Подмена проблемы модернизации российского общества проблемой индустриализации, требующей для своего решения бесконечного выкачивания средств из деревни, сместила акценты и в осмыслении аграрного вопроса. Сведение аграрной проблемы к наиболее конфликтному ее аспекту, вопросу земельному, было существенным отходом от понимания существа проблемы, отходом, который в будущем обрек страну на серию революционных кризисов, завершившихся в итоге полным государственным крахом.

ГЛАВА 9

В ПОИСКАХ КИТЕЖ-ГРАДА: крестьянская социальная утопия

Между ними всегда ходили какие-нибудь неясные толки, то о перечислении их всех в казаки, то о новой вере, в которую их обратят, то о царских местах каких-то, то о присяге Павлу Петровичу в 1797 г. (про которую говорили, что тогда еще воля выходила, да господа отняли), то об имеющем через семь лет воцариться Петре Федоровиче, при котором все будет вольно и так будет просто, что ничего не будет. Слухи о войне и Бонапарте и его нашествии соединялись для них с такими же неясными представлениями об антихристе, конце света и чистой воле.

В окрестности Богучарова были все большие села, казенные и оброчные помещичьи. Живущих в этой местности помещиков было очень мало; очень мало было также дворовых и грамотных, и в жизни крестьян этой местности были заметнее и сильнее, чем в других, те таинственные струи народной русской жизни, причины и значение которых бывают необъяснимы для современников. Одно из таких явлений было проявившееся лет 20 тому назад движение между крестьянами этой местности к переселению на какие-то теплые реки. Сотни крестьян, в том числе и богучаровские, стали вдруг распродавать свой скот и уезжать с семьями куда-то на восток. Как птицы летят куда-то за моря, стремились эти люди с женами и детьми туда, на

юго-восток, где никто из них не был. Они поднимались караванами, выкупались, бежали и ехали, и шли туда на теплые реки. Многие были наказаны, сосланы в Сибирь, многие с холода и голода умерли на дороге, многие вернулись сами, и движение затихло само собой так же, как оно и начиналось, без очевидной причины. Но подводные струи не переставали течь в этом народе и собирались для какой-то новой силы, имеющей проявиться также странно, неожиданно и вместе с тем просто, естественно и сильно...

Л.Н. Толстой. Война и мир¹

Феномен России как аграрного общества раскрывается через тот образ культуры, который в течение веков определял общественное поведение основных масс населения страны.

Мировоззренческие пласты, составляющие основу крестьянского сознания, ложились в основание русской интеллектуальной традиции и национальной культуры в целом. В процессе становления русского национального

408

самосознания оно неизменно вбирало в себя элементы крестьянского мировосприятия и социальных чаяний.

Что же представляли собой социальные воззрения крестьянства? Характеристика крестьянской социальной утопии представляется нам возможной только через реконструкцию крестьянского самосознания в процессе его становления и развития, т. е. в процессе зарождения буржуазных общественных отношений. Этот этап совпадает с выступлением крестьянства на историческую сцену в качестве самостоятельной социальной и политической силы.

Таким образом, в центре нашего внимания неизменно будет процесс развития, разворачивающийся в условиях активизации общения между различными общественными слоями. В результате этого общения представители разных общественных групп обнаруживали не только общие цели и схожие интересы, но и различные, а зачастую прямо противоположные подходы и установки. В выявлении этих различий и происходило в самом широком смысле слова становление самосознания отдельных общественных групп и слоев. Именно в результате этого процесса станет возможным говорить и о формировании крестьянского самосознания.

Иерархия крестьянского космоса

Вся жизнь крестьянства, весь бытовой и хозяйственный уклад, его деятельность были всецело подчинены природе. Из нерасторжимой связи социального и природного бытия произрастал синкретизм традиционной крестьянской культуры и крестьянского сознания, не отделяющего человеческое от природного. На природный цикл ориентировались сельскохозяйственные работы, к сезонному аграрному циклу приурочивались основные крестьянские праздники. Народный сельскохозяйственный календарь учитывал малейшие колебания погоды, отражал их в приметах, составляющих итог тщательного наблюдения поколений крестьян за природными явлениями. Положения традиционного земледельческого календаря носили для крестьянина характер долженствования, обязательности, оставляя мало места для индивидуального творчества. Общественная и семейная жизнь была неотделима от хозяйственной, хозяйственная — от природной. Весь ритм крестьянского бытия подчинялся ритму природно-аграрного цикла. Человек ощущал себя частью космической жизни. В этой синкретической целостности крестьянского космоса была своя логика иерархической подчиненности: природное — хозяйственное — социальное — и уже затем семейное и личное.

409

Характер этой связи был вне критического осмысления, потому что сам человек не выделял себя из этого космического целого. Земля его кормила, одевала, давала материал для жилища, вся его жизнь была продолжением жизни земли, в свою очередь, питаемой небом: орошаемой дождями и освещаемой солнцем. Все уровни мироздания были слиты в единое живое целое. Связь между ними ощущалась как постоянная и непрерывная. Дождь мог напоить прорастающие всходы, а мог и залить всю землю, сгубив урожай. Солнце могло дать растению жизнь, а могло и высушить его. В далекой древности эти природные катаклизмы воспринимались как неисповедимые коллизии жизни и взаимоотношений богов, служили свидетельством их всемогущества, вселяли ужас и жажду религиозного поклонения. Однако с развитием общества, с формированием общественной нравственности, с выходом сознания за рамки первичной локальности и космической циклической в пространство большого общества и исторического развития ситуация менялась. Усвоение христианских ценностей приводит к тому, что важнейшей нравственной категорией миропорядка становится понятие «греха».

Подобно тому как общественная жизнь крестьянского мира подчинялась природному началу и рассматривалась в категориях и смыслах природного бытия, на жизнь Космоса переносились основные характеристики, прежде всего нравственные, социального бытия. Любое бедствие в зависимости от его масштабов воспринималось теперь как наказание за тот или иной грех или как

предупреждение свыше. В наделенной нравственностью и моральным законом Вселенной небо карало за грехи, посылало глад и мор, и ничто не могло убедить крестьянина в непричастности небесного мира к земному существованию людей.

Единственной формой рефлексии в этом случае могло быть только стремление к совершенной праведности, абсолютной гармонии с природой, исключаяющей грех как явление социального порядка. Достижимым это становилось лишь в двух случаях: или при неотступном следовании традиции, растворении в традиции, или в монашеском «отходничестве», подвиге одиночества с исполнением гимнов тотальному синкретическому порядку в стороне от мирской традиции. Последнее все же было формой некоторого отчуждения от традиции, ибо самим «отходом» разрывалось синкретическое единство материального, социального и духовного порядков. Доступное весьма ограниченному кругу лиц, хотя и сопровождающее с первых страниц всю историю русского общества (сначала волхвы, а затем монахи и инок, юродивые и калики), монашество все же было явлением исключительным. А вот первое — сознательный

410

традиционализм — со временем становился наиболее распространенным ответом крестьянского мира на исторический вызов большого общества.

Беспрекословное следование традиции в новых условиях представлялось единственным средством уклонения от греха. Достичь безгрешия было возможно лишь сделав отношения, господствующие в обществе, предельно прозрачными, четко очерченными, максимально упорядоченными.

Наиболее верным средством достижения этого могло быть ограничение до минимума численного состава самого крестьянского сообщества, в результате чего отношения в нем становились непосредственными, естественным образом контролируемые и охраняемые всем коллективом. Свою роль в этом сыграл и фактор осмысления крестьянством своего низового положения в иерархии общественного миропорядка. Образ жизни крестьянства, его хозяйственный уклад и социальная функция производителя материальных благ и средств существования высших слоев общества обуславливали его оторванность от благ цивилизации и культуры господствующего класса, сосредоточенных в городе. На фоне поступательного развития общественно-политической и культурной жизни крестьянские массы оказывались как бы вне истории, наблюдая и оценивая ее со стороны. Лишь в отдельные исторические периоды массовых народных движений, войн и общественных катаклизмов крестьянство вовлекалось в бурный поток истории, чтобы затем вернуться к вековому укладу жизни, в фольклорной форме передавая из поколения в поколение память о минувших и ставших почти мифическими событиях.

Эта своего рода отстраненность обуславливала критическое отношение крестьян к внешнему процессу развития — исключительно с точки зрения его отражения на их собственном положении, т. е. чисто прагматической, узко-временной, узко-локальной и субъективной. Годы мирного, благополучного существования и стабильности воспринимались как лучшие времена, исполненные святого духа и Божией благодати. Тогда как времена не только смут, но и общественных преобразований, непременно сопровождавшиеся усилением налоговых и феодальных тягот, оценивались, как правило, негативно, воспринимаясь в качестве Божьего наказания. Источник греха при этом зачастую виделся вовне, во власти. Любое нарушение общественной стабильности и социального равновесия, порождающее ситуацию лиминальности (переходности, неуравновешенности), отзывалось пробуждением архетипических реакций. Одной из наиболее распространенных форм таких реакций был архетип «перевернутого мира», когда властная традиция рассматривалась как враждебная (от Змея-Дьявола) и могла интерпрети-

411

роваться в качестве источника греха, ответственность за который приходится нести всему обществу. Следствием такой реакции было стремление выйти из-под контроля государства, обособиться от насаждаемой им неправды, учредить свой островок Правды в море общего зла или в стороне от него.

Способ расселения крестьян локальными сообществами территориального или соседского характера, исключаяющий возможность кровосмешения, обеспечивал искомую простоту общественных связей. Одновременно новые общины-миры освобождались от ответственности за греховность остального внешнего мира, в том числе и недавно покинутого, получали шанс к обновлению, возможность начать жизнь «с начала», «с максимума шансов». Оставление «этого», освоенного мира гарантировало отчуждение от его реального или возможного греха. Описывая в первой части книги формирование традиционного способа расселения локальными сообществами, мы говорили о стихийно развивающемся процессе. Вытеснение стихийного традиционализма

сознательным культивированием традиции — явление более позднего порядка. Исторически совпадающее с развитием городов и усвоением христианства с его антропологическим понятием «греха», новое традиционалистское сознание постепенно включило его в круг своих мировоззренческих категорий, придав новый импульс преклонению перед укоренившейся традицией.

Способ крестьянского расселения локальными сообществами, ставший традиционным, и культивирование связанных с ним мировоззренческих ценностей были достижимы только при условии наличия свободных пространств. В России этот тип расселения неизменно воспроизводился повсюду, где имелись неосвоенные территории. На ранних этапах развития государства он способствовал активному освоению внутренних районов страны, придав колонизационный характер низовой крестьянской традиции, а также определив не только материальный, но и духовный облик русского общества и русского человека с его «широкой душой», очарованностью пространством и извечной жаждой воли. Со временем эта особенность традиционно-крестьянской социальности и мировосприятия переросла в устойчивую традицию колонизации окраин и развития, таким образом, государства вширь.

Крестьянский локус и цивилизация

С развитием государства и ростом городов процесс общественного и цивилизационного развития вносил существенные коррек-

412

тивы в сознание крестьянства. Как исторический вызов процесс развития выражался в формах разного рода влияний на самодостаточный крестьянский мир и требовал ответа. Формы реакции были различными для разных локальных сообществ и определялись конкретными условиями их существования. Свою роль играли местные природные условия: качество почв, положение относительно водных источников, их характер и состояние, наличие или отсутствие лесных угодий и т. п. Определяющее значение имели близость или удаленность от города или другого населенного центра, плотность и характер заселения ближайшей округи, состояние путей сообщения и т. д. Особую важность имела специфика общественных отношений: история расселения, социальный состав (крестьянские разряды), наличие помещичьего землевладения. Все эти и многие другие факторы вплетались в локальную традицию и определяли характер реакции малого крестьянского мира на вызов большого общества.

Но даже при значительном влиянии социализирующего фактора, прежде чем новым ценностям было суждено вытеснить традиционные, каждое крестьянское сообщество проделывало огромный путь развития, по масштабам сопоставимый с глобальным общецивилизационным процессом. Причем путь этот был свой для каждого локального социума.

По отношению к аграрной сфере, в силу ее особой природы и особого характера представляемых ею отношений, любые новации, любые формы перемен должны были выступать в качестве внешней инверсии и оцениваться как вторжение извне. Все за пределами «своего» мира воспринималось как чуждый или даже враждебный, противостоящий мир. Отсюда исключительность восприятия локальной традиции ее носителем как безусловно своего, родного, отчего мира. Отсюда непосредственный, эмоционально-напряженный, личностно-окрашенный характер ее оценки как особого рода органической (онтологической) ценности, подлинной реальности, противостоящей ценностям и реалиям чуждого ей внешнего мира. В этом смысле локальной традиции «малого» мира противостояла не масса других локальных традиций, а некая абстрактная, общая, наполовину мифологизированная традиция внешнего по отношению к ней «большого» мира. «Большая» традиция, состоящая из переплетения разных, не поддающихся осмыслению традиций, смыслов и значений, представлялась зачастую враждебной ценностям «малого» мира, ощущалась источником постоянной опасности, неким многоголовым чудовищем, Драконом-Змеем из русских эпических сказок и былин. Постоянная угроза, исходящая от внешнего мира, была сопоставима с опасностью грандиозного стихийного бед-

413

ствия, тектонического катаклизма. Видимо, не случайно образ княжеской власти и связанных с нею отношений ассоциировался в сознании народа непосредственно с родом Змея. Змеевичами в русских былинах называют не только князей, но и всех пребывающих с ними даже в отдаленном родстве. Даже о любимцах былинного эпоса Алеше Поповиче и Добрыне Никитиче сказитель не забывает напомнить, что они «рода Змеева», и в особо ответственные моменты эпического напряжения миссия спасителя Родины им не доверялась.

Таким образом, сознание крестьянства представляет собой совершенно уникальное явление. И

среди характерных для него черт — одна неизменно воспроизводимая тональность: отстраненная напряженность, оценочная рассудительность в позиции интравертного (т. е. погруженного в себя) «малого» мира по отношению к отчужденной от него жизни внешнего «большого» мира. Синкретическая тотальность крестьянского мировосприятия предопределяла его самодостаточность, но, в то же время, открытость внешним влияниям. Отсутствие опыта социального общения делало крестьянский мир беззащитным перед воздействием извне. Отождествляя себя с «землей», отводя себе самые нижние пласты социально-природной и космической иерархии, в момент расторжения казавшихся недавно незыблемыми органических связей геоцентрического космоса крестьянство помещало себя в самое основание, в ядро этих связей, оставляя за собой право на оппозицию процессам перемен и, при необходимости, на сопротивление их разрушительным последствиям. По существу, крестьянство было обречено на положение отстраненного созерцателя, вечного аутсайдера «прогресса». И эта роль исторически была принята им сознательно, оформившись в комплекс определенных поведенческих стереотипов. Его общественно-ролевая установка (по отношению к городской среде и внешнему миру в целом) — это поза ученика, находящегося в неизменной зависимости от своего учителя. Его психологическая установка — положение ребенка в большой семье, не имеющего социального опыта, обреченного на покорность старшим, но при ослаблении к нему внимания способного на самую недопустимую вольность. Его институциональное влечение — ценности непосредственного общения. Его экономическое положение — позиция слабого, готового с отчаянием защищать то немногое, чем он обладает и что является плодом его непосредственного труда. Его культурный стереотип — воспроизводство традиционных общественных и хозяйственных форм. Его высшая нравственная ценность — правда, как воплощение этой непосредственности отношений с миром, и труд на земле, как основание равенства общественных условий.

414

Эти мировоззренческие установки транслировались на другие социальные среды традиционного аграрного общества, большей частью пополняющиеся выходцами из крестьянской среды. Именно эти мировоззренческие ценности в эпоху формирования массового общества и становления национального самосознания будут усвоены в той или иной степени всеми течениями русской аристократической и интеллектуальной элиты. Положенные в основание политического мышления, они оформятся в консервативном сознании, требующем сохранения незыблемых основ патриархальной власти самодержавного монарха и идеалом воспроизводства традиционного типа отношений власти и народа. Усвоенные интеллектуальной традицией задолго до славянофильства, но именно в славянофильстве обретшие свою кристальную определенность, эти особенности аграрного менталитета будут включены в мифологему «народного характера» и особого «русского пути».

Но, в то же время, именно с них начнется самопознание русского общества, вылившееся не только в утопическое мифотворчество (источником которого была далеко не только крестьянская традиция), но и в расцвет литературы и искусства, развитие социальных наук и национальной культуры в целом. С усвоением этих плодов национального самосознания будут связаны основные достижения отечественного социального реформаторства. А с недостаточностью их осмысления, неправильной интерпретацией или прямым пренебрежением ими будут связаны неудачи многих общественных преобразований и реформаторских начинаний.

Эпос и крестьянская утопия

С представлением крестьянского населения о своем особом месте в мире и общественной жизни связаны наиболее значимые для русской культуры образы будущего, неизменно выступающие в форме социальных утопий. В русле крестьянского образа будущего раскрываются наиболее значимые для русской культуры направления социальных устремлений и чаяний. Для выполнения поставленной задачи мы ограничимся обращением к памятникам крестьянского фольклора, а также тем памятникам русской письменности, которые содержат в себе очевидные следы крестьянского влияния. Особый интерес для нас будут представлять сочинения, относящиеся к эпохе древней и раннесредневековой Руси, претерпевшие в более поздних редакциях переработку в интересующем нас направлении.

Огромное значение для характеристики социальных воззрений крестьянских масс, несомненно, имеет русский былинный эпос,

415

содержащий первые признаки выхода общественного сознания в «большое» (историческое) время.

В русских былинах, включающих в себя наиболее архаические пласты крестьянского мировосприятия, мы обнаруживаем наряду с первыми признаками исторического сознания и первые утопические мотивы, связанные с традиционной онтологией. Наиболее зримые элементы социальной утопии обнаруживаются даже не в классических эпических формах (где они, несомненно, присутствуют, но заслоняются героикой патриотического подвига), а где-то на излете эпоса.

Утопия как спонтанно выстраиваемый образ идеального социума возникает на том рубеже, где в процессе своей эволюции эпос перерастает или трансформируется в малые фольклорные формы, содержащие вполне сложившиеся образцы социального анализа и нового социального мифотворчества. Элементы утопического выделяются как сознательно постулируемые ценности именно там, где происходит «смещение» классических сюжетов, где знакомые герои наделяются не свойственными им качествами и попадают в необычные для них ситуации, т. е. там, где обнаруживается сознательное стремление к корректировке знакомых и привычных эпических тем. В новом мировоззренческом контексте перестают быть понятными и теряют свою привлекательность образы героев языческой эпохи — старорусского богатыря Святогора (добровольно умирающего) или Вольги (превращающегося в предводителя шайки сборщиков «получек» с городов). Трудно представить себе, чтобы на заре эпоса крестьянский былинный герой Илья Муромец, сражающийся с врагами Руси, вдруг возмечтал бы перевернуть землю ради уничтожения воцарившихся на ней несправедливых социальных порядков или устроил пьянку голытьбы в кабаке, а для разрядки и на потеху черни принялся бы сокрушать кресты и купола киевских церквей. Однако на «исходе» эпоса эти сюжеты все активнее проникают и усваиваются в фольклоре.

В сюжете с «голью кабацкой», а также ссорой Ильи с князем Владимиром мы встречаем характерное противопоставление образа крестьянского богатыря держателю власти Владимиру. Илья Муромец и до этого неизменно выделялся среди прочих богатырей и молодцев, окружающих князя, но никогда прежде это выделение не носило характер противопоставления, конфликта, ссоры. Такой сюжет, относимый исследователями к XVII в., только один в ряду сложных эволюции, которые претерпел русский богатырский эпос к началу нового времени. Он наглядно свидетельствует о всей тревожности восприятия крестьянством общественных перемен того времени.

416

В том виде, какой эпическая традиция приобрела к концу XVII в., она доживет до XX столетия. Этот промежуток в два столетия, отмеченный слабой изменчивостью традиционных фольклорных сюжетов, объясняется общностью социально-исторических процессов, развивающихся в это время на разных участках огромной территории страны. Окончательно сложившись на границе двух эпох, былинный эпос, таким образом, словно завершил свой цикл эволюции. В это время он обрел окончательную форму, достиг предельной полноты, впитав в себя историю страны и ее народа (что не всегда тождественно) на огромном историческом и географическом пространстве. Именно крестьянское сознание являлось носителем былинной традиции, связывающей времена и пространства, объединяющей народы и сословия в единых всеохватывающих понятиях «русская старина» и «русская земля». Именно этому типу образного мышления крестьянских низов суждено стать в будущем основой формирующегося сознания национальной элиты. Сохранение и развитие в народной культуре эпоса в канун новейшей истории — явление исключительное, оно может быть объяснено только особенностями исторического развития континентальной земледельческой цивилизации, сохранившей изолированные или исключенные из общего процесса развития очаги локальных патриархальных отношений. Причем очаги эти должны быть достаточно обширными для того, чтобы эпическая традиция в процессе ее обращения сохранила живой характер взаимного обмена, и достаточно открытыми для творческого восприятия архетипических, но сохраняющих свою актуальность ситуаций эпоса. Следовательно, должны были воспроизводиться условия того относительно отстраненного отношения самодостаточного традиционного крестьянского мира к историческому бытию далекого от него и, в то же время, не чуждого ему, воспринимаемому как нечто свое, родственное, миру историческому или государственному.

Именно крестьянская духовная традиция оставалась базовой на всем протяжении истории русской цивилизации: от начальных шагов выделения жизни общества из жизни природы до его включения в историческую жизнь и процесс общественного развития. Абсолютное господство аграрного общественного уклада, сохранение зависимости человека от власти земли создавали

основания для сохранения и воспроизводства древней эпической традиции, восходящей к истокам русской истории и тому типу мировосприятия, при котором социальные процессы воспринимались в качестве продолжения общего космогонического процесса.

Живым носителем этого мировосприятия и оставалось на протяжении многих веков русское крестьянство. Происходящие во-

417

круг него исторические перевороты воспринимались как глобальные тектонические сдвиги, память о которых сохранялась в самых архаических пластах крестьянского мифологического сознания. И не удивительно, что с героями именно этого космогонического ряда бытуют крестьянские былинные богатыри эпохи становления крестьянского самосознания.

Крестьянские герои

Умиравший Святогор, богатырь-гора, хочет потягаться силой не с прагматичным, расчетливым Добрыней или удалым Алешей, а с Ильей Муромцем. Именно крестьянский богатырь становится преемником силы (или части силы) Святогора. Только мощь Ильи, идущая от Матери-земли, может быть соотнесена с силой Святогора.

Другой крестьянский богатырь, Микула Селянинович, ставится в один сюжетный ряд сразу с двумя архаическими персонажами: Святогором и Вольгой. В известной побывальщине о «тяге земной» могучий Святогор, изнемогающий от даденной ему силушки и мечтающий «сковырнуть» землю, неожиданно встречает мужика с «сумою переметною». Узнав, что это и есть «тяга земная», он пожелал поднять «суму переметную», но не смог даже оторвать ее от земли, по колено уйдя в «сырую землю». После второй попытки он увяз по пояс, а после третьей оказался в земле уже по грудь. Только кровавый пот струился по лицу богатыря, предвещая смерть от натуги. Но так и не далась ему «тяга земная». Святогор, который мог горы своротить, с силой которого не мог тягаться ни один былинный богатырь, не вынес тяжести, которую ежедневно несет на себе простой мужик-крестьянин. Более величественной оды крестьянскому труду мы не встретим в литературе нигде. Этим сюжетом восхищались великие русские писатели А.Н. Некрасов, Г.И. Успенский, Л.Н. Толстой и многие другие, исполнившие своим творчеством гимны традиционному крестьянскому миру.

В другом сюжете крестьянский богатырь Микула Селянинович сводится с легендарным богатырем-змеевичем Вольгой, еще одним архаическим персонажем, восходящим к древним образам космогонических стихий. В облике Вольги исследователи находят черты почитания чародеев-кудесников языческой эпохи, обладающих даром чудотворства. Само рождение Вольги — космогонический акт: «Подрожала сыра земля, стряслася словно царство Индейское, а и синяя моря сколыбалось...»

И сила его неземная, волшебная. И дружина у Вольги ему под стать. Но тратит богатырь-змеевич свою чудесную силу на добывание

418

даней и «получек» с городов. Тем и живет. Но вот сводит судьба Вольгу с крестьянином Микулой.

Со своей дружинишкой хороброю

Выехал Вольга во чисто поле.

Ен услышал ратая.

А орет в поле ратай, понукивает,

Да по камешкам омешки почиркивают...²

Пытается Вольга догнать пахаря, день едет, другой, и вскачь коня пускает, и придерживает его, чтоб не выдохся. А полюю конца-края не видать («Со краю в край уедет, другого не видать»).

Вся земля — огромное поле, с любовью возделываемое крестьянским трудом. Но самого пахаря не видно, его труд — таинство, интимное общение с Матерью-землей. В нескольких строфах изображается даже не картина труда, а его слышимость и осязаемая безграничность, неохватность. Процесс земледельческого труда представлен в былине как космогонический акт возделывания земли. Образ Микулы, богатыря-пахаря, возвышается до уровня космогонического персонажа Вольги, сопоставление с которым, таким образом, становится вполне оправданным. И в то же время они — герои разного порядка, поэтому и не догнать никак Вольге Микулу. Они словно находятся в разных временных и пространственных пластах, на разных уровнях иерархической структуры мироздания. Лишь на третий день удается Вольге догнать работающего плугом Микулу, и диалог, который происходит между ними, опять напоминает контакт миров разного порядка. Вольга зовет крестьянского богатыря идти с ним за «получкою» в город, соблазняя его романтикой дружинного подвига. А Микула в ответ приниженно высказывает опасение кражи его сохи и предлагает молодцам из дружины Вольговой «повыдернуть» его «сошку» из земли да «закинуть за ракитов куст». Понятно, что никому

из них по отдельности и даже всем вместе оказывается это не по силам. И тогда раздасодованный Микула сам одной рукой вытаскивает свою «сошку» из земли и, отряхнув ее, забрасывает за кустарник. Примечательно, что соха в этом сюжете играет ту же роль, что и «сума переметная», которую под силу поднять лишь посвященному в крестьянский труд.

Подивившись силе крестьянского богатыря, Вольга хочет узнать его имя. В ответ он слышит длинную тираду: А я ржи напашу и во скирду складу, И домой выволочу и дома выколочу, А и драни (солод. — С.Д.) надеру, да и пива наварю, Пива наварю и мужичков напою,

419

Тогда станут мужички меня покликивати: «Ты молодой Микулушка Селянинов».³

Свое имя Микула не отделяет от своей общины («мужичков»), от земли и своего земледельческого труда.

Микула, который превосходит силой полтора десятка вольго-вых молодцев, в то же время боится воровства «сошки», хотя после сбора дани с Вольгой он мог бы получить столько денег, что на них можно было бы купить несколько таких сох. И он же, богатырь, с детской обидой рассказывает князю, как во время его предыдущих визитов в город обирали его городские мужички возле каждой заставы. Позиция Микулы — это позиция персонажа, знакомого с городской жизнью, т. е. уже поднявшегося над крестьянским миром и оценившего его достоинства как бы со стороны. Локальный крестьянский мир, представляемый богатырем-пахарем, уже лишен традиционной замкнутости, и его герой, завязывающий первые контакты с чуждым ему городским миром, оценивает оба мира в сравнении. Это сравнение оказывается не в пользу города. В отрицании крестьянским героем городских порядков мы наблюдаем становление новой исторической эпохи, глобальный цивилизационный сдвиг: стихийный традиционализм замещается сознательным традиционализмом, сознательной консервацией ценностей крестьянского мира.

Крестьянские ценности никоим образом не соотносятся с городскими или княжескими, представляя собой явление иного порядка. Это вовсе не значит, что нарождающиеся устои городской жизни не подлежат критике со стороны крестьянской традиции. Более высокое положение мира крестьянских ценностей постулируется всей логикой повествования. Если образом Ильи Муромца обосновывается историко-эпическая роль крестьянства, то в случае с Микулой мы сталкиваемся с актуализацией ценностей крестьянского хозяйственного уклада. Через эпическое описание труда земледельца раскрывается онтологическое существо земного предназначения человека. Деятельное природное начало определяет восприятие крестьянского труда как величественного акта природо-человеческого и бого-человеческого сотворчества, преобразующего землю.

Царственный земледелец

Герой-крестьянин обретает в труде царственные черты богоподобия с соответствующей «злато-серебряной» атрибутикой:

Омешки на сошке булатные, Присошечек у сошки серебряный,

420

А рогачик-то у сошки красна-золота;

А у оратая кудри качаются,

Что не скачен ли жемчуг рассыпаются,

У оратая глаза да ясна сокола,

А брови у него да черна соболя,

У оратая сапожки зелен сафьян...

А кафтанчик у него черна бархата...⁴

Особый интерес в связи с темой сотрудничества Бога и пахаря представляют имевшие широкую популярность в крестьянской среде апокрифические памятники (памятники христианского происхождения, запрещенные церковью как неканонические), в которых языческие и христианские традиции сливаются воедино. В апокрифах «Как Христос плугом орал» и «Хождении апостолов...» («Хождение апостолов Петра, Андрея, Матфея, Руфа и Александра») сам Христос и его апостолы утверждаются в святости непосредственным приобщением к крестьянскому труду. Незамысловатый сюжет объединяет оба апокрифа. По дороге в Вифлеем (в ситуации с апостолами — по пути в «град варьварски») Христос встречает землепашца, отбывающего повинность («яко дань провьждаеть»). Приняв у него плуг, Христос проводит три борозды, ниспослав блаженство на все, к чему он прикоснулся: этим он не оставил ни малейшего сомнения в своей святости. Апокриф заканчивается неизменным для крестьянской традиции гимном: «О блаженое дерево; еже Господь приять в ряце своей! О блаженная рало и блажени остень! О блаженная волю, ибо походниста перед Господем! О блаженная земля, еже Господь ораа! О блаженое семе, иже Господь вьсея рякою своею! О блаженная пиво, о блажени путь... О блаженная земля...»⁵

В сюжете с апостолами сходная сцена с пахотой предваряется традиционным, языческим по сути

своей, воззванием апостолов к природным стихиям о помощи в труде: «Прииде роса небесная, благая, и веи ветр, и облак да сбросит, и да придут и починут на ниве сей». В сцене труда апостолов утверждается знаменитый мотив «братства во Христе» как братства в труде. С этим мотивом, воспроизводимым во многих апокрифических памятниках, например «Указе о благотворении...», «Что Пров царь другом Христа назвал» и других, непосредственно связывается этимология русского обозначения земледельца — «крестьянина» — с «христианином». Имеющий аналог в языческом «крестовом братстве» богатырей, этот мотив проповедует общее коллективное «делание», имеющее высшее освящение. Как богатырство — от Бога, так «хресть-янство» — от Христа.

Возвращаясь к образу Микулы, который досадует на несправедность городских мужичков, обирающих прибывшего в город крес-

421

тьянина, отметим здесь конфликт особого рода. Эгоистическому «Я» горожанина противостоит космоцентрическое «Я» крестьянина, за которым выступает сознание онтологической ответственности перед миром и на котором лежит огромная тяжесть особого рода ценностных напластований. Убежденность в священности крестьянского жизненного уклада приводит к оценке поведения горожан как надругательства над высшей Правдой и Справедливостью — по существу, над самим Божественным началом мира. Поэтому реакция крестьянина — именно обида, которая сродни детскому недоумению перед торжеством неправды. Эта обида, как ощущение беды, нарастая, порождает чувство отчужденности крестьянства от остального мира. Обида и отчуждение по мере накопления перерастают в социальный протест, столь ярко проявившийся в русском расколе. Она выливается в гнев и ненависть, которые находят выход в массовом крестьянском движении второй половины XVII в. Впервые социальная активность крестьянства, прежде сливавшаяся с движением городских низов, выступает в качестве самостоятельной силы.

Крестьянское сознание на переломе

Вторая половина XVI и весь XVII век — переходная и потому катастрофическая для традиции эпоха в русской истории. Иван IV Грозный оставил своим наследникам разоренную грабежами, изнуренную войнами, бедствующую страну. В результате 20-летней Ливонской войны и семилетней опричнины обнищавшее население вынуждено было покинуть освоенные и наиболее развитые в экономическом отношении центральные и северо-западные районы страны. К концу царствования Ивана Грозного три четверти пахотных земель «лежали в пусте», т. е. были в запустении. Рубеж XVI-XVII вв. знаменуют ряд страшных неурожайных лет, голод, смута, крестьянские волнения, междоусобица, завершившееся польско-литовской интервенцией. Только организованное народное движение, возглавляемое вождями нижегородского ополчения Мининым и Пожарским, которые сумели привлечь к борьбе с захватчиками значительную массу народа — прежде всего крестьянства, позволило выместить врагов с русской земли.

В этой борьбе, потребовавшей от населения значительной мобилизации материальных и духовных сил, сознательности и высокой организованности, крестьянство начинает понимать свое значение в истории. Дальнейший ход исторического развития предопределил бурный рост крестьянского самосознания. Именно в этот

период в крестьянский фольклор проникают мотивы, совершенно преобразившие традиционные сюжеты, придавшие им характерный крестьянский характер.

Завершение смуты создало условия для интенсивного экономического развития страны.

Расширение товарно-денежных отношений и налоговые тяготы способствовали активному вовлечению деревни в отношения рыночного обмена. Несмотря на появление в деревне первых признаков имущественного и социального расслоения крестьянство, тем не менее, выступает в эту пору в качестве достаточно консолидированной социальной группы. Для него характерно осознание своего особого положения и особых социальных интересов, во многом расходящихся с интересами других социальных слоев. Это сознание неизбежно должно было трансформироваться в представление об особой миссии крестьянства, его исключительной социальной роли.

«Кормилец», «землероб», «хребет народа», «соль земли» — эти более поздние эпитеты вполне соответствовали восприятию крестьянством своего места в жизни развивающегося российского общества.

Тем более острым было впоследствии восприятие усиливавшейся эксплуатации деревни.

Экономическое наступление города и политический натиск власти дополнялся развитием крепостнических отношений, завершившимся фактическим узаконением крепостного права

(Соборным уложением 1649г.). Происходящие в XVI-XVII вв. общественные изменения, нарушающие прежний социальный порядок, вызвали в народном сознании образы земной «порчи».

Именно этот новый порядок намеревались «перевернуть» русские крестьянские богатыри. Традиционное сознание крестьянства, столкнувшись с началом крушения патриархального крестьянского уклада, не могло безболезненно принять происходящие перемены. В эпоху политических смут и социальных неурядиц крестьянское сознание обретает черты эмоциональной экспрессии, столь ярко выразившейся в староверческой оппозиции никонианским реформам. Но еще прежде раскольнического движения кризис традиционного сознания нашел отражение в языческом наследии. Видимо, в эту пору идея «переворачивания» земли переходит от прежнего ее носителя Святогора к Илье Муромцу и у него приобретает откровенно богоборческие мотивы. В таком виде мотив «опрокидывания мира» тиражируется в самых разных контекстах. Первый из них связан с победой над татарами:

Кабы было кольцо кругом всей земли, Кругом всей земли, кругом всей орды, Мы всю землю святорусскую вниз перевернули,

Самого бы царя в полон взяли. Кабы была на небо лесника, Мы бы восстали на небо, Всю небесную силу присекли, Самого Христа в полон взяли. Как явилась бы тут сила небесная, Порубили бы мы силу всю небесную...⁶

Связь этого сюжета с недовольством вражеским засильем несомненна, однако вряд ли оно может считаться единственным источником эмоционального напряжения и единственным внутренним мотивом. Во многом это перенесение на ситуацию XIII и XIV вв. того социального опыта, который крестьянство получило в XVI и начале XVII вв. И перевернуть-то мечтает богатырь не только Орду, не только Землю, поработенную Ордой, но и Небо.

В сюжете с исцелением Ильи Муромца та же идея выражается в несколько ином виде. Из уст Ильи она звучит как недовольство именно земными, установившимися на Русской земле, порядками:

если бы, мечтает он,

От земли столб был до небушки,

Ко столбу было золото кольцо,

За кольцо бы взял, святорусску поворотил...

Традиционный образ лестницы (столба), символизирующий связь земного и небесного начала, в данном контексте означает совершенно противоположное — разъединение, разрыв этой связи.⁷

Актуальность этого мотива заключается в господствующем в народной среде ощущении общественного разлада, в психологической установке на неприятие воцарившихся на земле порядков, во внутреннем протесте против несправедности всего земного устройства.

Несправедности, воспринимавшейся в XIV и в XVII вв. по-разному.

Ощущение воцарившейся на земле неправды становится преобладающим в крестьянской среде мироощущением. С присущей новой эпохе экспрессией оно воплотилось в идеологии русского раскола. В столь почитаемой народом староверческой «Голубиной книге» вся социальная действительность представлялась в виде земной борьбы Правды с Кривдой. Духовно-нравственный и цивилизационный кризис облекается в эпическую форму грандиозного космического катаклизма:

Это не два зверя собиралися, Не два лютые собегалися, Сходились это Правда со Кривдою, Промежду собой бились-дрались, Кривда Правду одолеть хочет,

424

Правда от Кривды отступилася;

Правда у нас пошла на небо вся,

А Кривда пошла у нас вся по всей земле,

По всей земле по свято-русской,

По всему народу христианскому.

От Кривды земля всколебалася,

От того народ возмущается...⁸

Недавнее происхождение общественной неправды обосновывается здесь достаточно определенно. «Земля всколебалася», «народ возмущается» представлены как однозначные понятия. «Народ» и есть «земля» — крестьянское сознание объединяет их, традиционно представляя социальные процессы продолжением единого космогонического акта. Та же идея закрепляется в крестьянском сознании многочисленными пословицами и поговорками о земле: от восходящего к эпосу выражения «Мать сыра земля» до обыденного «Из земли вышли, в землю уйдем». И потому сам конфликт воспринимается здесь пассивно-«стоически», разве только с надеждой расшифровать метафизический смысл происходящего и определить свое к нему отношение.

Возвращение Змея

Весь XVII век с его смутами, крестьянскими и городскими волнениями, сменой правителей и династий, с глобальными социальными изменениями, вызванными бурным хозяйственным развитием страны, реформой церкви и установлением крепостничества воспринимался народом как космический переворот. Ситуация перелома-перехода стимулировала пробуждение архетипических реакций. Архаический образ опрокидывания мира находил в реальной жизни все новые и новые подтверждения. В обстановке общественного разлада основное внимание и надежды были обращены к власти. Роковая дата 1666 г., включающая в себя «три шестерки», символическое число апокалиптического зверя, подогривала напряженные ожидания конца света. На фоне отхода от традиции и поиска властями средств к модернизации общества, а главное, в связи с церковной реформой, среди архетипических образов общественного сознания сначала неясно, а затем все более отчетливо начинают проступать черты отношения к власти как источнику общественного зла. Во второй половине XVII столетия власть уже прочно ассоциируется со змеиным началом.

Истоки самой смуты виделись как происки сатаны. Воцарение Лжедмитрия виделось как начало вторжения нечистого, вспыхав-

425

шего завистью и ненавистью к Святой Руси. Отражая распространенную точку зрения, старообрядец диакон Федор писал: «И по сем еще завистный змий инако покусися: чернца Гришку Отрепьева на царский престол созведе, Богу попустившу грех ради наших...»⁹

В эпоху церковной реформы сторонники старой веры видели происки лукавого в деятельности патриарха Никона. Инок Авраамий в «Христианском щите веры...» бросает упрек царю Алексею Михайловичу: «Како ты прелсти лукавый враг и лстец Никон, мучитель, а не учитель твой? Яко змия Еву прелсти лукавством своим и из рая изгна, тако и он ты прелсти, и от лика благочестивых царей отлучи, и яко хобот сатанин отторже ты, пресветлую звезду, от тверди церковныя и поверже ты на зельное мудрование».¹⁰

Змей, покусившийся на «пресветлую звезду», подобен мифическому змею, пожирающему солнце. Однако, избавленный от космологического контекста, этот образ рисует картину перевернутого мира, где небом и властью над землей завладел князь преисподней.

Дьякон Федор в «Послании сыну Максиму» видит в потворстве царя реформам Никона предопределение свыше: «Царь же Никону молчаше, понеже запись даде ему своею рукою вначале поставления его, еже во всем его послушати, и от бояр оборонять, и его волю исполнять, якоже прлыщенный оный отрок рукописание даде сатане...»¹¹

Для протопопа Аввакума, уже заточенного в Пустозерске, царь Алексей и патриарх Никон — два равнозначных слуги антихриста. Исходя из широко известной этимологии «Азбуковника», Аввакум дает толкование имен «Никон» и «Алексей» как символических обозначений рогов антихриста: «Два же рога у зверя две власти знаменует: один победитель, а другой пособитель; Никита по алфавиту, или Никон, а другой пособитель — Алексей».¹²

Для староверов наступившие времена знаменовали предвестие грядущего воцарения антихриста, уже поднимающегося из глубин земных. Спиридон Потемкин в «Книге», представлявшей собой свод нескольких староверческих сочинений, передает слух о некоем отшельнике Михаиле, который, узнав о воцарении Алексея, предсказал: «Несть царь, братие, но рожок антихристов <...>, добра от него не будет церкви и миру, в том ему и пропасть, в своем лукавстве...»¹³

Утверждая представление о равной ответственности Никона и Алексея Михайловича перед Богом и Землей, Спиридон не верит в возможность прозрения царя: «Никогда бо сатана сатану не изгонит».¹⁴

Земная судьба царя и его судьба по Божьему суду после смерти уже предreshены. Загробное будущее царя Спиридон прозрел в явленном ему видении — это судьба закованного антихриста: «В той

426

же 12 сажен глубины, яко храмина тесна соделана, и ту он сидит, скован до судного дне».

«Белый щит»

Опускание «кривды» («зла», «неправды» и т. п.) на землю, в народ, было важным открытием крестьянского сознания, подготовившим его к более глубокому осмыслению христианской концепции греха и социальной доктрины христианства в целом. Отметим, что уже в раннехристианских памятниках апокрифического характера встречается подобная версия происходящего на земле. Но только теперь она становится актуальной для крестьянской среды.

Получивший распространение в XVII в. список «Бесед трех святителей» — апокрифического сочинения в староверческой обработке — предлагал свое видение существа развивающегося конфликта. Рассуждение о Правде и Кривде здесь представлено в виде народной загадки: «Что есть стоит белый щит, а на нем сидит сокол и прилетела сова и отогнала сокола?» И ответ: «Белый щит — свет сей, а на нем сидит сокол, то есть правда, а прилетела злая сова, то есть кривда и отогнала правду, а лжа-кривда осталась». В разных редакциях сокола может заменять голубь (а возможно, и другая «благородная» птица), но суть от этого не меняется. Превращение всей земли в юдоль неправды — основной мотив «Бесед...».¹⁵

По-иному трактует тот же сюжет «Палея Толковая». В этом сочинении, имевшем также большую популярность и широкое хождение в крестьянской среде, мы встречаем особую версию происхождения. Согласно этой версии, Правда не покидает землю совсем, но, приняв менее благообразный, нежели голубь или сокол, облик, все же остается на земле. Прежняя загадка излагается здесь следующим образом: «Что есть щет, на щете сидит голубь. Прилетел сокол и взял голубя, тут села сова». И разгадка: «То есть щет земля, а голубь правда, сокол ангел Божий, прилетел взял правду на небо. Тут села сова, сиречь правда между людей и ныне на земле собретається». Можно предположить, что в качестве птицы, которая обладает способностью видеть ночью, сова олицетворяет собой свет во мраке, охватившем землю, мудрость, еще сохранившуюся среди охватившего мир безумия. Это маленькие островки Правды среди засилья Кривды. Подобный ответ содержал явный намек на особую роль старообрядческих общин и одновременно позволял организованному в локальные сообщества крестьянству отождествлять свой патриархальный быт и традиционный уклад жизни с островками правды и справедливости.

427

Но как относиться к торжеству неправды на земле, как вести себя в новых исторических условиях? Можно ли надеяться на изменение когда-либо в будущем общественного устройства? Представляя всемирный порядок в виде вертикальной иерархии миров, в которой земля и весь социальный порядок — лишь один из пластов мироздания, крестьянство ставило какую-либо возможность общественных изменений едва ли не в зависимость от полного опрокидывания всего мироздания. Причем сама эта возможность зачастую оценивалась как изначально утопическая, обреченная на неуспех. Восприятие подобной идеи богатырями Святогором, а затем Ильей Муромцем оказывается предтечей их гибели. Задаваясь совершенно неосуществимыми целями, богатыри покушаются на естественный порядок вещей, пытаются встать вне природных законов. Тем самым они обрекают себя на гибель в борьбе с космическим началом. Традиционное сознание, переживающее кризис, оказывается перед неразрешимой проблемой. Однако то, что представляется совершенно невозможным в рамках десаκραлизуемого языческого мышления, становится допустимым в христианском видении мира. Духовная сила, связывающая человека с миром горним, и есть тот «белый щит», которым человек может защититься от пагубы этого мира.

Апокалиптика и утопия: очищение земель

Христианство задает совершенно иной мировоззренческий контекст социальным воззрениям крестьянства, придает им новый утопический заряд, которого было лишено гармоническое языческое мироощущение. С усвоением социальной доктрины христианства связан очередной этап осмысления выхода социального мира из природного континуума. Именно через христианскую систему ценностей, утверждаемых в аграрном обществе, прослеживается проникновение в крестьянское сознание катастрофического ощущения общественного разлада. Попрание земной правды начинает восприниматься как нарушение, выбивающееся из общей гармонии природного бытия. И уничтожение земной неправды теперь мыслится как необходимое условие восстановления естественного порядка. Поскольку крестьянская локальная традиция остается вне критики и источник общественной неправды видится в отрыве от земли — в высших и городских слоях общества, включая государство, постольку восстановление искомой гармонии в новом видении представляется возможным через «опрокидывание» социального мира.

Результатом этого будет не простое перетасовывание

428

социальной «колоды», а ее рассеивание по земле. Таким образом, все общество очистится, припав к земле.

Именно такая версия социального преображения представлена в «Житии Андрея Юродивого». При всей популярности житийного жанра эта версия, именуемая исследователями «утопией „царя от нищеты“», имела широкое хождение в крестьянских низах, явившись объектом фольклоризации и распространения в виде сюжетов, уже не связанных с агиографическим жанром. «Царь от нище-

ты», поставленный Господом, «ходити начнет по мнозе правде и всякую брань уставити, и нищая богатый сотворить, и будут лета яко же суть была при Нои. Будуть бо человеци во дни его богати велми в мире велицы, ядуще и пьюще, женящися и посягающе и ходяще без боязни ратного и бес печали ходяще по земле, занеже брани не будеть; и съсякут меча своя и стрелы и копия на косы и на серпы и на железа рапная, или же землю делати...»¹⁶

Восстановление праведности и возвращение к крестьянскому труду представлялось достаточным для обеспечения всеобщего процветания и богатства. «В та бо лета всяко злато, еже есть где любо сокровено, повелением божиимъ явится всему царству его, и лопатою начнет сыпати по всему граду своему, и разбогатеють бо-ляре его и будуть, якоже Цареве, а нищий в то время будуть якоже боляре...»¹⁷ Представители социальных верхов, таким образом, станут подлинными правителями («якоже Цареве»), тогда и нищие, занявшись земледельческим трудом, перестанут быть нищими. Социальный переворот представляется здесь не в качестве расправы бедных над богатыми, а как пришествие истинного царя, сошествие Града Небесного на землю и установление праведного порядка. Тогда и праведные «боляре» в «царстве от нищеты» станут еще богаче, но нищие перестанут быть нищими.

Укоренение христианства на народной почве оказывается непосредственно связано с усвоением апокалиптических настроений и усилением утопических надежд на установление царства Божьего на земле. Эти чаяния, обращающие сознание к идеалам праведного бытия, были связаны с ожиданием социального переворота и установления тысячелетнего царства Христова.

Апокалиптика и утопия: утопия «перевернутого мира»

На стыке язычества и христианства, эпоса и сказания возникает одна из самых ранних и наиболее популярных утопических легенд — о граде Китеже. Привязанность китежской легенды к кон-

429

кретному времени (монголо-татарскому нашествию), т. е. к истокам Московского этапа истории Руси, и конкретному району Вла-димиро-Суздальской земли — озеру Светлояру — не препятствует ее популярности по всей стране и во все последующие времена.

«Островной» характер китежской утопии подчеркивает ее основной мотив — поэтизацию ухода из грешного мира. В то время, когда погруженная во грех русская земля была отдана на растерзания диким ордам кочевников, единственный островок праведности — Китеж-град — спасся чудесным образом, став невидимым для врага.

По одной версии, при подходе войск Батыя земля скрыла град Китеж в своих недрах. Три холма по берегам озера Светлояра обозначают три главные китежские церкви: Благовещения, Успения и Воздвижения. Христианский народ, подобно язычникам, поклоняется этим холмам, а верующие, стремящиеся к общению с праведными жителями подземного града, оставляют в дуплах деревьев пищу и одежду для святых старцев чудо-града. Китежская легенда обеспечивала религиозно-нравственное оправдание поклонения православного народа лесу, потому что где-то там, в его чащах, была скрыта невидимая грань, открывающая праведникам доступ в подземный мир.

По другой версии, Китеж-град исчез в водах озера Светлояра, и порой в ясную погоду на зеркальной поверхности озера отражаются очертания куполов китежских храмов, а из-под воды доносится звон колоколов. И опять, подобно язычникам, христиане поклоняются водам озера, с трепетом припадают к его берегам в надежде приобщиться к чуду — услышать колокольный звон града праведных.¹⁸

Китежская легенда как бы предваряет целый ряд утопических «островных» легенд. Но сама по себе она нетипична для него. Возникшая преимущественно на языческой основе, китежская легенда, прежде всего, связана с эпическим видением мира и, уже во вторую очередь, с хилиастическими ожиданиями царства Божьего. Эти настроения, несомненно, со временем усиливались, и в этом качестве китежскую легенду восприняли и популяризировали старообрядцы. С позиций собственного видения мира они обращали свой взор к Китеж-граду в ожидании всеобщего преображения: воскрешение Китеж-града мнилось предвестием наступления эпохи земного рая. Благодаря своей неповторимой художественной красочности и достоверности исторического контекста местное предание обрело общенародную популярность и, войдя в фольклорную традицию, включилось в процесс ее трансформации.

430

Апокалиптика и утопия: миф о «блаженных землях»

Другой сюжет, стоящий у истоков пространственных утопий, — легенда о царстве рахманов. Имеющий литературное происхождение, он проникает на Русь еще в XII в. с первым славянским переводом знаменитого сочинения Палладия «О народах Индии и брахманах» в составе

многочисленных хронографических сборников компилятивного характера. Но уже вскоре первоначальный греческий текст начинает обрывать многочисленными вставками, дополнениями и интерпретациями. Появляются его разнообразные версии, имеющие уже мало общего с греческим оригиналом. В этом качестве в разных редакциях они включались в состав многочисленных литературных памятников: «Хроник» Георгия Амартола, отреченных книг («Тайное тайных»), апокрифического «Хождения Зоси-мы к рахманам», романов об Александре Македонском, сочинения инок Ефросина «Слово о рахманах и о правдивом их житии» и других. С XV в. фактически начинается самостоятельное хождение этой легенды и ее широкое распространение в народной среде в популярном жанре эпического сказания. Благодаря занимательному приключенческому сюжету и дидактической наставительности легенда становится объектом фольклоризации. В фольклорных версиях наблюдается расширение ее социально-утопического (имеющего христианские истоки) звучания и сказовой занимательности сюжета. В народном сознании происходит отождествление брахманов с ветхозаветным богоизбранным народом «от земли иудей-ския от Иерусалима», с той разницей, что еврейская идея кровного родства здесь заменяется идеей братства праведных («братства во Христе»). К XVII в. сюжет легенды приобретает все черты народно-утопического сказания, представляющего собой народную версию христианской аскезы.

Чудесный народ помещается на сказочном острове «во Черм-ном индейском море». Мужчины и женщины расселены там порознь по обоим берегам реки Ганг. Только раз в год мужчинам дозволяется посещать женский берег, в остальное же время все они ведут праведный аскетический образ жизни. «Рахманы» питаются исключительно постной пищей, лишены изнеживающих благ цивилизации, но их остров дает им в изобилии все, что необходимо для счастливой жизни. Здесь произрастают- в изобилии плоды: «по неизреченному Божию строению всяк овощ на вся времена на никогда же оскудевает»¹⁹, из недр земных рождаются драгоценные камни, чистое золото, жемчуг. Здесь нет ни богатых, ни бедных.

431

Достоинства аграрного строя постулируются в сказании о рахманах еще более категорично. Рахманы сознательно отвергают самые разнообразные культурно-бытовые блага (так называемые «блага цивилизации»). Перечисление этих отвергаемых благ представляет собой достаточно длительный список, обозначая тем самым сферу социального отчуждения крестьянского массового сознания. Большая часть этих благ порождена условиями городского образа жизни и связанными с ним привычками и ценностями. Примечательно, что рахманы выступают беспощадными критиками греческой цивилизации. Они считают эллинов безнадежно погибшими именно потому, что те живут в городах с разбойниками и питаются нечистой мясной пищей. Себя же они считают спасенными уже благодаря отсутствию «изнеживающих» культурно-бытовых благ и употреблению вегетарианских продуктов питания.

Перечисление многочисленных негативных черт городской жизни говорит о том, что перед нами свидетельство автора, прекрасно знакомого с городским бытом, скорее всего некрестьянского происхождения. Как городской ребенок порой полагает, что булки растут на хлебных деревьях, так и автор бытописания рахманов мечтает о круглогодичном плодоношении как о преодолении «власти земли». Его аскеза — такая угодно, только не хозяйственная. Сама негативная направленность придает сказанию о рахманах некоторые черты городской антиутопии. И тем показательнее, что автор его видит идеал в аграрно-крестьянском мире, хотя и нуждающемся в более жесткой регламентации. Апелляция к внешней праведности здесь не перерастает в аналог протестантской праведности, основанной на хозяйственной этике, но является некоторой эволюцией в сторону большей социальной свободы при усилении требований внешней праведности.

Утопическое ожидание и социальное «делание»

Представленные нами варианты социальных утопий отражают тип своего рода «народно-христианского» мировоззрения, в котором языческие и христианские мотивы неразрывно переплетены в едином мировоззренческом комплексе. Причем каждому из религиозных направлений отведена определенная ниша: крестьянская жизнь как естественно-природный процесс осмысливается преимущественно в категориях языческого сознания, социальные же характеристики развития крестьянского общества оказываются сферой постепенного «освоения» христианством. В условиях разворачивающихся в стране общественных изменений социальная

432

доктрина христианства предоставляла крестьянскому сознанию необходимый понятийный и

методологический аппарат для осмысления этих процессов.

Будучи религиозной системой, представляющей изначально интересы и чаяния городских низов, христианство не могло быть механически перенесено на новую аграрную почву. Процесс усвоения новой религии растянулся для массы крестьянского населения на многие века. За это время само христианство претерпело существенную эволюцию, отделившую его в итоге и от византийского, и от южнославянского, и от западного образцов.

Кроме того, русское христианство, пережившее в процессе своего исторического развития длительный период адаптации к интересам властей всех уровней, должно было отразить специфически российские отношения населения и власти. Но и в этом виде оно не могло стать какой-то единой общероссийской традицией: внутри так называемой «народной версии» (или версий) христианства было представлено множество ответвлений. Различия естественно-природных и социально-экономических условий на огромных пространствах русского государства предопределили существование массы мировоззренческих оттенков вероучения. К тому времени, когда христианство в достаточной степени укоренилось на русской почве, эти реалии и сделали неизбежным религиозный «раскол».

Разрыв народного сознания с официально-церковным, как писал известный историк А.И. Клибанов, подготовил «разрыв широких масс населения России с господствующей церковью» в XVII в. Вполне естественно, что основным лозунгом раскола был «возврат к старине». В силу объективных обстоятельств раскол «отличался сложностью как по объединяемым названиям „раскол“ течением религиозной оппозиции, так и по составу своих участников. Преобладающим в расколе было староверие, еще при жизни своего идеолога Аввакума разветвившееся на несколько течений. Основными участниками староверия во всех его течениях были крестьяне».²⁰

Но примечательно то, что наряду со староверием раскол инициировал распространение в крестьянской среде учений, имевших созвучие с учениями городских ересей. Религиозные секты христо-веров («христовщина») и более поздние — субботников и иконоборцев представляли собой явления нового порядка. «Их можно было бы назвать, — отмечал Клибанов, — нововерческими (но никак не новообрядческими, поскольку обрядность в этих организациях крестьянской религиозной оппозиции сведена была к минимуму). <...> Примечательно, что основной контингент этих ново-верческих течений состоял из оброчных крестьян, связанных с го-

433

родом и более или менее втянутых в товарно-денежные отношения».²¹

В расколе с его религиозной аскезой и обостренной чуткостью к идее Спасения, с его стремлением к очищению, крестьянская традиция автономии локального мира получала религиозную санкцию, трансформируясь в мотивацию «бегства от мира», погрязшего в грехе. Лежащая в его основе «колониционная» традиция крестьянства трансформировалась в идею обретения «нового мира», приобретающего помимо религиозного еще и цивилизационный контекст. Жажда нового мира не была актом пассивного ожидания Мессии группы погруженных в религиозную экзальтацию людей. Это ожидание было активным деланием «нового мира», представлявшимся как сотворчество человеческого, праведного начала с божественным началом. Этот «новый мир» как первоначальный островок правды должен был расширять свои позиции, отвоевывая у мира, затянутого в дьявольские сети, новые и новые пространства. Подобная сверхактивная позиция складывалась стихийно, она как бы вырастала из цивилизационной традиции крестьянской колонизации, постоянно создававшей все новые и новые островки альтернативных отношений на заново освоенных пространствах.

Подобную альтернативу царящему на земле греху сформулировал уже Аввакум: «Того ради Бог землю общу сотворил, и небом, яко коморою покрыл, день равно всем светит, и солнце сияет равно, чтобы друг друга любя жили, яко во едином доме, советно и единодушно Бога хваля».²²

Староверческая утопия всеобщего равенства дала крестьянскому сознанию новый импульс социального миротворчества. К концу XVII в. относятся наиболее крупные социальные эксперименты, развернувшиеся под знаменем раскола и воплощавшие стремление широких масс к новому миротворчеству.

Одной из наиболее известных попыток такого рода стало возникшее в конце XVII в. в Поморье и просуществовавшее до середины XVIII в. так называемое Выгорецкое общежительство. Особую роль в нем играли «скитники» — идеологи и руководители общежительного братства, поселившиеся в бедном малозаселенном, лесном районе в крайне неблагоприятных условиях сурового северного климата. Представляя своего рода ядро, организационно-хозяйственный и духовный центр Выгорецкой общины, монахи-скитники всем своим образом жизни

демонстрировали окрестному населению идеал монашеского общежития, направленного к высокой религиозной цели. Вокруг этого ядра вскоре начали селиться многочисленные прозелиты из беглых и местных крестьян. Идеал братства во Христе находил свое воплощение в хозяйственном братстве, в самоотверженном труде по освоению сурового края.

Скитническое ядро, принявшее на себя, прежде всего, идейно-консолидирующие и культурно-просветительские функции, было вынуждено совмещать их с выполнением многочисленных функций управления хозяйственной жизнью разрастающегося общежития. Жесткая регламентация и общность потребления, изначально ставшие законом, в отдельных общинах постепенно стали дополняться рационально продуманной системой разделения труда. Из крестьянской среды постепенно выделилась значительная прослойка «рабочих людей», организованных в многочисленные предприятия промышленного типа: кузнечные, сапожные, кожевенные, пошивочные и т. п. мастерские и даже заводы (например, кирпичный и др.). Эти предприятия группировались в торгово-ремесленные центры, вовлекавшие в сферу своей предпринимательской активности не только членов общежития, но и обитателей ближайшей сельскохозяйственной округи. Честность при заключении сделок и в торговых операциях, возведенная в принцип, вызвала естественный положительный отклик среди местного крестьянского населения.

От первоначальной установки на самодостаточность выговцы вскоре перешли к широкому хозяйственному обмену. Местному крестьянству были предоставлены все возможности для пользования промышленными возможностями выгорецкой общины. Каналы идеологических и экономических связей все шире расходились из первоначального ядра, простираясь далеко за пределы общежитского братства. Тесные связи устанавливались с многочисленными последователями староверия в разных частях России. С хозяйственными успехами вскоре пришла широкая известность. Были установлены связи с государством, которому пришлось не только отдать должное, но и считаться с новым хозяйственным агентом. Через свой управленческий центр выговцы брали на себя правительственные подряды, заключали с государством контракты и сделки. Известно, что они были привлечены Петром I к строительству железоделательных заводов в Повенце.²³

Таким образом, скитническое ядро вскоре стало представлять собой своеобразную предпринимательскую верхушку, обеспечивавшую интересы окрестного населения путем организации сложной системы взаимоотношений промышленных и торгово-ремесленных центров и широкой сельскохозяйственной округи. При необходимости старцы-скитники выступали в роли арбитров при возможных спорах и внутренних конфликтах. И, наконец, скитническая община представляла собой своего рода представительство для населения, объединенного вокруг нее перед лицом государства. Подобная роль посредника между государством и локальными кре-

435

стьянскими мирами, воспроизводимая стихийным процессом хозяйственного развития, представляется нам существенно важной для понимания характера связей, устанавливавшихся между государством и крестьянством в условиях эволюции аграрного общества. Позже мы остановимся на этом вопросе особо.

Об успешности опыта рассмотренной нами организации и эффективности выстроенной на ее основе социально-экономической модели свидетельствует длительность периода процветания Выгорецкого общежития. Своим успехом этот опыт обязан, прежде всего, созданием условий справедливого обмена между торгово-ремесленным и сельскохозяйственным населением. В результате была преодолена социальная отчужденность крестьянства по отношению к неземледельческим хозяйственным структурам и организующему центру. Кроме того, в пределах влияния Выгорецкого общежития активно преодолевалась духовная и хозяйственная замкнутость отдельных крестьянских общин.

Пример Выга — образец локального решения проблемы «город и деревня» в пределах замкнутого, идеократического по своему характеру аграрного мира, в котором тенденция к автономии от «большого» мира сочетается с выстраиванием с ним самых разнообразных социально-экономических связей. Мало зная о внутренней организации выгорецкого социума, мы можем предположить, что в нем органически сочеталась централизация управления с самостоятельностью отдельных общин, которые сохраняли автономию по отношению к организующему центру и обладали относительной свободой в выборе стратегии хозяйственного и общественного поведения.

Примечательно, что общность потребления, монашеский аскетизм и в целом строгая распределительно-регламентирующая модель общественной жизни распространялись, прежде всего, на достаточно узкий состав скитнического братства и сконцентрированный вокруг него круг добровольных прозелитов, приверженцев религиозной идеи. Этот стиль жизни и культивируемые им духовные ценности могли служить только образцом поведения и примером для подражания, но не могли навязываться насильно. Они становились обязательными в случае вступления в общежитие, а при включении в круг его хозяйственных дел — лишь в той степени, которая обеспечивала соответствующие условия развития экономической жизни, т. е. соблюдение принятых в нем нравственных норм и правил. В остальном социальная модель Выга должна была служить проповеди социального идеала, стать образцом праведных общественных отношений в реальных условиях конкретного времени и пространства.

.....iv ucфuf/nuk yшщество

Параллельно выгорецкой общине в то же самое время развернулась деятельность старообрядческого Федосеевского братства. Его основатель Феодосий Васильев, сторонник весьма радикальных взглядов, объединивший вокруг себя достаточно широкий круг почитателей, создал столь напряженную атмосферу категорической непримиримости к воцарившемуся на Руси антихристу, что вынужден был отправиться за пределы погрязшей в грехе России на поиски новой родины. Федосеевцы нашли ее в Литве на землях пана Куницкого. Здесь они и создали свое общежительное братство, целиком погрузившись в эсхатологическую атмосферу ожидания «конца света» и второго пришествия Христа.

Соответственно характеру религиозных чаяний выстраивался и внутренний мир Федосеевского братства. Безоговорочно введя у себя правила общности имущества и обязательности труда для всех, федосеевцы придерживались принципа абсолютного монашеского аскетизма и целомудренного безбрачия. Уже в ближайшее время Федосеевское братство превратилось в материально процветающее сообщество. Казна его справлялась с немалым ежегодным obroком в 30 рублей с каждого.²⁴ Наличие денежной формы оброчной подати предопределило отказ федосеевцев от полной изоляции, прежде всего экономической, от внешнего мира. Немаловажную роль в процветании общины играл религиозно-идеологический фактор, скромность потребления при уравнительном распределении и аскетической праведности. Однако одной добропорядочности для хозяйственного процветания было явно недостаточно.

Поставив в основу трудовых приоритетов занятие земледелием, в целях рационализации хозяйственной деятельности и достижения хозяйственной автономии, в общине создавались многочисленные подсобные предприятия и, по всей видимости, широко использовался принцип разделения труда. Здесь, несомненно, присутствовали и широко культивировались организационные формы хозяйственного посредничества, но детальных сведений об этом не сохранилось. Тем не менее, именно этим структурам надлежало играть роль заградительного заслона локального крестьянского мира от внешнего воздействия. Этот заслон позволял внутренней жизни общины развиваться по законам своего «космоса». Ббльшая его замкнутость по сравнению с миром выгорецкой общины определялась особенностями мировосприятия духовных лидеров Федосеевского братства. Религиозная доктрина Феодосия Васильева требовала полного отречения от государства и порочной мирской жизни. Известно послание Феодосия своей пастве: «Изыдите, братия, от мира изыдите. Выйди от нее, народ мой, чтобы не участвовать вам во грехах ее и не подвергнуться язвам ее...» В своем послании 1711 г.

437

он закликает своих последователей: «Побегите Господа ради от змия, а не прельщайтесь суетою света сего <...>. И вы, *государи мои*, любимцы Христовы, потщитесь вооружитесь на брань вражию и на все казни его, и на все его ухищрения...»²⁵ Народ-«государь» — это уже концепция особого порядка, возникшая на пороге нового времени. Особые элементы протестантской трудовой этики спасения выделяются здесь многими исследователями.

Сложно ответить на вопрос, как религиозная этика старообрядчества трансформировалась в трудовую этику хозяйственной аскезы. Представляется, что в основе ее лежало традиционно крестьянское мировосприятие, крестьянская традиция как таковая: жизнь, неотделимая от труда и хозяйства. Религиозное почитание труда и развившаяся на этой основе трудовая этика спасения — это, по существу, единственно возможный путь адаптации христианства к крестьянской почве. Но формирование такого рода трудовой этики прослеживается уже на дохристианском этапе развития крестьянского сознания. В эпическом сюжете о Микуле-пахаре («ратае») мы наблюдали то же отношение к труду земледельца как религиозному акту — богослужению, призванному

преобразить землю. Само «богатырство» (как «богом данное») героя выводится здесь из богоугодности крестьянского труда, ибо богатырь — это пахарь, наделенный божеским даром. Но этот дар раскрывается только при следовании Богом данным путем, и только в причастности к земледельческому труду, к «тяге земной» — вся сила русского богатыря. Он ухаживает за землей, как за матерью, и земля, как мать, кормит его и дает ему силы в труде и в бою, когда в борьбе с врагом богатырь припадает к ней.

Вспоминая обращение «народ-государь» Феодосия, понимаешь, что оно относится именно к образу крестьянина — Микулы, к его «царскому наряду», к «золоту-серебру» подсошников, с его наделенной чудесным свойством летучести кобылой и т. п. Уже здесь труд крестьянина рассматривается как подвиг, как служение Богу и одновременно как божий дар царского достоинства.²⁶ И восприятие христианской аскезы на этом этапе становится вполне закономерным актом. Возможно, что уже в этом эпическом сюжете присутствуют элементы христианского мировосприятия, подключенного к традиционно-языческому образному ряду и национальному мелосу. Во всяком случае, связь трудовой этики крестьянства в этом эпическом сюжете со староверческой версией хозяйственной аскезы выговского и федосеевского братства нам представляется очевидной.

Судьба обоих социальных экспериментов (и других, им подобных) была трагична. Выговская община своим цветущим состоянием

438

к середине XVIII столетия настолько выделялась в условиях феодального окружения, что представлялась чудо-островом в бурном море социальной стихии. Долго присматриваясь к этому чуду, государство со временем ужесточило свое отношение к этому островку благоденствия, стремясь не допустить образования «государства в государстве». Введение новых и новых налогов, распространение официального законодательства и рекрутской повинности и вследствие этого проникновение на территорию Выга государственной администрации и военных экспедиций, посягательства официальной церкви и т. д., — все это обескровило общественную жизнь выговского общежития, подточило внутренний источник его экономической и духовной самостоятельности.

Не менее драматичной была судьба Федосеевского братства. Уже первое десятилетие его существования привело к заметному росту материального и духовного процветания членов общины. Слухи об их богатстве распространились широко за пределами общины. А вскоре польские солдаты, «чающе во обители богатство велие быти», совершили нападение на мирную общину и разграбили ее. Федосеевцы были вынуждены переселиться на новое место и обосновались в псковских владениях А.Д. Меншикова. Но после постигшего их в первый же год неурожая и эпидемии моровой язвы им пришлось вновь сменить место обитания. В 1710 г. они осели на территории другого владения Меншикова в Новгородчи-не на Ряпиной Мызе. Здесь начался новый этап процветания общины, ее численность стремительно росла за счет прибывающих в нее беглых крестьян и солдат, достигнув двух тысяч человек. Но в 1719г. посланная для поимки беглых воинская команда совершила нападение на общину и разграбила ее, нанеся жестокий урон, который федосеевцам преодолеть было уже не под силу.

Примечательно, что и та и другая общины погибли не сами собой, а были разрушены под воздействием внешних обстоятельств. Их судьба во многом связана с судьбой других зародышей буржуазных отношений в эпоху тотального наступления феодального государства. Исследователи констатируют непосредственную связь «географии местонахождения главных очагов нового экономического развития в конце XVII — первой половине XVIII века и районов преимущественной концентрации староверческих и ново-верческих (сектантских) общин».²⁷ В мире господства общественных отношений, основанных на внеэкономическом принуждении, такие островки хозяйственной рациональности и трудовой самоотверженности имели мало шансов выжить. Богатство, нажитое праведным трудом и не связанное своим происхождением с властью или феодальным правом, не было охранено законом. В эпоху оче-

редкого наступления феодального государства эти формирующиеся промысловые центры были сравнены с остальным феодально-крепостническим окружением. Внедрявшееся в этих районах мануфактурное производство, основанное на крепостническом труде, постепенно заглушило непрочные ростки мелкопромышленного развития. А запретительно-регламентирующее промышленное законодательство Петра I нанесло сокрушительный удар процветавшим здесь

кустарным промыслам.

«Большой» и «малый» миры: модели идеологического противостояния

Весь XVIII в. отмечен ужесточением феодальных отношений и их распространением на новые обширные территории. Земельные пожалования, достигшие огромных масштабов в эпоху «дворцовых переворотов», не менее активно продолжались в царствование Екатерины II. Крепостнические отношения проникли в Сибирь, распространились далеко за Урал, утвердившись наряду с сельским хозяйством в горнодобывающей и других отраслях промышленности. Укрепление экономической мощи государства находилось в непосредственной зависимости от насаждения крепостничества.

В этих условиях староверческая концепция спасения получала все более широкую социальную почву. Новую жизнь, теперь уже в староверческом варианте, получает уже упомянутая нами Китеж-ская легенда. Ее популярность связана с возникновением новых литературных версий, среди которых наиболее известно «Послание от отца к сыну». Новые редакции существовавших ранее утопических сюжетов и возникновение новых обусловлены характером актуализации их содержания в массовом сознании.

Упрочение феодального государства и крепостнических порядков в стране должно было особым образом отразиться и на сознании крестьянских масс, оказавшихся в сфере влияния новых отношений. Несмотря на повсеместное столкновение с произволом местных властей и землевладельцев крестьяне внутренних губерний в силу абсолютного феодального окружения и высокой плотности заселения территории были лишены свободы передвижения и, следовательно, не имели надежд на обретение «вольного» пространства. Бегство из этих районов было делом затруднительным и чаще всего заканчивалось поимкой и жестоким наказанием беглецов.

Вполне закономерно, что в виде компенсации в сознании крестьянства должен был развиваться мотив пассивного ожидания

свободы, облеченный в соответствующие идеологические формы. Таковой, конечно же, стала вера в «доброе» царя, царя-освободителя. Отгороженное от центральной власти рамками крепостнического хозяйства, крестьянство все свои беды связывало исключительно с деятельностью местных властей и помещиков. Царская персона окружалась ореолом праведной, Богом данной власти отца-государя.

Именно к такого рода социальным воззрениям примыкают известные легенды о царе-освободителе и связанный с ними феномен «самозванчества». При невыносимости окружающих условий уход в сферу пассивного ожидания неизбежно должен был возмещаться на противоположном полюсе спорадическими вспышками гнева и отчаянного протеста. Беспощадно подавляемые, эти взрывы крестьянского возмущения приводили к едва ли парадоксальной ситуации, когда социальная пассивность и смиренное ожидание правды «сверху» имело своей обратной стороной «бессмысленный и беспощадный» крестьянский бунт. Неслучайно рост напряженности ожидания царя-освободителя приходился на этапы, предшествовавшие подъемам крестьянского движения и на время крестьянских войн. Именно в эти периоды наивная вера масс в царя-батюшку исторгала из народных недр самозванцев, принимавших имена реально существовавших или выдуманных царей и царевичей. Крестьянская война под предводительством «крестьянского» царя (пусть и мнимого) против «разбойников»-помещиков и чиновников превращалась в реальный символ единения царя с народом.

Со всей яркостью феномен самозванства проявляется уже в эпоху Смутного времени, предшествующую возвышению Романовых, и становится неотделимым от всей последующей истории царствования династии. По мнению самих Романовых и идеологов самодержавия, именно в эпоху русской Смуты был явлен образец единения власти и народа, теневой стороной которого стало самозванство, но лицевой явилось избрание Романовых «землей» на царство. Постепенно возведя символ «царь и народ» в принцип власти, последние Романовы будут с настойчивостью проводить в жизнь эту патриархально-утопическую идеологию с неистовой верой в свою правоту, всеми силами препятствуя складыванию нового механизма властных отношений.

Со времен Лжедмитриев самозванство превратилось в феномен массового крестьянского сознания и вполне определенных политических установок. Программные требования этого идейного движения были самыми ограниченными. Одной смены правителя, способного устранить от власти несправедливых чиновников и помещи-

«опрокидывании» всего социального мира, дело ограничивается наведением порядка при дворе. Жестокость стихийных крестьянских выступлений, вызванных отчаянием и жадой справедливости, как бы оправдывалась в сознании крестьянства умеренностью политических требований. В характере этих требований и предлагаемой модели властных отношений крестьянским сознанием воспроизводился традиционный образ патриархальной крестьянской семьи с хозяином-отцом во главе. Крестьянская пословица «Хороший хозяин — хорошее хозяйство» становилась основанием всей политической программы крестьянства. «Локальный» крестьянский мир создавал образ «большого» общества по аналогии с малым.

Эту идеологию в период массовых крестьянских выступлений активно поддерживали и старообрядцы, вообще очень чутко реагировавшие на идейные «перепады» крестьянского массового сознания. Для некоторых старообрядческих толков, занимавших наиболее активную позицию и возводивших идею «брани» с антихристом в свой символ веры, любые формы протеста были оправданы. В этой борьбе они не гнушались использовать и веру крестьян в доброго царя, не брезгуя, как известно, собственным «изготовлением» такового, как в случае с Емельяном Пугачевым, представленным под именем Петра III. Все наиболее крупные крестьянские движения XVIII в. так или иначе связаны с активным участием в них старообрядцев. Однако преобладающим в староверии, особенно после опыта подавления крестьянских войн и выступлений, все же оставалось «колониционное» течение. А его влияние на окраинах империи было абсолютным в силу преобладания в сознании тамошнего крестьянства именно «колониционной» тенденции.

Наступление феодализма неизбежно сопровождалось бегством от него тех, кто мог бежать, и там, где было куда бежать. Таким образом и происходило заселение Русского Севера, Востока, Юго-востока и Юга. Поэтому наибольшее распространение и наиболее широкий эмоциональный отклик на протяжении всего XVIII в. получали сюжеты, относящиеся к типу легенд о так называемых, «далеких землях». Массовое бегство крестьян, мечтавших освободиться от непосильной тяжести государственных поборов и крепостной зависимости, находило идеологическую санкцию в повествованиях о якобы уже существующих островках крестьянского благоденствия.

Такого рода легенды имеют естественные основания в любых социальных условиях, так как коренятся они, прежде всего, в психологических факторах (конкретнее — в обыденном представлении

о том, что «там хорошо, где нас нет»). Эти сюжеты находят массу аналогий и исторических параллелей у разных народов. В русских условиях при наличии резервных пространств, слабо освоенных окраинах и неопределенности государственных границ легенды о далеких землях обретали значение вполне реальных факторов исторического процесса. Легенды о «граде Игната», о чудесной крестьянской стране Даурии, о Беловодье и им подобные широко распространялись в крестьянской среде, вызывая неизменный интерес и глубокие размышления.

Наибольшую популярность имела легенда о Беловодье, сложившаяся, по-видимому, где-то к концу XVIII в. Прослеживается непосредственная связь распространения легенды о Беловодье с деятельностью чрезвычайно своеобразной крестьянской религиозно-анархической организации — сектой «бегунов», или «странников».²⁸ В сочинениях основоположников «бегунства» Евфимия и Никиты Кисилевых изложено учение секты. Общее старообрядческое представление о начале со времен Никона «века антихристового» доводилось «бегунами» до крайности. В их учении воплощением антихриста объявлялись не только царь и никонианская церковь, но и все правительственные законы и установления: налоги и поборы, рекрутчина, армия, деньги, семья, паспорта, ревизии (переписи податного населения). Все государство представлялось воплощением власти антихриста. Согласно «Разглагольствованиям Евфимия» (1784г.), окончательное установление власти антихриста («седмиглавого») связано с воцарением Петра I, «понеже егда при описи раздробил народ на разные чины и расположи дань подушную, потом же и землю размежевал и купечеству отдели, да не причаливается им седмигривенный, и сим разделением, яко язычников содея друг на друга ратоборствовать, межи бо яко границы чуждым землям устави...».²⁹ Согласно этим представлениям, реформы, осуществленные при Петре, были причиной разделения общества на классы и возникновения всех общественных зол.

Показательным является толкование герба Российской империи в одной из бегунских рукописей: «Орел от тяжести людских беззаконий крылья свои опустил и держит он не скипетр и державу, крестами увенчанные, как прежде во время благочестия, а змей антихристовых».³⁰

Единственная возможность избавиться от антихристовой порчи — порвать все общественные связи и бежать из мира. «Бегство от „начальства“, от помещика, из армии возводилось „бегунами“ в степень религиозного догмата, получало высшую по их представлениям, нравственную санкцию. Бегуны отрицали современное им государство, не предлагая ничего взамен; подобно всяким утопис-

443

там, они хотели выключиться из социальных закономерностей, образовать некий нефеодальный островок в окружавшем их океане феодализма».³¹

В отличие от так называемых мистических сект — духоборов, молокан и др., учивших, что «царство Божие» находится «внутри нас» и его нужно всячески оберегать³², а не искать во внешнем мире, что необходимо думать о самосовершенствовании и спасении собственной души и т. д., «бегуны» по-крестьянски жаждали установления «царства божьего на земле». Одному из основных своих тезисов — «града настоящего не имамы, а грядущего взыскуем» — они придавали вполне реальное, практическое значение.

Наступление конца мира ожидалось со дня на день. Именно тогда должен был явиться Спаситель на белом коне, сотворить брань с антихристом (в этой брани «бегуны» будут в первых рядах его воинства) и установить тысячелетнее царство справедливости.

В будущем резиденция Спасителя должна была располагаться, видимо, исходя из соображений мягкости климата и удаленности от современного царства антихриста, где-то на юге или юго-востоке, по одной версии — чуть ли не в районе Каспийского моря. Многие бегуны стремились в Астраханскую губернию, где селились в камышах, рыли землянки для того, чтобы оказаться поближе к территории будущего «тысячелетнего царства». С этим сюжетом была связана одна из популярных бегунских поговорок: «Коль захочешь в камыши, так паспорта не пиши, а захочешь в Разгуляй (т. е. в Астрахань), и билет не выправляй».³³

Вместе с другими крестьянами «бегуны» бежали на малоосвоенные администрацией пограничные окраины. Они принимали активное участие во все нараставшем ко второй половине XIX в. переселенческом движении. В новых местах порой удавалось устроить жизнь на общинно-артельных, т. е. единственно справедливых, по крестьянским представлениям, началах. Эти реальные социальные эксперименты вызывали многочисленные толки в народе, обрастали самыми невероятными слухами и мнимыми подробностями об особенностях устройства счастливого мужицкого царства, сопровождалась разнообразными легендарными обстоятельствами. В процессе фольклорной переработки реальные сведения смешивались с уже известными ранее утопическими сюжетами и известными своим сокровенным характером топонимами. К этому ряду относятся легенды о Млевских монастырях, Жигулевских горах и др. Придание сюжету географической точности и описательной конкретности должно было свидетельствовать о реальности сведений. Практичный и трезвый, в целом мало склонный к мистицизму крестьянский ум должен был искать более реальные варианты осуществления социальных (а вместе с тем и религиозных) чаяний и более реальных целей и маршрутов бегства.

В ответ на эту потребность крестьянского сознания и появились многочисленные тексты «Маршрутов» или «Путешественников», среди которых выделялась целая группа, указывающая путь в легендарное Беловодье.

Маршруты, как правило, начинались от Москвы и вели через Казань, Екатеринбург и Тюмень до Бийска и потом вверх по реке Катунь через Горноалтайский край. Разночтения начинались с описания способа преодоления Алтайских гор. В одном путеводителе предполагалось преодоление Алтая с севера и запада, двигаясь до деревни Устьубы, расположенной при впадении реки Убы в Иртыш, и далее — по долине реки Убы или какому-либо из ее притоков по направлению к перевалу через Тигрецько-Коксуйский хребет. Преодолев его с запада на восток, предполагалось затем долиной реки Коксу и Катунь достичь Уймона. Другой маршрут предлагал движение по Иртышу через Устькаменогорск до Устьбухтармы и затем Бухтарминской долиной через какой-нибудь из перевалов Катунского хребта до Уймона.

Следующая часть маршрута приобретала легендарный характер и вела неведомыми горными проходами в «Китайское государство», через которое после 44 дней пути можно было попасть в Беловодье. Географические названия этой части пути представляют одну загадку за другой: «Губань» (Гоби?), «Бурат-река» (Буран на Черном Иртыше на полпути от озера Маркоколь и озера Зайсан или перевал Бурхат между хребтами Сарымсакты и Тарбагатай?) или «Буран-река», «Кукания» (Кукпанский хребет?), «Кижская земля» (Кизи-Хем — приток Большого Енисея или

деревня Кизи за озером Байкал?) и т. п.³⁴

«Важно отметить, — пишет известный исследователь Беловодской легенды К.В. Чистов, — что маршрут „Путешественника“ совпадает с одним из традиционных в XIX в. направлений переселенческого движения из северной и средней части европейской России в Сибирь: Казань — Екатеринбург — Тюмень — Бийск. Именно по этому пути <...>, отнимавшему от 6 до 18 недель, катился все нараставший с 1860-х гг. поток переселенцев на Алтай и в др. районы Сибири. Так с 1866 по 1877 г. здесь прошло около 8 тыс. официальных переселенцев в Алтайский округ, а в 1882-1884 гг. их было уже более 58 тыс. В этом потоке около 20% составляли крестьяне северных губерний Европейской части России. Следовательно „Путешественник“, как и вся Беловодская легенда, явился своеобразным поэтическим отражением этого процесса в сознании определенной части русского крестьянства».³⁵

445

Известны попытки добраться во второй половине XIX в. до Беловодья и через Среднюю Азию. Подробности маршрута, видимо, содержались в устной версии и поэтому еще менее определены. Подробно описывая путь в Беловодье, в конечной стадии маршрута «Путешественник» повествует о тайном переходе от странноприимца к странноприимцу. Часто упоминая о «пещерах», «фатерах», в которых можно в случае нужды укрыться, документ вместе с тем сообщает весьма краткие сведения о самой легендарной стране. И вся последующая литература, стремившаяся по возможности привлечь к письменным источникам все существующие устные сведения, добавляет мало нового.

Историография и обширная литература о Беловодской легенде повествуют о длительных поисках Беловодья отдельными крестьянами и целыми крестьянскими группами, многие из которых после первых неудач вновь и вновь пускались на поиски чудесной страны. Существует немало документов, в которых содержатся подробные сведения о разборе местными администрациями разных губерний, преимущественно восточных: Нижегородской, Томской, Тобольской, Алтайского округа и др., дел о розыске беглых крестьян, а также поимки лжеучителей, распространявших Беловодскую легенду.³⁶ Но сведения о самой легендарной стране весьма скудны и, как правило, в неизменном виде переключиваются из одного сочинения в другое. Известно, что Беловодье расположено у «окияна-моря» в Опон-ском (или Японском) море на 70 островах, «а малых и исчислить невозможно». Оно покрыто густым вековым лесом: «Тамо древа с высочайшими горами равняются». Климат ее рисуется по-разному в разных редакциях: «Во время зимы морозы бывают необычайные с расселинами земными». Представление о земле благоденствия, как о стране, покрытой дремучими лесами, где стоят суровые морозные зимы, могло возникнуть только в сознании крестьянства Русского Севера. В списках второй редакции, происходящих, вероятно, из восточных губерний (в том числе с Урала), нет речи о морозах, но зато говорится о горах: «А тамо леса темная, горы высокие, расселины каменные». В полном соответствии с утопическим жанром «Путешественник» повествует о плодородии земель и о богатстве жителей Беловодья: «А земные плоды всяки весьма изобильны бывают; родится виноград и сорочинское пшено и другие сласти без числа, злата же и серебра и камня драгого и бисеру зело много, ему же несть числа, яко и умом не постижимо». Образный ряд Беловодской легенды во многом совпадает с более ранними образцами социально-утопического творчества крестьян, например, в уже рассмотренном нами сюжете о рахманском острове.

446

Национальный состав Беловодья не принципиален для крестьянства и представляющих его взгляды ревнителей староверия. Беловодье мыслится как страна, заселенная выходцами как из России, так и из других (прежде всего, западных) стран («сирского языка» или «от пана гонимы из своей земли», в другой редакции «от папы римского гонимы были из своей земли»). Но вот социальный состав определен более конкретно. Беловодье мыслилось как сельская, крестьянская страна: «Есть и люди и селения большие... А за рекой другое село». Это не значит, что в крестьянском царстве нет городов. Их названия мы встречаем в «Путешественнике»: Скитай, Кабан; возможно, были и другие. Но идеал отношений между разными слоями населения здесь определенно отражал представление о крестьянском царстве Правды и Справедливости. Беловодье запрещено для царских чиновников, полицейских, судей, попов («никого к себе не пускают»). Островное положение исключает войну («и войны ни с кем не имеют»), поэтому здесь отсутствует солдатчина и рекрутчина. В Беловодье вообще нет никакой светской власти, вообще никакой государственной организации: «светского суда не имеют». Единственная власть признаваемая беловодцами, — духовная, которая мыслится в демократических (на протестантский лад)

формах народной «дешевой» церкви («и все служат они босы»).

В организационном плане Беловодье рисовалось как союз мелких, равных производителей с прозрачной простотой внутренних отношений без какой-либо власти, стоящей над ними. Такое устройство представлялось гарантией от всякой «татьбы», «воровства», «пакостей» или еще чего-либо «противного закону», т. е. всякого гнета, насилия и организованного государством грабежа. Духовенство здесь не официальное «никонианское», а свое, старообрядческое, сохраняющее «древнее благочестие» и ведущее свою линию от каких-то восточных ветвей православия. Все Беловодье мыслилось как страна, в которой живут по «божецкому закону».³⁷

Островное положение легендарной страны не случайно. Образ Острова является классическим выражением идеи физической отстраненности, независимости от ненавистной антихристовой действительности крепостнической России. Классические образцы «островных» утопий (как народные, так и литературные) известны у всех народов. Поэтический образ острова, выключенного из сферы действия дурных социальных закономерностей, получал в процессе исторической жизни эпизодические подтверждения, способствовавшие закреплению его в сознании народа. В России таковыми были Запорожская сечь, расположенная на острове Хортица, монастырь на Соловецких островах — первый опорный пункт старооб-

447

рядчества, поселение казаков-некрасовцев на острове Майносе, «бегунский» скит на острове Жилом на Топозере и т. д.³⁸

«Бегунская» версия Беловодской легенды не должна отвлекать нас от осмысления ее чисто крестьянских корней. Несомненно, что бегунское движение было ответом на духовные потребности крестьянства в его поисках выхода из условий крепостной зависимости и избавления от власти феодального государства. Всплески «бегунства» совпадали с периодами роста активности крестьянского движения в поисках свободных земель. «„Бегунство“, — писал К.В. Чистов, — переживало свои взлеты и затухания, совпадающие с общим ритмом крестьянского движения. Особенно активным оно было в начале 20-х гг. XIX в., затем в 50-60-х гг. и в конце 70-х — начале 80-х гг., причем в 60-е годы из секты выделяются т. н. „неплательщики“, а в 70-80-е гг. — „лучинковцы“, в некоторых вопросах пошедшие еще дальше „бегунов“. Неплательщики возводили в религиозную догму неприятие реформы 1861 г.; „лучинковцы“ требовали отречься от всего, изготовленного слугами „антихриста“, жгли лучины вместо свечей во время молений и т. д.».³⁹

Примечательно, что в это движение были вовлечены, прежде всего, крестьяне окраинных районов России: Севера, Сибири и Урала, т. е. тех, где сохранилась колониальная традиция локальных крестьянских миров. Утопическим идеалом здесь по-прежнему выступает классический, традиционный крестьянский уклад, распространяемый теперь в масштабах «большого» общества. Образ автономных локусов нашел отражение даже в представлении о Беловодье, разбросанном на 70, не считая мелких, островах. Складывается впечатление, что русская культура, не имея исторического наследия античной классики, создала в своем духовном мире собственный идеал национальной классики. В отличие от полисного устройства европейской античности здесь представлен классический аграрный ее вариант. Именно к этому образцу в период формирования национального самосознания будет тяготеть русская общественная мысль и из него исходить в процессе выстраивания социальных связей. Образ культуры и заложенные в ней поведенческие стереотипы будут неизменно воспроизводиться на протяжении всего процесса модернизационного развития России. Циклы легенд об «избавителях» и «далеких землях» завершают характеристику основных направлений эволюции социальных воззрений крестьянства, проявляющихся во всех сферах его социально-культурной и хозяйственной деятельности. Склонность к локализации малых крестьянских миров выражает, на наш взгляд,

448

основную тенденцию аграрно-крестьянской традиции к непрерывному воспроизводству альтернативных социальных локусов в пределах определенного цивилизационного (аграрного) типа развития. В его основе лежат адаптивные механизмы аграрной культуры, интенциональная установка крестьянского сознания на приспособление к конкретным природным условиям среды обитания. Именно эта установка, исходящая из отношения к природе как матери и во многом противостоящая онтологической концепции христианской антропологии, длительное время препятствовала укоренению христианства на крестьянской почве. Христианство, возвышающее человека над природой и прямо противопоставляющее человеческому (духовному) началу природное (звериное) начало, изначально формировало установку на покорение природы, а не на

подчинение ей. Но даже став со временем частью крестьянской культурной традиции, христианство не могло преодолеть органическую связь земледельца с природой как условие всего его хозяйственно-культурного быта.

С этой первичной установкой крестьянского сознания связана необыкновенная чуткость восприятия уникальной специфики локального пространства обитания, превращающегося в органическую составляющую малого крестьянского космоса. Все здесь превращалось в объект выстраивания внутренних связей и формирования все новых и новых образов локального крестьянского космоса. Сюда входило и географическое положение, и климатические условия, и природный ландшафт с характерной структурой почвенного состава, наличием или отсутствием минеральных и лесных ресурсов, полезных ископаемых и т. п., флора и фауна, водные ресурсы и характер их источников: река это или озеро, пруд или колодец. Самые невероятные комбинации этих факторов в сочетании с характером привносимой аграрной традиции порождали разнообразнейшие варианты утопий, формировали неповторимое своеобразие мифологических легенд и сюжетов.

В природе крестьянской цивилизации заложена вечная тенденция к экспериментированию в пределах определенного цивилизационного типа развития, в основе которого лежит непрерывный социо- и культурогенез от самых истоков социально-эволюционного процесса. Его естественный, стихийный характер столь же органично вызывает к жизни из недр аграрного развития различные формы промыслово-предпринимательской деятельности, отливающиеся в социальные формы торгово-ремесленных и городских центров, завязанных на сельскохозяйственную округу. Эти две тенденции: воспроизводство первичных локусов и их промыслово-хозяйственная эволюция — неизменно воспроизводятся в утопиях и

Глава 9. В поисках Китеж-града: крестьянская социальная утопия из этих тенденций выступает в качестве фактора освоения пространства и превращается в основную линию социогенеза, другая — культурогенеза и фактора развития. По существу, несмотря на свою взаимодополняемость, обе тенденции противоположны друг другу, ибо одна стимулирует процесс развития, другая ориентирована на отыскание новых пространственных ниш для транслирования экстенсивных форм традиции. Однако примечательно то, что и та и другая тенденция включены в образно-утопический ряд крестьянского сознания.

Со временем по ходу истории первая тенденция вытесняется интенсивными формами развития. Окончательное возобладание факторов интенсификации по существу и знаменует развитие модернизационного процесса. Для государств с небольшими территориями этот процесс всегда был менее болезненным, потому что потребности модернизации осмысливаются всем обществом практически одновременно. Для обширных стран, где возможности модернизационного процесса опосредуются условиями наличия территориальных возможностей для экстенсивного развития (воспроизводства традиции), эта двойственность превращается в зону культурного разрыва. В этом случае две тенденции превращаются в противоположные, способные стать предпосылкой острого социального конфликта. Разные общественные группы могут обращаться за поиском культурных образцов к разным источникам, а сфера развития, требующая глубоких перемен традиционного общественного уклада, становится для массового традиционалистского сознания сферой отторжения. Ощущение угрозы религиозно освященной традиции превращается в ощущение конца света. Гибель традиции воспринимается как предвестие гибели мира и цивилизации. Отношения между городом и деревней становятся культурной (знаковой) зоной этого конфликта. И выстраивание связей между ними в русле цивилизационного процесса выступает в качестве основной линии социального развития. На обеспечение ее направляются все культурные силы общества: литература, искусство, общественные науки, государственная политика и т. п. Характер этих связей мы и попытаемся рассмотреть в следующей главе.

ГЛАВА 10

ПУТЬ В ГОРОД: город и деревня в России

Что за страна! Бесконечная, плоская, как ладонь, равнина, без красок, без очертаний; вечные болота, изредка перемежающиеся ржаными полями да чахлым овсом; там и сям, в окрестностях Москвы, прямоугольники огородов — оазисы земледельческой культуры, не нарушающие монотонности пейзажа; на горизонте — низкорослые жалкие рощи и вдоль дороги — серые, точно вросшие в землю лачуги деревень и каждые тридцать-пятьдесят миль — мертвые, как будто покинутые жителями города, точно придавленные к земле, тоже серые и унылые, где улицы похожи на казармы, выстроенные только для маневров. Вот вам, в сотый раз, Россия, какова она есть.

А. де Кюстин. Николаевская Россия. 1839

...Рос-си-я. И мне, если хотите знать, представляется все это ужасное, необозримое пространство, все сплошь заваленное снегом, молчаливое, а из снега лишь кое-где торчат соломенные крыши. И кругом ни огня, ни звука, ни признака жизни! И вдруг, ни с того ни с сего, неизвестно почему — город.

Деревня и город — два полюса, обозначающие основание и вершину цивилизационного процесса. Отношения, разворачивающиеся между этими социально-культурными феноменами, явились определяющим фактором общественного развития. Интенсивность обмена между ними, а также его насыщенность и масштабы, характер образующихся при этом связей (властных, экономических, правовых и т. п.) способны многое прояснить в специфике модернизационных преобразований. Характер этих процессов в значительной степени обусловлен исторически сложившимися формами культурного диалога между городом и деревней.

451

Вся дальнейшая история Руси прошла под знаком последствий монгольского ига. Два с половиной столетия иноземного владычества привели к архаизации социальной и экономической жизни страны. С разрушением городов были не только прерваны общественные и хозяйственные связи, налаживавшиеся веками, но и сама традиция городской жизни. Население, бежавшее из городов, рассеялось по всей земле, скрывалось в северных лесах, селилось по берегам малых рек и озер, вдали от основных водных магистралей. Века монгольского владычества привели к полной архаизации и аграризации общества. Становление Московского государства фактически стало рождением новой аграрной цивилизации, вынужденной начинать историю «с начала».

Природа русского города

Новый этап общественного развития протекал в условиях изоляции страны от мировых рынков. Русь была отрезана от морских сообщений, традиционные южные торговые пути по Волге и Днепру перекрыты враждебными кочевниками. На севере доступ к Балтийскому морю блокировало Литовское государство, захватившее значительную часть территории страны. Самые плодородные южные районы оставались наименее заселенными из-за постоянной угрозы набегов кочевников. Основные ресурсы населения черпало в земледельческом освоении нечерноземного региона. В этих условиях процесс образования городов оказался в полной зависимости от развития земледелия.

Характеризуя специфику цивилизационного процесса в интересующем нас аспекте, мы можем выделить условно два этапа градостроительства. Первый — вырастание города в условиях развития аграрной среды, когда он не столько оказывает влияние на свое сельскохозяйственное окружение, сколько сам является объектом влияния происходящих в деревне социально-экономических изменений. На этом этапе город еще не выступает в качестве творца новых цивилизационных ценностей. Его облик и характер остаются целиком связанными с традиционными ценностями аграрного общества. На втором этапе — с укреплением города и его укоренением в аграрной среде — городское развитие начинает приобретать собственные эволюционные тенденции, соответствующие процессам буржуазной эволюции. Из пассивного объекта город превращается в самостоятельный, активный субъект развития, оказывающего непосредственное влияние на преобразование деревни, втягивающего ее в общественные отношения нового типа.

452

Историческое развитие средневековой России сопровождалось значительным ростом числа городов. Если в середине XVI в. число русских городов, по подсчетам историков, достигало 160, то в середине XVII в. их было уже 226, а в середине XVIII в. — 337.¹ При этом большинство городов находились в начальной стадии становления. Значительное их число почти не имело посадского населения, представляя собой приграничные города-крепости, населенные исключительно служилыми людьми. Но были и такие, которые достигали весьма внушительных размеров. В XVII в. крупнейшими русскими городами являлись Москва с населением 200 000 человек и Ярославль с населением свыше 15 000 человек. В то же время многие населенные пункты, не имевшие статуса города, по уровню экономического развития и темпам роста населения могли соперничать с городами. Отдельные промысловые села по численности проживающих в них жителей и тогда, и в последующем значительно превосходили некоторые городские поселения. Речь идет, прежде всего, о торгово-промысловых и посадских селах, таких, как Павлове, Иваново, Даниловское. Понятно, что влияние таких промысловых центров на сельскую округу было более значительно, нежели некоторых городов.

Как мы уже говорили, возникновение городов шло различными путями. Первый из них — естественный процесс вызревания города как центра ремесла и торговли в недрах аграрного развития региона. Развитие товарных отношений и происходящее на этой основе отделение ремесла от сельского хозяйства может считаться классическим путем образования города, становлению которого в этих условиях часто предшествовало обретение населенным пунктом статуса промыслового села вследствие интенсивного роста ремесленных занятий и постепенного превращения сельского хозяйства

в подсобную деятельность. К этому же типу могут быть причислены и города, возникшие изначально как центры межрегиональной торговли, объединяющие более или менее обширные территории вследствие их выгодного расположения на перекрестках торговых путей. Речь идет, прежде всего, о крупных речных городах, например, Поволжья. Их торгово-промышленный характер определялся первенствующим значением связей с другими городскими центрами, что и позволяло такого рода городам оставаться сравнительно независимыми от аграрного окружения и осуществлять более «агрессивную» политику в отношении деревни, превращаясь в центр активно развивающегося сельского региона.

Вплоть до XVIII в. административно-правовых различий между городом и деревней практически не существовало. Отношения между городом и прилегающей к нему сельской округой носили сти-

453

хийный характер, время от времени регулируемый отдельными правовыми актами частного характера. В административной практике не существовало точных критериев, согласно которым тот или иной населенный пункт мог считаться городом. Многие поселения городского типа именовались «слободами», «околотками», «застеньями», «охабнями». Пожалуй, наиболее распространенным в сознании общества и законодателей признаком обозначения городов было наличие крепостных стен, будь то древний детинец, опоясывающий центральную часть города, или заново построенные крепостные стены городов приграничных засечных полос. Не существовало и четко определенного правового статуса городского населения.

Характерной особенностью развитого русского города была сословная пестрота его жителей.

Дворы торгово-ремесленного населения соседствовали с дворами и усадьбами светских феодалов и владениями монастырей. Повсюду в городах были рассеяны дворы и слободы «приборных» служилых людей. Да и само торгово-ремесленное население не было единым. Оно включало в себя и купцов различных рангов, и ремесленников самых различных специальностей, и людей, живущих работой по найму, и торгующих в городе крестьян, и многих других. Правовое положение отдельных категорий городского населения определялось представляемыми им, так сказать, явочным порядком сословными, а иногда личными или семейными правами и привилегиями. Но правовой статус основной массы населения не был определен вовсе.

Аграрный город

В большинстве случаев граница между городом и деревней отсутствовала и в буквальном смысле. Иногда было совершенно невозможно определить, где кончается город и начинается сельская округа. Сложно представить себе русский город без окружавших его полей, садов, огородов, обширных лугов и пастбищ. Некоторые города и внешним видом ничем не отличались от окрестных сел. Дома в городах по сельской традиции строились деревянные и, как правило, одноэтажные, на значительном расстоянии друг от друга. Между ними были разбиты сады и огороды. Обширные пустоши превращались в летнее время в луга для выпаса скота, который содержался едва ли не в каждом дворе. Существующее подворное обложение учитывало именно такую специфику русских поселений. Большинство городского населения, имеющего торговый или ремесленный промысел, в то же время продолжало по традиции заниматься сельским хозяйством.

454

Территория более или менее крупных городов в XVII в. делилась на слободы или сотни, воспроизводя фактически патриархальную систему деления (концы, углы, сотни и т. п.). «Слободская организация, — как отмечал исследователь русского города Б.Н. Миронов, — ...позволяла сохранять патриархальность отношений между горожанами и в больших городах».² Средний русский город, таким образом, представлял собой вариант аграрного поселения где значительная часть жителей сохраняла тесную связь с сельским хозяйством, т. е. занималась помимо торгово-ремесленного промысла сельскохозяйственной деятельностью, а иногда и исключительно ею.

Ситуация, характерная для большинства русских городов, не могла существенно измениться и в XVIII в. несмотря на дальнейшее развитие отдельных городов и связанные с этим крупные реформы в области городского управления. В пользу аграрной специфики русского общества ярко свидетельствует интенсивно продолжавшийся в стране процесс образования городов из сельских поселений.

Город — военный и административный пункт

Наряду с естественными социально-экономическими факторами огромное влияние на процесс возникновения городов в России оказывали факторы военно-политического и административного характера. Враждебное окружение и особенно угроза набегов многочисленных кочевых племен

вплоть до конца XVIII в. требовали от власти значительных усилий для защиты внутренних районов страны. Этой цели служила практика строительства укрепленных линий с городами-крепостями, выполнявшими сугубо военно-оборонительные задачи. На юге одной из таких линий была расположена Белгородская черта укреплений (30-40-е годы XVII в.) с городами Романов, Белоколодск, Костенек, Верхососенск и другими. На юго-востоке — Закамская черта (1652-1656) с городами Ерык-линск, Новошешминск, Заинек, Новомензелинск, Мещелинск и Новая-Закамская линия (1731). В Западной Сибири — Иртышская, Колывано-Воскресенская, Кузнецкая линии и т. д. Как правило, возведение городов-крепостей следовало за освоением крестьянами южных и восточных территорий, но часто предшествовало обширному колонизационному движению, лишь создавая для него более благоприятные условия.

Продолжающаяся колонизация огромных территорий страны (всего черноземного региона, среднего и южного Поволжья, Сиби-

455

ри и Дальнего Востока) обуславливала огромную роль городов-крепостей, призванных служить защитой для крестьянского населения и административными центрами. Разрастаясь, подобные города часто сами начинали нуждаться в защите, и тогда перед ними, в степи, строились новые крепости или «пригороды». Актуальность проведения оборонительных линий в степях диктовала необходимость продолжения подобной практики (берущей начало с первых лет существования Русского государства) вплоть до конца XVIII столетия.

Построенные города-крепости заселялись служилыми людьми разных категорий. Часто не имея возможности выплаты денежного содержания, правительство шло на предоставление населению окраинных городов земельных пожалований в окрестностях крепостей в размерах порядка 30-80 четвертей на двор для различных категорий с последующим зачислением их владельцев в категорию пахотных солдат, однодворцев и т. п. В города, имеющие административное значение, переселялась чиновная знать, также получавшая значительные земельные пожалования с наделением их крестьянами, переводившимися нередко из дворцовых сел.

Подобное происхождение имеет значительная часть городов черноземного региона³, Заволжья⁴ и Сибири⁵. По мере отмирания военно-оборонительных функций с перенесением границы дальше на юг и восток такие города оказывались населены феодально-чиновным и служилым населением, связанным почти исключительно с земледельческим трудом. Многие из этих городов и до начала XX в. оставались на положении аграрных поселений, а их жители часто смешивались с окрестным крестьянским населением.

К числу факторов городского развития может быть отнесено особое административное назначение многих населенных пунктов, которые в условиях низкой плотности населения и обширности территорий получали статус городов исключительно в силу потребностей административного управления регионом. Только в ходе губернской реформы 1775-85 гг. статус города получили 216 населенных пунктов. Понятно, что и после этого они продолжали развиваться в прежних социальных и экономических условиях. Автор одного из многочисленных губернских описаний середины XIX в. М. Баранович писал о судьбе таких городских центров: «При устройстве этих городов руководились не указаниями промышленного и торгового развития местности, обуславливающего необходимость городской жизни в том или другом пункте, а чисто теоретическими соображениями об удобстве управления уезда, причем полагалось главнейшим условием поместить город в центр уезда, дать ему герб, устроить его присутственные места и заставить жителей сделаться

456

горожанами и ремесленниками. Для этого нередко уменьшалось даже количество городских земельных угодий, но городская жизнь не развивалась, многие из городов этих, впоследствии упраздненные, представляют в настоящее время простые деревни как по своему устройству, так и по внутренней жизни населения. Желание создать искусственно городскую жизнь в городах объясняет настоящее значение городов для промышленности края: большая часть их имеет связь с уездами только по управлению; в промышленном же отношении многие села, иногда расположенные весьма недалеко от городов, составляют важнейшие промышленные и торговые пункты».⁶

По данным, имеющимся на начало XVIII в., из 336 русских городов только 200 имели посадское население, остальные представляли собой крепости и остроги, заселенные исключительно служилыми людьми. Естественно, что говорить в этих условиях о цивилизующей роли городов по крайней мере преждевременно. Из 542 городов, насчитывавшихся в России в конце XVIII в., абсолютное преобладание имели малые города с численностью до 5000 жителей — их насчитывалось 391, или 72%. Средних городов с численностью населения от 5 до 25 тысяч человек было 147, и они составляли 27%.

И только 4 города (0,7% от общего числа городов) имели число жителей, превышающее 25 000 человек. В подавляющем большинстве русские города едва отличались от более или менее крупных сел, а зачастую и уступали некоторым селам по уровню социального и экономического развития.

Торгово-промышленный город

И тем не менее, с XVII в. городское развитие получает в результате разворачивающихся процессов социально-экономического развития новые стимулы. Установление в стране мира после разгрома польско-литовских интервентов привело к бурному расцвету ремесла и торговли. К середине столетия в крупных городах появляется довольно большая прослойка собственников, владеющих значительными капиталами. Особенности экономического развития России на этом этапе определяли абсолютное преобладание в их доле торгово-ростовщического капитала. В таких крупных городах, как Москва, Ярославль, Новгород, Казань, Кострома, Нижний Новгород, Тверь доля таких собственников составляла 10-17% всего посадского населения.⁷

Остальная часть капиталов была сконцентрирована в руках мелких и средних владельцев, представлявших различные катего-

457

рии городского служилого, ремесленного и крестьянско-промысло-вого населения. Свобода крестьянского промысла на территории посадов была особенностью эпохи начала и середины XVII в. Если учесть, что собственно горожане, приписанные к посадам, даже в крупных промышленных центрах редко превышали половину всего населения города, а подавляющее большинство временно проживающих составляли крестьяне, можно утверждать, что крестьянские капиталы успешно конкурировали с капиталами горожан. Этому способствовали особенности существовавшей в то время системы налогообложения, чрезвычайно обременительной для посадского населения. Основные налоги с городского населения взимались посредством обложения сделок и предприятий торгово-промышленного характера (таможенные пошлины, кабацкие сборы, пошлины с аренды, заклада, купли-продажи имущества, с договоров о найме рабочей силы и т. п.), тогда как крестьянское население, не приписанное к посадам, могло вести в городе торгово-промышленную деятельность в обход посадского законодательства. Исследователями уже не раз отмечалось, что для торговых крестьян платить феодальные подати было выгоднее, чем нести посадское тягло.⁸ Поэтому распространенным лозунгом посадских движений этого времени было требование, «чтобы всякие торговые и промышленные люди были в государевом тягле и в слободах с ними вместе равно»⁹. Вслед за Посадским строением 1649-1652 гг., упразднившим разделение городов на «черные» и «белые» слободы и уравнивавшим налоговые тяготы всего посадского населения, в 1670-1680-е гг. правительством принимается несколько решений о приписке к посадам пришлых людей, прежде всего крестьян. Последним из таких актов было решение правительства от 19 октября 1688 г. о приписке всех поселившихся на посадах до 17 декабря 1684 г. пришлых людей с зачислением их в посадское сословие.¹⁰

Таким образом, до начала XVIII в. население крупных русских городов продолжало активно пополняться за счет наиболее активных и предприимчивых крестьян. Между городом и деревней существовала взаимная связь, позволявшая им интенсивно развиваться, взаимно питая друг друга. Развивался культурный диалог, проявлявшийся в различных формах обмена культурными и цивилизационными ценностями между особыми социальными средами в пределах традиционного общества. Процесс этот не проходил безболезненно, что было причиной обострения отношений между городскими и сельскими общинами, и привело к подъему массовых городских движений в середине XVII в. Как уже отмечалось, одним из основных требований горожан в них было законодательное регулирование торгово-предпринимательской деятельности негородского

458

населения в пределах города. Помимо проблемы правового урегулирования отношений между городом и деревней все большее значение в сознании общества приобретал фактор столкновения традиционных ценностей с распространявшимися ценностями формирующегося буржуазного уклада (о чем шла речь в предыдущей главе). Тем не менее, всеми условиями социально-экономического развития закладывались основы будущего национально-культурного подъема.

Встреча с Европой и старая Россия

Новая страница в истории русского города была открыта с началом XVIII столетия. Реформами Петра I и всем дальнейшим ходом исторического развития Россия была выведена из состояния политической и культурной изоляции, активно включившись в историческую жизнь европейской цивилизации. С этим временем связаны первые массовые вояжи русских за границу, впоследствии превратившиеся в нечто напоминающее паломничество правоверных в Мекку. Тогда же разворачивается широкое привлечение иностранцев на русскую гражданскую и военную службу. Петр приглашает из-за границы различных специалистов, мастеров и ремесленников, деятелей

науки и искусства. Начинается активное знакомство русского общества с европейской культурой и бытом, пробуждается интерес к гражданскому и политическому устройству западных стран. «В западничестве, — как писал протоиерей Г.П. Флоровский о Петре, — он не был первым, не был и одиноким в Москве XVII в.... Петр застаёт в Москве уже целое поколение, выросшее и воспитанное в мыслях о Западе, если и не в западных мыслях... Новизна петровских реформ не в западничестве, но в секуляризации».¹¹ Эта характеристика Г.П. Флоровского, автора труда «Пути русского богословия», относится не только к антицерковной политике Петра I, но и к пресловутому *рационализму* его политической программы, ибо модернизационная активность Петра и его фанатическая ненависть к традиции основывалась на его поистине религиозной вере в демиургическую мощь государства и властного разума.

В своем духоборческом (в отношении духовной традиции) и антinationальном (в отношении национальной культуры) порыве Петр ведет себя как демиург. В его варварски-безоглядной деятельности соединяются профанное и гениально-ургическое. Он совершенно буквально воспринял усвоенную на Западе барочную (по сути своей метафорическую, гимнологическую) трактовку государ-

459

ства как воплощения божественного разума, которая легла на русскую идеологическую почву с ее апокалиптической идеей Москвы как Третьего Рима.

Говоря словами Флоровского, в петровских преобразованиях «изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. <...> Государство утверждает себя самое как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Все должно стать или быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь... Именно в этом вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел того „полицейского государства“, которое заводит и учреждает в России Петр...»¹²

Такая радикальная трактовка государственной власти воспринята Петром именно на Западе. Здесь она имела свои глубокие исторические основания, цивилизационные и культурные предпосылки. Важную роль для самосознания европейца имело развитие научных знаний и просвещения. Из традиции «розенкрейцерского просвещения» эпохи Ренессанса и Реформации европейское общество вынесло представление об исключительной роли науки. Наука и научное сообщество образовывали свой самостоятельный мир внутри европейской цивилизации со своим языком (латынью), своим набором нравственно-этических норм (кодексов, правил) и институциональных форм (университеты, студенческие братства или землячества), своими правилами общения в научной среде и т. д.

В науке нет различий между национальностями и конфессиями. Нацеленная на постижение универсальной Истины, она располагает универсальным инструментарием и методологией погружения в самые глубины и тайны мироздания, она призвана открывать законы Вселенной и Мирового Разума. Накануне Реформации в многонациональной и многоконфессиональной Европе именно наука выступила с претензией на рациональное обоснование религиозных (в частности, конфессиональных) истин, обещая решить политическими средствами вековые споры между конфессиями. Именно подъем науки и вера в ее могущество подготовили реформационное движение с его секуляризационными устремлениями.

Устремленность к Истине обещала науке возможность управления мировыми законами, их регулирования во благо человечества. Это обещало грядущее преображение Мира, глобальные изменения в будущем жизни природы (райский сад, город-сад, «вертоград многоцветный»), общества (многочисленные утопии типа «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона, «Аркадии» Сидни или «Города

460

Солнца» Кампанеллы) и человека (совершенный мудрец или ро-зенкрейцервский гомункулус).

Это движение «предполагало преображение общества, в котором посвященные мудрецы постепенно распространяют герметическое знание и основанные на нем принципы управления».¹³

В своей ориентации на практику это течение вылилось, с одной стороны, в расцвет рационалистической философии, вплоть до крайних форм материализма и экономизма, а с другой — в идею «политической механики» и полицейского государственного мышления.

«...Так же, как рационалистическая философия была в значительной степени реакцией на символическое, неоплатоническое в своих истоках, герметическое мышление предшествующей

эпохи, так и теория полицейского государства была реакцией на идеи так называемого розенкрейцеровского мышления: в обоих случаях разум и естественная механика должны были заменить тайное знание и основанную на нем политику религиозного примирения».¹⁴ Именно в таковом качестве идея преобразования мира была воспринята Петром. Политический радикализм, умноженный на мессианское представление российской власти о своем назначении и особенности личности молодого, неистового реформатора-первопроходца, превратили его преобразовательную («метаморфозис») деятельность в поистине революционный, сокрушительный для традиции «переворот». «...Реформа Петра была не только поворотом, но и переворотом. Он „сочинил из России самую метаморфозис или претворение“, по выражению современника. Так реформа была задумана, так она была воспринята и пережита. Сам Петр хотел разрыва. У него была психология революционера. Он склонен был скорее преувеличивать новизну. Он хотел, чтобы все изменилось и переменилось — до неузнаваемости (смести любую память о прошлом. Петр — демиург). Он сам привык и других приучал о настоящем думать всегда в противопоставлении прошлому. <...> Именно с Петра начинается великий и подлинный русский раскол».¹⁵

Тот экономический и социально-политический уровень, на котором находилась Россия, поставил ее в положение ученика по отношению к Западной Европе. В отечественном сознании сформировался идеальный образ Европы, выстраиваемый на контрастном противопоставлении «своего» и «западного». Историческое будущее России в этом контексте рассматривалось как преодоление исторического и культурного отрыва от «более развитого» западного мира. Особенности сознания земледельца с его привычкой к зависимому положению, ролевой склонностью к ученичеству и демонстративному смирению, оставаясь при этом «себе на уме»,
461

«профаническое» преклонение перед внешним по отношению к нему миром при отсутствии достаточно глубокой традиции самоанализа сыграли решающую роль в осмыслении русским обществом своего места в европейской цивилизации.

Однако культурный стереотип, предложенный Петром, в условиях традиционного аграрного общества должен был стать совершенно иным, нежели прежняя традиция. Этим новым стереотипом и стал некий абстрактно-идеализированный образ Европы как городской «регулярной» цивилизации. Модель идеального («регулярного») города-мира в качестве социального образца Петр хотел приблизить к русскому обществу, для чего и приступил к созданию своей Европы внутри России. Этот новый мир строился Петром как полностью символический, призванный вызывать восхищение и пробуждать стремление к подражанию. В Петровское царствование европейский город превратился в некий символ цивилизационной альтернативы, вставшей перед русским аграрным обществом. Феномен его культурного влияния был настолько силен, что вызвал культурный шок, потрясший традиционное сознание русских людей (самого Петра и его сподвижников) в результате первого знакомства с Европой, что, собственно говоря, и привело к оценке традиционных отечественных ценностей как явлений более низкого порядка или даже противоположных характеристикам европейской городской цивилизации.

Обратимся к единственно дошедшим до нас путевым записям П.А. Толстого, отправившегося в 1696 г. в Италию в составе первой партии из 39 русских, посланных для обучения навигации и кораблестроению. Пятидесятидвухлетний, выдавший виды стольник, выдвинувшийся еще во времена Натальи Кирилловны, сохранивший свое влияние при Федоре Иоанновиче, удержавшийся при Софье, занимал при Петре место воеводы Великого Устюга. Человек тертый и мало склонный к эмоциям, оказавшись в Италии, Толстой пребывает в состоянии глубокого потрясения. Сухость изложения и эмоциональная сдержанность его записок уступают место восторженным характеристикам прежде неведомого ему мира. Посещение Мальты сопровождается следующим описанием: «Город Мальт сделан предивною фортификациею и с такими крепо-стями от моря и от земли, что уму человеческому непостижимо». Комментируя эти строки, историк Н.И. Павленко пишет: «Здесь эмоции взяли верх над рассудком, и стольник отказался от намерения сообщить обстоятельные сведения о крепостных сооружениях и дал волю восторгу: „...Ум человеческий скоро не обмыет подлинно о том писать, как та фортеца построена; только об ней напишу, что суть во всем свете предивная вещи, и не боится та фортеца»
462

прихода неприятеля со множеством ратей, кроме воли Божеской»».¹⁶ «...Можно угадать, — продолжает Павленко, — что привлекало внимание путешественника: критерий один —

множество упоминаний об одном и том же. Его взор обращен к тому, что редко встречалось на Родине или было ему в диковинку. Он не преминет отметить каменные здания, вымощенные мостовые и отсутствие деревянных строений в городах, каналы вместо улиц и способ передвижения в Венеции; неповторимой красоты фонтаны...» и т. д. и т. д. «При описании увиденного — никаких недоброжелательных оценок и суждений, редкие сопоставления с привычными российскими порядками».¹⁷

В представлении Толстого эти два мира — реалии разных цивилизационных порядков. Подобные эмоции испытывали, видимо, все русские путешественники, и не все из них смогли освоиться в новых условиях. Некоторые, так и не приспособившись к жизни на чужбине, прямо противоположной той, которую им довелось вести у себя на родине, постыдно бежали домой. Другие с честью выдержали испытание. Но состояние шока пришлось пережить всем. Это было столкновение с совершенно иным образом жизни, совершенно иной культурой и социальной средой. Все это сформировало в русском сознании образ городской цивилизации. Именно город превратился в символ европейского типа развития.

В самом характере петровских преобразований отражаются особенности сознания аграрного общества. И, прежде всего, это «островной» менталитет — склонность крестьянского мира к воспроизводству параллельных альтернативных миров. После первых неудачных попыток проломить лбом стену, столкнувшись с прочностью исторической традиции, Петр пытался уже не столько изменить русский уклад, сколько создать новое общество рядом со старым. Подобно Ивану IV, Петр создал собственную «опричнину» с центром в Петербурге, которую он противопоставил традиционному миру, лишив его всякого сочувствия и государственной снисходительности. Этот мир должен был уступить место новой, создаваемой Петром, России, а покуда ему была уготована роль источника средств для построения этого нового мира — европеизированной России.

В основе создаваемой Петром страны была заложена идея тотального противостояния аграрному миру. Поэтому ее символом становился *Город*. Ее инструментом — *Промышленность*. Ее принципом — *Регулярность*. Ее стратегией — деятельная активность и последовательное наступление на мир традиции. И над всем этим возвышался высший авторитет верховной государственной *Власти* — исключительного источника исторического развития. Но тра-

463

диционный русский город, которому не хватало ни промышленности, ни регулярности, ни ассоциированного с властью величия, не мог претендовать на эту роль. Ему только предстояло стать европейским.

Реформы Петра Г. модернизация или мобилизация

Неслучайно то, что первым крупным государственным преобразованием, которое проводит Петр сразу же по возвращении на родину, становится городская реформа. Именно в реконструкции идеи города Петр видел начало воплощения в жизнь принципа «регулярности» общественного устройства. Русскому городу в этом проекте была уготована та же роль, что и городу европейскому: он наделялся новым статусом творца специфических цивилизационных ценностей. Основная причина отсталости русского города была усмотрена в его аграрном характере. Поэтому задача отрыва города от деревни в правовом, экономическом и культурном отношении, превращения его в основу нового цивилизационного порядка ставилась в качестве важнейшей задачи будущих преобразований.

Прежняя российская система городского управления представляла собой вертикаль двойной власти над низовым выборным посадским управлением местных воевод и центральных приказов, действовавших зачастую несогласованно и издававших в результате противоречивые указания. Новое законодательство встало на путь изъятия посадского населения из-под власти воевод и многочисленных приказов. Его целью было создание специфической системы городского управления посредством учреждения исключительного административно-правового режима для горожан.

30 января 1699 г. было издано сразу два городских указа. Одним из них предусматривалось создание выборных органов самоуправления во главе с бурмистром, которому передавались функции сбора налогов (самообложения) и отправления судебных полномочий. Другим указом объявлялось о создании в Москве выборной коллегии, названной Бурмистерской палатой, призванной осуществлять центральное управление городским развитием. Одновременно вводились ограничения приписки к посадам пришлых людей. Казалось бы, городская реформа осуществляла давнюю мечту городского жителя о самообложении и самоуправлении. Но введение

нового принципа городской организации одновременно исходило из соображений безболезненного увеличения *как минимум вдвое* налогов с городов, о чем и сообщалось открыто.

464

Петр I предполагал облагодетельствовать новым законодательством городское население, однако первые же отклики с мест немало озадачили правительство. «Если выборы в Бурмистерскую палату в Москве прошли гладко, без отклонений от замыслов законодателя, то реакция провинции отличалась многоголосицей». Из выборки, предложенной Н.И. Павленко, почти половина посадских миров высказались категорически против выборов, аргументируя свою позицию тем, что «выбирать к тому делу некого». Из Олонца пришло сообщение о полном удовлетворении прежним режимом воеводского правления и о том, что воевода «к ним сиротам... был... милостив» и «презирал их яко отец». Другие соглашались на выборы, но при этом умалчивали о перспективе двойного обложения. И, наконец, самая малочисленная группа согласилась в целом на все положения царского указа.¹⁸

Настояв в итоге на упразднении воеводской власти над городским самоуправлением, подчиненным отныне всецело Бурмистерской палате, царь все же был вынужден отказаться от надежды на двойное обложение городов. На Бурмистерскую палату окончательно возлагалось осуществление судебных полномочий над посадским населением, а также сбор прямых и косвенных налогов. Посадские миры были обязаны погашать недобранные суммы из собственного кармана. Тем самым правительство получало гарантию своевременного и полного поступления налогов в казну, не затрачивая при этом ни копейки на содержание предназначенного для этого административного аппарата.¹⁹

Все надежды Петр возлагал на модернизаторский потенциал городской реформы, на оживление ремесленно-промысловой и торговой деятельности и возможность увеличения на этой основе налоговых поступлений. Но последующее развитие городского хозяйства не выявило скрытых в реформе резервов. Городские финансы с трудом справлялись с дополнительными расходами даже на содержание собственного самоуправления, неизменно вызывавшего недовольство и скрытый ропот. Надежды на автоматическое расширение торгово-промышленного оборота после обретения независимости и прав самоуправления оказались несостоятельными. Экономические ресурсы города, «завязанные» на условия местных, аграрных по преимуществу, рынков, не находились в прямой зависимости от предоставляемых правовых льгот. Будучи ограниченными провозглашенной городской автономией, отрезанными от своего сельского окружения, русские города неизбежно должны были вступить в стадию неуклонной деградации. Петр I явно переоценил как степень материального достатка городского населения, так и его способность к самодостаточности и самоорганизации на том этапе.

465

Русский город не мог по указу сверху превратиться в европейский и не мог сам по себе стать исключительным инструментом промышленной политики. В российских условиях власть выступала в качестве основного рычага модернизации аграрного общества. Как следствие, параллельно городской и сельской кустарной промышленности (часто в ущерб им) начала развиваться казенная или «указная» мануфактурная промышленность, обслуживающая, прежде всего, растущие нужды армии и флота. Ее роль в условиях непрекращающейся Северной войны неизбежно должна была возрастать. Неудача городской реформы временно переключил внимание Петра на другие проблемы. Последующие его преобразования связаны с реорганизацией системы государственной власти применительно к расширяющемуся ее участию во всех областях общественной и экономической жизни. Новые политические ориентиры привели к складыванию новой государственной идеологии мобилизационного типа.

Теоретическим основанием учения об особой роли государства в жизни общества стала «договорная теория» Гоббса, ставившая в основу государственного развития принцип «общего блага», реализация которого открывала широкий простор экспериментированию в сфере государственной организации в поисках наиболее адекватного соответствия идее «общего блага». Уже в 1707 г. правительство приступает к созданию новой системы местного управления, упор в которой делался на усиление и упорядочение власти местной администрации. В декабре 1707 г. вышел указ об образовании первых шести губерний. К 1712 г. их насчитывается уже 10, губернское управление повсеместно унифицируется, становится трехчленным: губерния делится на провинции, провинция — на уезды. Во главе губерний ставятся наделенные огромной властью губернаторы, «принципалы», подчиненные (минуя опосредствующие бюрократические органы приказов и канцелярий) непосредственно царю и пользующиеся его личным доверием. На

губернское управление возлагается и сбор налогов, что должно было существенно повысить роль губернских городов.

С проведением начиная с 1717 г. Коллежской реформы, окончательно упразднившей прежнюю приказную систему управления, и изданием Генерального регламента новая система государственной власти обретает свою окончательную форму. Посредником между самодержавной властью и коллегиальными учреждениями становится преобразованный Сенат. Особая роль в структуре коллегий принадлежала группе «протекционистских» коллегий, ведавших промышленностью и торговлей: Берг-мануфактур-коллегии (позже разделившейся на две самостоятельные коллегии) и Коммерц-коллегии.

466

Власть не намерена была уступать никому социальной инициативы. Податное население страны было обложено многочисленными налогами и повинностями, которые имели часто целевое назначение и поэтому росли без всякого учета возможностей и платежеспособности населения.

Основные тяготы при этом, естественно, ложились на крестьянское население. Непомерность налоговых тягот вызывала массовое бегство крестьян. Правительство отвечало на это усилением политики закрепощения населения: многочисленными указами о сыске беглых и последовательным ужесточением наказаний за побег и укрывательство беглых.

С целью ослабить налоговое бремя смышленные крестьяне, часто при молчаливой поддержке своих владельцев, научились обманывать власти. При существующей подворной системе налогообложения они стали обводить одним плетнем расположенные рядом дворы. При переписи 1710г. государственные чиновники обнаружили резкое сокращение количества дворов. Анализ подобных фактов подвел правительство к необходимости разработки новой системы налогообложения — подушно-податной.

В 1718 г. была проведена первая подушная перепись, потребовавшая последующей ревизии ее результатов в 1722 г. Смета 1724 г. зафиксировала сумму налогов в три раза превосходящую аналогичную за 1680 г. Подушная подать распространила крепостное право на те слои населения, которые прежде считались свободными. Податная реформа, как писал Н.И. Павленко, «подмела остатки свободного населения»²⁰ и привела к возникновению нового разряда государственных крестьян. К государственным крестьянам были отнесены фактически все невладельческие, не городские группы населения: черносочное крестьянство Севера, пашенные крестьяне Сибири, инородцы Поволжья и однодворцы Юга со своими крестьянами (последние на том основании, что они ведут крестьянский образ жизни, занимаясь земледелием). Сверх подушной подати государственные крестьяне облагались 40-копеечным оброком, соответствующим, по мнению правительства, величине феодальной ренты, выплачиваемой крепостными крестьянами.

С введением подушной системы обложения связано учреждение в России паспортного режима. Для отлучки за пределы места проживания на расстояние более 30 верст крестьянину требовался особый документ — паспорт или отпускное свидетельство, без которого путешественник считался беглым и подлежал задержанию. Паспортная система затрудняла миграцию крестьянского населения и на долгие годы затормозила формирование рынка рабочей силы.²¹

Введение подушного обложения с установлением жестких сроков выплаты государственных податей создало в стране ситуацию,

467

когда все крестьянское население одновременно должно было сбывать свою продукцию для получения средств на уплату казенных платежей. Срок выплаты был приурочен к окончанию уборки урожая и приходился на конец осени — начало зимы. В результате накануне сроков выплаты налогов все рынки оказывались переполнены хлебом (основным товарным продуктом), что резко снижало его цену. Так было положено начало узаконенной системе ограбления русского крестьянства вследствие установления режима неэквивалентного обмена между городом и деревней.

Таким образом, власть жестко разделила всю страну на крестьянское и городское население. Последнее она пыталась всячески обособить от «дурного влияния» традиционной крестьянской среды. Отказываясь признавать всякие промежуточные социальные группы, существовавшие между городом и деревней, правительство тем самым создавало препятствия процессам социального развития. Линия правового и культурного разрыва разделила общество и в социальном отношении. Крестьянство было превращено во внутреннюю колонию, которой была уготована роль «ресурса модернизации». В то же время, впервые на государственном уровне формировалось негативное отношение к крестьянству и указывалось на него как на основной источник и причину социальной и экономической отсталости страны. В результате складывалась

особого рода государственная идеология, и был создан прецедент, породивший будущую «дурную закономерность» российских реформ, проводимых не для народа, а за счет народа и на крови народа во имя величия Власти и Государства.

Городская реформа — новая попытка

Завершив административные преобразования, Петр вновь возвратился к оставшейся незавершенной реорганизации управления. В 1721-22 гг. началась новая городская реформа, которая должна была уже в корне перекроить всю социальную структуру и кардинально изменить организационно-бытовой уклад жизни городского населения. Реформа, реализующая пресловутый принцип «регулярности», предполагала перенесение в русский город европейских магистратов, цехов и гильдий. «16 января 1721 г. все жители русских городов проснулись членами гильдий и цехов. Осуществлялось это в силу регламента Главного магистрата, а ревизоры подушной переписи приступили к расписыванию городского населения по гильдиям и цехам».²²

Преимущества корпоративной системы в организации жизни городского населения стран Западной

468

Европы не вызывают сомнений. Но в условиях размытости социальной структуры русского общества (тесной «завязанности» русского города на сельскохозяйственную округу, проживании в городе огромного числа промысловых крестьян и при активном занятии самих городских жителей наряду со служебной и торгово-пред-принимательской деятельностью земледельческим трудом) цеховая структура представляется все-таки достаточно отдаленной (хотя, быть может, и желанной) перспективой.

Механическое перенесение на русскую городскую почву плодов многовекового развития городской европейской цивилизации должно было завершиться бюрократической профанацией самой идеи. В итоге, в гильдии и цеха зачислялись нищие, бродяги, крепостные крестьяне, оказавшиеся в ту пору в городе. «Власти стремились к тому, чтобы все жители городов были поголовно положены в оклад подушной подати». В некоторых городах до 45% лиц, приписанных к составу гильдейского купечества, на деле занималось «черной работой» и не имело никакого отношения к коммерции.²³ Фискальные цели подобной «реформы» были очевидны, во всяком случае, именно в этом видели ее смысл чиновники. При сохранении условий круговой поруки понятно, что новые налоговые тяготы перекладывались на плечи состоятельных членов корпораций.

Новая городская реформа устанавливала дополнительный разделительный барьер между городом и деревней. Законодательство о «торгующих крестьянах» 1722 г. ставило решительные ограничения возможности закрепления крестьян в городе. Вести городские промыслы могли только лица, приписавшиеся к посаду. Для записи требовался капитал свыше 500 рублей, для Петербурга — не менее 300 рублей. Крестьяне, высказавшие пожелание быть приписанными к посаду, наряду с городскими податями должны были продолжать выплачивать феодальные повинности. Между городом и деревней была проложена еще одна преграда. Стремясь осовременить город, власть пыталась преодолеть его аграрный характер, избавить от крестьянского засилья, не желая понимать, что именно связь с округой и делает русский город живым развивающимся организмом. Занятием городского жителя должна была стать исключительно промышленность. Петр всегда считал, что богатство государства зависит от «развития купечества и всяких художеств и рукоделий»²⁴. Поэтому поддержка и поощрение промышленности были важнейшими задачами государства. В прежние времена правительство, нуждаясь в тех или иных изделиях различных отраслей, прежде всего военной, шло по пути создания крупных мануфактурных предприятий, производящих нужную продукцию. Последующая продажа на

469

льготных условиях этих мануфактур крупным предпринимателям и торговцам, зачастую в принудительном порядке («Буде волею не похотят, хотя в неволю...»), долгое время была единственным средством поощрения развития промышленности. Все остальные мероприятия правительства в этой сфере скорее ущемляли производителей и купцов, нежели стимулировали промышленное развитие. Многочисленные службы посадских людей, охватывающие иногда до трех пятых их общего числа, участие в делах Ратуши и местных земских изб, создание 12 «кумпанств» из посадской верхушки для строительства кораблей (с принудительным рекрутированием торговых людей) и прочие меры отвлекали внимание и капиталы купеческого и промышленного населения от собственного хозяйства. Широко известны факты насильственного переселения купеческих фамилий на новые места, прежде всего в

Петербург (указ от 20 ноября 1717 г.), или возложение на них обязательства торговать через определенные пункты, регламентация деятельности купечества, в том числе установление 10% нормы прибыли, и т. д. и т. п.

Лишь к концу правления Петра начинается складываться механизм реального протекционизма, охватывающий ограниченный круг торгово-промышленной верхушки городского посада. К этому времени относится предоставление крупным промышленникам права беспошлинной торговли своими изделиями. Они освобождаются от разорительных постоев в их дворах воинских команд и от подводной повинности. Государство начинает отказываться от казенных монополий, в том числе от прав монопольной продажи отдельных видов товаров за границей. Таможенный тариф 1724 г. облагает высокими таможенными ставками ввозимые из-за рубежа мануфактурные изделия, ограждая отечественную промышленность от конкуренции.

Однако пользующаяся привилегиями городская верхушка составляла мизерную часть в общей массе податного населения города. По подсчетам историков, группу промышленников, пользующихся государственным покровительством, составляли 250-300 семей.²⁵ Именно эти фамилии, число которых весьма сократилось к концу петровского царствования, были консолидированы в составе гостинной и суконной сотен. Рамками этой группы и ограничивалось пользование сословными привилегиями, связанными с владением «указными» мануфактурами и преимущественными правами на занятие торгово-промышленной деятельностью. Остальная же часть посадского люда, не способная конкурировать с крупными предпринимателями, оставалась без какой бы то ни было государственной поддержки, продолжая нести многократно возросшее государственное тягло.

470

Исключительные права и привилегии, полученные меньшинством городского населения, лишали остальную его часть возможности успешной хозяйственной деятельности. С этим связано повсеместное в петровскую эпоху массовое бегство городского тяглого населения из городов. Тем не менее, на протяжении всего XVIII в. не случается городских выступлений, подобных тем, которые наблюдались в предшествующем столетии. Город в лице своей привилегированной верхушки и разросшейся администрации оказался тесно привязан к государству.

Итоги петровских реформ

В условиях, порожденных несуразностями городской реформы, экономический потенциал города возрастать не мог. Русские города в начале XVIII в. переживали тяжелейшие времена. Промышленно-торговый слой в них существенно сократился. А городская верхушка целиком переориентировалась на поиски льгот и привилегий, на борьбу за правительственные заказы и т. п. Искусственно изолированная, поставленная вне конкуренции, она лишилась естественных основ своего развития. В течение всей первой половины XVIII столетия численный состав «сотенного» купечества практически не возрастал. Промышленность, лишенная по окончании Северной войны государственных заказов, в дальнейшем остается в состоянии стагнации. Нет ничего удивительного в том, что в этих условиях центры промышленного развития со временем перемещаются из городов в сельскую местность. Аграрная природа русского общества брала свое.

Мобилизационный режим охватывает все слои населения страны и отличается лишь социальной и профессиональной спецификой для разных категорий населения. Не избежали его и верхние слои общества. Реформами Петра фактически заново было создано дворянство как особое служилое сословие. «Русское дворянство, — писал Ю.М. Лотман, — каким мы его встречаем в XVIII — первой половине XIX века, было порождением петровской реформы. Среди разнообразных последствий реформ Петра I создание дворянства в функции государственно и культурно-доминирующего сословия занимает не последнее место».²⁶

Сословные привилегии отныне всецело определялись служебными заслугами. Реформы Петра превращали дворянство, оторвав его от хозяйства и приковав к государственной службе денежным жалованием, в городское служилое сословие. Дворянство оказывается носителем новой государственной идеологии и новой культуры, образцы которой всецело заимствовались у Запада.

471

Формирующийся класс русского дворянства в качестве служилого сословия и был призван стать проводником новой культурной традиции, своего рода агентом государственного влияния. Открытость дворянства как сословия, утвержденная «Табелью о рангах», компенсировалась установлением жестких правил производства в этот статус, а также необходимостью овладения принятыми в высшем кругу нормами поведения. Без освоения введенных Петром правил светского этикета, никакой самый заслуженный государственный деятель, знатный вельможа или

возведенный в дворянство богатый промышленник не мог быть принятым высшим обществом и чувствовать себя там комфортно. Европейское платье, ассамблеи, балы, знание иностранных языков и светского этикета служили внешними атрибутами принадлежности к благородному сословию, которое Петр резко противопоставил остальному обществу.

Петровские преобразования до предела обострили социальные противоречия российского общества и, более того, придали им статус культурного разрыва. Экспрессивная натура Петра словно наслаждалась этим «раздраем» и воплями искореженного социального организма, изощряясь в углублении конфликта и иссечении отдельных частей общества. Хирургические инструменты, выставленные в музейной экспозиции петровской Кунсткамеры, и находящаяся рядом коллекция зубов, любовно сохраняемых царем-лекарем в продолжение всей его жизни, многое говорят о личности великого реформатора, «революционера на троне», как назвал его Герцен.

Но не меньше они говорят и о самом обществе, «переварившем» петровские реформы и впитавшем насилие в качестве составного элемента властной традиции. Его устойчивость может быть оценена как незыблемость традиции на этом этапе. И преждевременная попытка ее сломить неизбежно должна была приобрести форму культурного «раскола». Аграрные структуры традиционного общества, сохраняя свой цивилизационный потенциал, словно замкнулись на самих себя. Задавленные крепостничеством и административным произволом, они подверглись существенной деформации, но продолжали прорастать через толщу наложенного на них властного бремени.

Понимание специфики аграрного общества позволяет многое понять и в характере деятельности власти, и в природе ее социальной активности. Переложив бремя реформаторской инициативы исключительно на плечи узкого слоя верхушки общества, власть перекрыла источники социального творчества народных масс, основанные на хозяйственной, экономической инициативе. Вместе с тем, ограничивались естественные возможности воспроизводства альтернативных структур аграрного общества, которые могли бы развиваться «навстречу» модернизационным процессам эволюции города. Были сформированы условия, в которых вся социальная инициатива ограничивалась рамками исключительно политических средств.

Именно в это время складывается культ героического в качестве символа преобразующего начала. Пробить стену традиционного общества под силу только незаурядной личности. Но и этот прорыв может быть только точечным. Образовавшуюся брешь предстояло расширять и расширять. В условиях монолитности аграрной традиции это было доступно только особого рода натурам: решительным, целостным, обладающим «харизмой» и особым догматическим складом ума, фанатичной верой в идею, не брезгающим ничем для достижения своей цели. Пожалуй, только после Петра формируется образ монарха как героя-подвижника на троне. Эта тема проникает в общественное сознание, трансформируясь в образ общественного деятеля как особого рода личности — социально активной и целеустремленной, самоотверженной и героической, обладающей чертами религиозного энтузиазма и светского деспотизма.

В эпоху становления национального самосознания в русском обществе вызывает загадочный, но все более широко распространяющийся тип русского преобразователя-нигилиста, исповедующего антитрадиционные ценности. К XIX в. этот тип превратится уже в «героя нашего времени».

Это заставляет по-новому взглянуть на проблему прогрессивной личности и косной среды, героя и толпы, столь характерную для русской классической литературы, сыгравшую важнейшую роль в русском общественном (как либеральном, так и революционном) движении. Это заставляет искать особые подходы к проблеме социального реформирования и судьбе реформаторов в нашей стране. Нам еще предстоит осмыслить природу власти в условиях преобладания традиционных общественных структур, как паутина затягивающих образованную предшествовавшими реформами брешь и требующих новых и новых ударов для ее расширения, одновременно вызывая ответное движение консервативной реакции.

Неизвестно, как сложилась бы судьба реформ Петра после его смерти, если бы он не оставил на окраине традиционного аграрного общества вечный памятник самому себе, ставший материальным воплощением его представления о новом мире. Когда вся Россия изнемогала от последствий двадцатилетней Северной войны и петровских преобразований, над подавленной «землей» уже произрастал новый мир, любимое детище Петра, как призрак, поднимающийся из северных болот, каменный «Парадиз».

Океан истории и корабль цивилизации

Понять феномен Петербурга легче всего в свете значения для исторического чувства человека позднего средневекового образа вод. «Водяная» символика просто господствует в литературе того времени. Есть все основания утверждать, что эпоха Петра Великого и начала империи отразилась в литературе преобладанием образов, так или иначе связанных с водной стихией, над «земляными» знаками и символами. Наиболее ярко она предстает в одическом и панегирическом жанрах, отражающих господствующие политические воззрения сторонников петровских реформ.²⁷ Для писателей этого круга было важно продемонстрировать выход России из исторического небытия к политической жизни, ее переход от архаического состояния к государственной мощи, с которой ассоциировались блага цивилизации.

Образ вод — это символическое изображение эпохи до Сотворения мира-государства, для которой царь-император превращается в Отца-основателя и Царя-демиурга одновременно. Ломоносов, например, в переложении библейского 103 псалма описывает движение вод как исходную и преобладающую форму бытия мира:

По правде вечность есть пространнй Океан, Что вихрям завсегда на колебанье дан...

Вертикальное движение вод (воды, льющиеся с небес, и волны, вздымающиеся вверх, бурлящие водовороты, «вихри», водные «зыби»), поглотивших землю, знаменует нарушение «чина натуры»: установленной Богом космической иерархии, или мир в состоянии первичного Хаоса. Но это же — и некая параллельная реальность, первооснова и первоматерия бытия:

Когда бы смертным столь высоко

Возможно было возлететь <...>

Тогда б со всех открылся стран

Горящий вечно Океан.

Там огненны валы стремятся

И не находят берегов;

Там вихри пламенны *крутятся*

Борющиеся множество веков;

Там камни как воды кипят,

Горящи там дожди шумят...

Исходное состояние государства, как и мира, предстает у Ломоносова в образе «бури на море», торжества космического Хаоса, всеислия вод вечности, вселяющих ужас.

474

Нам в оном ужасе казалось,

Что морс в ярости своей

С пределами небес сражалось,

Земля стенала от зыбей,

И вихри в вихри ударялись,

Что тучи с тучами спирались,

И устремлялся гром на гром,

И что надуты вод громады

Текли покрыть пространны грады,

Сравнять хребты гор с влажным дном.

Господство вод в политической символической петровской эпохе подразумевает, что до Петра славянско-русского мира как бы не существовало. Он обитал во влажной аморфной стихии, представляя собой буйство Хаоса, торжество сил которого предстает у Ломоносова в образе морского змея. Знание-память о нем приходит из далекого прошлого, из тьмы первобытной бездны. В одном случае он выступает в качестве морского чудовища Левиафана:

В самой середине Океана

Он быстрый простирает бег,

Светящимися чешуями

Покрыт, как медными щитами, <...>

Как жернов сердце он имеет,

И зубы — страшный ряд серпов:

Кто руку в них вложить посмеет?

Всегда к сраженью он готов;

На острых камнях возлегал

И твердость оных презирает:

Для крепости великих сил

Считает их за мягкий ил...

В другом — в образе морского «исполина»:

Я духом зрю минувше время, Там грозный злится исполин
Рассыпать земнородных племя И разрушить
натуры чин! Он ревом бездну возмущает, Лесисты с мест бугры хватает
И в твердь сквозь облака разит. Сражаясь с небесной твердью, Змей борется с Богом.
Он властвует в мировом океане, поглотившем зыбкую землю,
препятствуя восстановлению «чина натуры». Помочь Природе в
налаживании земного порядка должен Государь — земной царь, посланец Небес,
реальный посредник между небесным и земным мирами. С покорения Хаоса,
символического убийства Змея и должно было начаться

475

правление нового царя. В мире безвластия (синонимичном власти Хаоса) руководимый Богом
властитель должен установить божественный мир и порядок.

Образ вод принципиален и для осмысления истории в канун нового времени. Великие социальные
достижения представлялись в эту пору хрупким зданием цивилизации, колеблемым вечно не-
постоянным Океаном:

Взирая вечности на здание всемирно,
На множество веков, на житие всемирно,
Мы видим разность дел за разностию лет:
Там брань горит, там мир возлюбленный цветет,
Там веки ясностью учений просвещенны,
То в мраке варварства глубоко погруженны; <...>

Сии неравности прилежно рассуждая,

Зрим ясно, от чего премена таковая,

Монархов милости, премудрость, бодрый дух...

Непрочное основание цивилизации (храма Минервы — Премудрости), подвергаемое угрозе со
стороны вод бушующего Хаоса («мрака варварства»), — это божественная мудрость правителя,
благодаря которой посреди бушующего океана вырастает здание цивилизации, Храм

Премудрости. И слепая стихия отступает:

Се мрачно вечности запону Надежда отверзает нам! Где нет ни правил, ни закону, Премудрость тамо зиждет
храм. Невежество пред ней бледнеет. Там влажный флота путь белеет, И море тщится уступить...

Мир между Разумом (мудростью) и слепым Случаем (судьбой, роком, силами Хаоса) —
доминанта мироощущения человека в канун нового времени. Эпоха политического хаоса,
сменяющая период культурного расцвета, на рубеже XVII-XVIII вв. представлялась как время
сокрушения воздвигаемого в предшествующие годы Храма Премудрости.

Еще крутится мгла густая, Еще наносит страшный шум! Там буря искры завивает, И алчный пламень
пожирал Минервин с громким треском храм!

Трудные завоевания человеческого интеллекта и мудрости легко оказываются повержены слепой
случайностью, таящейся в бурных водах истории-океана. Средствами нового миротворчества

476

являются лишь Разум и Премудрость, данные достойному правителю Богом. Лишь такому
монарху по силам одолеть Хаос мира, погруженного в пучину «злобного рока». Торжество
Премудрой власти ведет к восстановлению связи земли с небесами.

И тогда происходит Чудо: в бушующих водах Хаоса создается новый мир. История — это вечное
колебание между двумя состояниями — варварством и цивилизацией, что равнозначно полити-
ческому бытию и небытию, и двумя мирами — небом и преисподней. Поэтому основная роль в
истории, движимой божественным промыслом, принадлежит правителю — государю, от которого
зависит благосклонность или кара небесная. Но даже в самую тяжелую пору приход к власти
Идеального монарха, вступление Мудреца на трон — достаточное основание для скачка из Хаоса
в Цивилизацию. Это и есть Чудо рождения мира из небытия.

В эпоху нарастания социально-экономического и культурного отрыва города от деревни именно с
городом начинает ассоциироваться новый идеальный порядок. На смену традиционному образу
города-крепости приходит образ города-корабля, выстроенного по всем правилам науки и
техники. Только такому кораблю-чуду, управляемому умелым лоцманом, по силам выдержать
любую морскую бурю, любое волнение океана истории.

Ярким ощущением творимого чуда пронизаны все свидетельства современников о Петре,
усиленные к тому же барочно-классицистической традицией панегирика. Таким Чудом являлся
для современников Петра и его потомков, прежде всего, сам Петербург. Весь «экспрессивный
тон» политики императора, сам образ города, возведенного на воде, словно подогревал эти
настроения. Только определенным мироощущением можно объяснить природу Петербурга —
самого грандиозного детища Петра. Это был вызов миру, лепка Цивилизации из политического
ничто, творение действительного Чуда — города-рая, города-корабля среди болотных хлябей,

колеблющихся вод и морских ветров.

При описании творимого Петром государства-порядка Ломоносов использует в своих одах древний сюжет: монарх пересекает море на корабле и тем самым успокаивает бурю.²⁸ Это все то же фольклорное чудо «покорения вод», которое в сознании северных крестьян оказалось связанным с личностью императора: «Из Питера поехал Петр по Неве и по Ладожскому озеру; вдруг поднялась буря — падара, погода непомерная; насилиу доплыли к Сторожев-скому носу. <...> Вышел царь на берег; кружит его — укачало сине море. „Аи же ты, мать-сыра земля, закричал царь. Не колыбайся! Не смотри на глупо на Ладожское озеро!“ Того часу приказал подать кнут и порешил наказать сердитое море. Место, где изволил

477

наказать своим царским руками, звали суха луда, а с тех пор называется царская луда. После того Ладожское стало смиреннее и тишину имеет, как и прочие озера».²⁹

На смену буре приходит новое состояние — спокойные воды (образ реки, вернувшейся в свои берега, или усмиренного моря). Имей покорен. Во всем мире налаживается естественное течение природной жизни, знаменуемое истинным чудом — весенним цветением. За восстановлением природного «чина» у Ломоносова следует мотив взращивания райского сада (государство-рай). Небесное признание нового порядка знаменуют преклоненные небеса («к нам щедро небо преклонилось»). Государство-рай — весенний пейзаж, мир, наливающийся плодородием («ток великия реки», которая «жатвы щедро богатит»), такое государство — отражение небес в спокойных водах жизни:

Когда пучину не смущает Стремление насильных бурь, В зеркале жидком представляет Небесной ясности глазурь.

Во взаимном «смотре» неба и вод явно недостает присутствия земного начала. Небо и вода — слишком зыбкие основания для успешного царства. Интуитивное понимание этого присуще, судя по всему, и Ломоносову. В таком случае и остается уповать на ожидаемое от правителя Чудо — установление естественного порядка, который для традиционного сознания немислим без земли. Однако в отличие от архаического мотива «царя-земледельца» в раннем русском классицизме перед нами предстает образ царя-бога, основывающего свой порядок — рай вне земли:

Сквозь волны, пламень вижу рай.

Что же это за порядок, установленный Петром? Что это за государственный рай, лишенный земного начала?

Парадиз... на воде

Всего за два с лишним десятилетия посреди болот на берегах и островах северных рек возникает новый город, затмивший славу и величием даже старую русскую столицу. «Москва едина, на колена упав, перед тобой стоит», — писал Ломоносов. Возведение города на болотах вдалеке от центра страны знаменовало полный отказ Петра I от традиционной градостроительной практики. Концентрическую структуру города заменила линейная планировка, замкнутое пространство стихийной застройки — открытая

478

перспектива улиц и площадей, прокладываемых и застраиваемых по заранее составленному плану. Побывав за границей и познакомившись с тогдашним устройством городов, оценив преимущества приморских городов-портов, извлекавших сверхприбыли от посреднической торговли, Петр приступает вскоре к строительству такого порта в России. Петербург становится первым русским городом нового времени.

Примечательно, что для современников, описывающих деяния Петра, главными среди его великих свершений признаются создание армии и флота, а также строительство Петербурга. Например, Стефан Яворский (1708) перечисляет «три сени (т. е. три памятника, три заслуги перед Богом. — С.Д.) Петром святым созданные... в похвалу Петра показанные»: Петербург, армия, флот. Петербург — сень «по Христу Богу нашему», что «поставил Петр над водами», — это град правоверных, «Христа славно исповедующих», который Яворский называет «царским градом... силою Божиею недвижно утверждающимся». Он сравнивает Петербург с Римом, Константинополем, Антиохией и Александрией, возведенными царями-основателями, что предвещало детищу Петра, по мнению Яворского, славную историю.³⁰

На самом деле, именно Петербург является поистине самым значительным творением, вмещающем в себя и армию, и флот, а по существу, и всю новую Россию. Именно Петербург имел в виду Феофан Прокопович, когда писал, что Петр принял «Россию деревянную, а оставил золотую».

Строительство города во все времена было признаком истинного царя, царя от Бога. И Петром

двигало «великое намерение... по неколиком времени... о установлении и строении града Санкт-Питер Бурха — величайшем и славнейшем паче всех градов в свете».³¹

Уже у современников вызывал восхищение вид Васильевского острова с его «прекрасными светлеющими зданиями» (Г. Бужинский)³². Та же тема света звучит и у Ломоносова:

О сладкий век! О жизнь драгая! Петрополь, небу подражая, Подобны испустил лучи...

Красотой города, даже недостроенного, восхищались многие, прославляя царя-Зодчего, «доброго архитекта» (Феофилакт Лопатинский).³³ Этот город «Богу поспешествующу прекрасными зданиями украшенный, паче же всему тебе собственно, яко премудрейшему его зодчему начало свое долженствующий».

За красоту и благоустройство его называли «вертоградом» — раем, созданным «из ничего» царем-демиургом. Петр I здесь «вся-

479

кое зрение к себе восхищающий превеселый удивительныя красоты исполненный устроил вертоград, художественными водометами орошаемый, всякими иностранными древами при исходящих вод насажденными и плоды во время свою дающими, обогащенный, цистами преизрядными испещренный, столпами драгокаменными прославленный».

Это был воистину царский город, целиком устроенный высочайшим усмотрением. Во всем здесь проявлялась последовательная воля императора. Современники (Ф. Прокопович и другие) отмечали отказ от традиции «селиться по прихотех каждого», «как по обычаю». Здесь селятся исключительно «по правительственному промыслу» и велено «по определениям архитекторов ставить дома». Официальные здания строятся здесь «в единой линей» по берегу.

Для царя новый город был «парадизом», «раем Божиим». Меньшиков называл его в письме царю «Святой землей».³⁴ Это было вместилище чудес: дворец с Летним садом — «вертоград, образцом итальянским насажденный». «Довлеет же рещи в удивление новаго сего города, что за время десятилетнее населен и так многими зданием множествен и велелепен показался» (Ф.

Прокопович).³⁵

Предмет особого восхищения и осмысления составляет надводное положение города («город на воде»). Для С. Яворского связь города с морем принципиально значима. Среди причин, по которым город «имаша седалище» над морем, он называет: «первое для увеселения, второе для крепости, третье для великого пожитку и корысти от пристани корабельной».³⁶

Четвертое — возможность глядеть «на все четыре страны света» — подразумевает новое ощущение пространства: Петербург мыслится не как русский, а как всемирный город, Россия — как мировая держава.

У Исаакия Хмарного в «Драме о Езекии царе Израильском», где Петр называется «вторым Езекией», Россия предстает в образе корабля: «Кто здравого разума на море многоволненного и пенистого Окияна свирепость добр и утвержен якорь имеяй разума от малопомощных <...> торовидных ветров в корабли плавающи возносим и низреваем семо и овамо бывает, кем глаголю превысоки на горе стоящ прямовидно великий кедр ливански от огнезрального, гореносного, лучами по всей вселенной разливающегося солнца не озарен и осияем бывает».

Корабль, противостоящий буре благодаря якорю разума, освещен гореносным («горе» означает верховное положение) солнцем божественного покровительства. «Аще и не без волнения сетованных волн, иже иногда корабль радости твоя, корабль корысти, утехы <...> уничтожится, в нем же вся доброта твоя быше <...> и до

480

днесь не без змущения пребывает по отце твоем благодетеле: по Петре Первом».³⁷

Судно в бурном море — образ и символ властного (организованного) социума среди человеческой стихии. Его ведет божественный правитель: царь-основатель, царь-зодчий, «великий архитектор».

Он же первочеловек и праотец для своего народа — библейский Ной, сохранивший земной мир после потопа. «Держит нас Ное российский в корабле своем, поит, кормит, одевает и всякими довольствия рачительствует. А хотя б иногда и скупость какая была и нужда, довлеет то едино, что Бог так хотел и жестоко завещал, да бысте были под началом о Ное своего, его единого знали за начальника, от Бога данного, ему всячески покорялися и повиновалися» (С. Яворский).

Для рационалиста-просветителя народ-море — темная стихия, которому противостоит город-цивилизация, остров просвещения (золотой город). Поэтому образ корабля можно рассматривать и как противостояние города деревне-земле.

Город без земли

«Город без земли» становится реализацией соответствующего архетипического образа, однако

мифологическая антитеза «земное-небесное» усложняется в феномене Петербурга новым противоречием «естественное-искусственное». Под искусственным понимается разумное начало, присущее человеку-творцу, возводимый им новый мир тем самым выводится из сферы естественного («стихиям всем наперекор»).

Стихиям всем наперекор; И силой творческой в мгновенье, Болотный кряж окаменел, Воздвигся град...

Романовский

Город без земли это город над землей. Град сей «в высоту славы и чести взлетел» (Ф.

Прокопович). Город-рай осмысливается как медиум — пространство между миром небесным и миром вод. В этом фантастическом качестве он самодостаточен, его образ четко формулирует ургийную природу нового чуда.

Его воплощением становится камень. Имя царя Петр (*греч.* «камень») определяет и характер возводимого им мира — каменного града. Камень — универсальный символ, используемый и для характеристики нижнего мира («окаменелое царство»), мира земного (каменные горы) и небесного («твердь небесная»). Он вбира-

481

ет в себя природу целой вселенной. Камень «святой» («в силе нерушимый»), драгоценный и т. п., с которым ассоциирована волшебная сила, опять же отсылает нас к Чуду.

Сверхъестественная сила и могущество Петра-демиурга происходят от Бога. Он — Царь, основатель государства, камень в фундаменте нового царства, объединитель (творец) мира.

Обыгрывая греческий смысл имени Петр, И. Максимович восклицает в своем панегирике царю: Радетель наш царствует Богом увенчанный, Камень веры Христовой крепкий защититель, Петр Алексеевич всех врагов победитель...

Цель его не только

... врагов истребити, Африку, Америку, Азию случити С Европою, да будет едина держава Царя Петра камня и едина слава. <...> Петр есть камень, Алексей с камня родился, Дабы им всяк супостат в конец сокрушился, Ничим же может быть сей камень вредимый, На адамант твержейший, в силе нерушимый.³⁸

Город изначально мыслился в камне. Из него возводились «с изрядным мастерством дома каменные» — правительственные здания, дворцы вельмож. Деревянные дома возводились лишь в качестве временных построек. Говоря о церкви Троицы, современники отметили ее как «деревянную еще на время», а о Петропавловской крепости упоминали, что она «деревянная и малая на время»³⁹.

Чудо петербургского космоса по-своему осмысливалось и в народной традиции. Фольклорную версию строительства Петербурга приводит В.Ф. Одоевский, вкладывая ее в уста одного из своих героев — старого финна: «И стали строить город, на что положат камень, то всосет болото, много уже камней навалили, скалу на скалу, бревно на бревно, но болото все в себя принимает и наверху земли одна топь остается. Между тем царь построил корабль, оглянувшись: смотрит, нет еще его города. „Ничего вы не умеете делать“, — сказал он своим людям и с сим словом начал поднимать скалу за скалою и ковать на воздухе. Так выстроил он целый город и опустил его на землю». «...Город, основанный на воздухе, — комментирует нарисованный Одоевским образ Ю.М. Лотман, — и не имеющий под собой фундамента, — такая позиция заставляет рассматривать Петербург как призрачное фантазмагорическое пространство („между небом и преисподней" или как мир, опущенный в воду)...

482

Петербургский камень — камень на воде, на болоте, камень без опоры, „не мирозданию современный", а положенный человеком. В „Петербургской картине" вода и камень меняются местами: вода вечна, она была до камня и победит его, камень же наделен временностью и призрачностью. Вода его разрушает, ситуация „перевернутого мира", вписывающая такую модель города в исключительно широкое течение европейской культуры XVI — начала XVIII вв., в конечном счете, соотносено с традицией барокко».⁴⁰

Искусственный мир, противостоящий естеству земных стихий, рисуется как мир театрализованных инспираций. «Я изумлялся на каждом шагу, видя непрекращающееся смешение двух столь различных искусств: архитектуры и декорации: Петр Вел. и его преемники воспринимали свою столицу как театр» (Маркиз де Кюстин).⁴¹

Разделение пространства на сценическую и театральную части предполагает, что с точки зрения сценического пространства — за-кулисы не существует, реально лишь сценическое бытие, с точки зрения закулисного — оно игра и условность.

«Чувство зрителя-наблюдателя, которого не следует замечать, — сопровождает все ритуальные церемонии, заполняющие распорядок „военной столицы". Солдат как актер постоянно на виду, но,

между тем, отделен от тех, кто наблюдает парад, развод и любую другую церемонию, стеной, прозрачной лишь в одну сторону: его видят и он существует для наблюдателей, но они для него невидимы и не существуют...»⁴²

В онтологической перспективе это противопоставление камня не только воде-небу, но и дереву-земле, что совершенно противоестественно. Петр разрушил традиционную архетипическую составляющую аграрного менталитета. В мифологизированном космосе город-рай превращается во вместилище «всего». Это город на воде и город в небе, превращающийся в самодостаточный мир, открытый всем стихиям, все вмещающий и все переваривающий в себе.

Однако то, что противоестественно для традиционного сознания, оказывается оправданным в рационалистической картине мира. Как «вместилище всего» это пространство нуждается в строгой регламентации, регулярное общество должно быть жестко ранжировано. Именно этому пространству была предназначена Табель о рангах, определяющая соотношение чинов в новом городе-государстве.

Открытый внешнему миру, город оказался на удивление неудобным для собственного народа, он стал пространством перевоспитания русских людей, призванным все изменять, подчиняя собственной внутренней логике. Игровое пространство, навязывающее своим жителям определенные, им же самим выдуманные, роли. Мир переодеваний, мундиров, форменных знаков и признаков

чи-
483

повной иерархии. Это мир жесткого соподчинения и железного порядка.

Камень становится символом власти, моделирующим поведение человека. Власть камня не нуждается в ответной реакции. Она нацелена сама на себя и формирует идеальную модель бюрократического космоса. Герои А.Н. Островского — чиновники-служащие суда, переносящие большие тяжелые, как камни, дела или тома Свода законов, символизируют труд Сизифа, бесконечно обреченного поднимать камень в гору.

Модель бюрократического космоса — бесконечное размножение рациональности, убивающей жизнь — столь же беспочвенна, как Александрийская колонна, способная стоять только на специально для нее возведенном каменном постаменте — предварительно замощенном (защищенном от земли) пространстве. Не испытывая потребности в ответной реакции земли, новый город вынужден постоянно моделировать своего оппонента — народ (землю), снова и снова воспроизводя между ним и собой разграничительную линию.

Идея бесплодности властных усилий подразумевает вращение искусственного социума в самом себе. Отсюда роковая для новой российской цивилизации мечта о пересоздании мира, перевоспитании русского человека, а то и создании новой породы людей (в редакции Бецкого-Екатерины II). Этот город-мир живет иллюзией всеисилия и всепроникновения власти, его политическая история оказывается апофеозом сакрализации монарха.

Петербург создавался подобно новому русскому космосу, включив в сферу своего влияния наиболее деятельную и активную часть русского населения. Помимо купцов, промышленников и мастерового люда здесь проживали дворяне и чиновники — но это были новые дворяне и новые чиновники. Именно они представляли теперь лицо всей России.

Порядки, насаждаемые Петром в Петербурге, со временем распространились на все русские города, которые должны были стать форпостами европейского влияния в России, и на все служилое («регулярное») население. «Формы петербургской (а в каком-то смысле и всей русской городской) жизни создал Петр I. Идеалом его было, как он сам выражался, регулярное — правильное — государство, где вся жизнь регламентирована, подчинена правилам, выстроена с соблюдением геометрических пропорций, сведена к точным, однолинейным отношениям.

Проспекты — прямые, дворцы возведены по официально утвержденным проектам, все выверено и логически обосновано. Петербург пробуждался по барабану: по этому знаку солдаты приступали к учениям, чиновники бежали в департаменты».⁴³

484

Расчленив русскую действительность, Петр внес раскол в русское общество. Проникнув в сферу культуры, социальный «раскол» распространился на сферу личности. Считаясь с реальностью, император был вынужден допустить возможность существования в личной жизни русского человека рядом с «материком регулярности» «островка традиции». «Человек XVIII века жил как бы в двух измерениях: полдня, полжизни он посвящал государственной службе, время которой было точно установлено регламентом, полдня он находился вне ее».⁴⁴ Но в ближайшем окружении царя эти «островки традиции» искоренялись самодержцем самым решительным образом.

Поскольку новое могло быть созидано только при участии или даже непосредственном давлении

власти, то сама идея регулярности со временем должна была трансформироваться во внешний по отношению к личности порядок. Отчуждение от власти, характерное для аграрного типа общества, еще прочнее укоренилось в русской культурной традиции петербургского периода. Оно пронизывало все слои общества, опускаясь до уровня личности, включая самих носителей власти — чиновников. Это отчуждение проявлялось и в легкости, с которой на протяжении всего XVIII в. совершались дворцовые перевороты, и в фактах практически поголовного взяточничества чиновников, и в росте бюрократизма как следствии чисто формального отношения к служебным обязанностям, которые изначально воспринимались традиционалистским сознанием как правила некой культурной игры, навязанной обществу государством, но не адаптированной традицией. Преодолению этого отчуждения должно было служить наделение служилой личности всеми символами и атрибутами власти, соотносимыми с чином, т. е. местом на лестнице служебной иерархии. По чину определялись права и привилегии, общественное положение человека, таким образом сам факт государственной службы обуславливал реальное ощущение чиновником своей причастности к власти. Но и в этом конституировании нового типа чиновника преобладало формальное его «обозначение» властью посредством облачения в мундир. Власть разворачивала перед лицом традиционного общества грандиозное костюмированное представление на фоне блестящей, воздвигнутой ею же самой, декорации.

«Расколотое» общество

Новый мир, призванный по мере своего развития все активнее влиять на окружающую среду, постепенно всасывая новые и новые «островки» традиционного мира, зажил в условиях аграрного общества самостоятельной жизнью, почти не смыкаясь с традиционным миром. Его модернизаторские возможности оказались как бы загашены до тех пор, пока сама власть и связанные с ней высшие слои общества не оформились в самостоятельную традицию при утрированной привычной структуре аграрного общества. Этот процесс завершился во второй половине XVIII в. Именно на этом этапе исторического развития в недрах русского образованного западнического общества была подготовлена почва для усвоения передовых научных идей и окончательно оформилось просветительское течение русской общественной мысли. Между традицией и прогрессом развернулся культурный диалог в форме цивилизационного взаимодействия аграрного и городского мира, составившего основное русло российского культурно-исторического процесса в эпоху модернизации.

Установленный железной рукой Петра I жесткий мобилизационный режим не мог оставаться неизменным. Адаптированный к условиям традиционного общества, он сам превратился в элемент властной традиции, непрерывно приспособляющейся к изменениям социального окружения. Послабления начались уже в последние годы царствования основателя Российской империи и были связаны с истощением ресурсов общества, изможденного двумя десятилетиями войны и деспотизмом власти. После смерти Петра правящим кругам пришлось столкнуться с явлениями серьезного хозяйственного кризиса после разорительной Северной войны. Обнищание широких слоев населения и массовое оскудение купечества сопровождалось ростом налоговых недоимок и бегством налогоплательщиков. В этих условиях власти должны были пойти на некоторое смягчение, прежде всего, финансового бремени.⁴⁵ Были отменены некоторые налоги. Начались послабления и в области социальной политики.

Опираясь на поддержку дворянства, правительства временщиков эпохи дворцовых переворотов должны были считаться с его сословными интересами. Реформами Анны Иоанновны, ограничившими срок дворянской службы 25 годами и предоставившими право одному из дворянских сыновей в семье не служить и заниматься хозяйством, было положено начало сословного «освобождения» дворянства. К этому времени в дворянской среде, включавшей немало новых фамилий, достаточно определенно обозначается стремление к закреплению за дворянством прав на земли, приобретенные в петровскую эпоху на условии службы или сохраненные с допетровских времен. Все ярче проявляется тенденция дворян участвовать в определении политического курса страны. Идеи дворянского представительства лежали у истоков русского конституционализма.

В елизаветинское царствование это движение впервые приобрело легальный статус, выдвинув из своих рядов талантливого идеолога и организатора графа П.И. Шувалова. Сословные интересы дворянства были сформулированы и открыто предъявлены правительству в ходе работы комиссии об Уложении 1754-61 гг. В представленном тексте проекта нового Уложения, проникнутого корпоративным духом дворянства, представлена фактически аграрная альтернатива петровским преобразованиям. Дворянство

требовало закрепления за ним исключительных прав во всех сферах социально-экономической и политической жизни на основе обеспечения монопольного права на владение землей. Положенное в основу всех прочих привилегий право собственности на землю должно было гарантировать дворянству монополию на владение крепостными крестьянами, заводами, лавками и т. п.

Хотя дворяне не предъявляли конкретных конституционных требований, в политическом плане, оставаясь носителями административной и вотчинной власти, они в принципе как бы оставляли за собой в будущем право претендовать на особое сословное представительство. Эта опасность вместе с угрозой попасть в зависимость от дворянских «капризов» не на шутку напугала императрицу, и шуваловский проект был отклонен.

Для характеристики политических взглядов Шувалова весьма интересно обращение к их экономическим основаниям. Оставаясь на протяжении 50-х гг. XVIII в. фактически во главе внутренней политики России, Шувалов последовательно проводил в жизнь принципы поощрения внутренней торговли и промышленного развития. Все более снисходительно власть относилась к крестьянской торговле. Идя навстречу дворянским требованиям, в 1745 г. крестьянам было разрешено вести торговлю вне городов, а в 1752 г. Шувалов выступил с проектом полного освобождения крестьянской торговли от таможенных пошлин. В январе 1754 г. благодаря его инициативе был проведен закон, полностью отменяющий внут-ритаможенные пошлины и ряд других сборов, что создавало дополнительные стимулы для развития и умножения сельских центров торговли и втягивания крестьян в рыночные отношения. Одновременно создавались благоприятные условия для развития внутренней торговли по всей стране.

Осуществление протекционистской политики, увенчавшееся изданием нового Таможенного устава 1755 г. и нового таможенного тарифа 1757 г., сопровождалось освобождением торговли от административных ограничений. Поддержка дворянского предпринимательства стимулировала развитие горнодобывающей и металлургической промышленности, основанной на крепостном труде.

487

Наряду со стимулированием дворянского предпринимательства поощрялась и крестьянская промысловая деятельность. Несмотря на недовольство купечества такого рода политикой она была наиболее адекватна российским реалиям того времени, способствуя при-ннесению хозяйственной инициативы в наиболее массовые слои населения.

«Новое реформаторское начало в деятельности Шувалова состояло в том, что главным принципом фискальной политики стал переход от прямых налогов и сборов к системе косвенного обложения. Именно с такими целями была осуществлена и таможенная реформа».⁴⁶ Значение косвенного обложения в условиях аграрного общества нам представляется особенно важным. Именно такой налоговый режим был наиболее щадящим для широких масс крестьянства, позволяя населению более равномерно распределять свои расходы в течение года, соразмеряя свои потребности с материальными возможностями. Представляя собой своего рода форму налога с оборота, система косвенных налогов в условиях аграрного общества была наиболее адекватной принципам подоходного обложения.

Однако решающим направлением внутренней политики стала либерализация городской политики. Слабость торгово-промышленного развития русских городов буквально бросалась в глаза. Городская верхушка, лишившаяся многих привилегий и монополий, не способная конкурировать с набирающим силу крестьянским и дворянским предпринимательством, пребывала в тяжелом кризисе. К середине XVIII столетия на городских рынках появлялось все большее число торгующих крестьян, и правительство со временем было вынуждено все более снисходительно смотреть на развитие крестьянской торговли и промыслов в городах. И если в крупных городских центрах еще чинились этому препятствия, то в основной массе русских городов рост численности крестьянского населения стал типичным явлением.

В эти годы все городские жители делились на две части: 1. Население, обладающее правами городского гражданства. К этой категории относились торговые посадские люди, получившие в 20-е годы новое наименование купечества, цеховые люди, служилые люди по прибору. В городах с «указными» мануфактурами сюда относились и приписные работники. В окраинных городах — бывшие служилые люди, зачисленные в однодворцы, и ряд других категорий. Все эти группы составляли постоянное податное население города. 2. Население, не имеющее прав городского гражданства, состоящее из пришлых людей, главным образом крестьян-отходников. Численность последних иногда превышало число городских граждан.

488

Вновь оживали города, насколько это было возможно в условиях крепостного права. Новую струю вносили в российские полисы заполняющие их предприимчивые крестьяне.

Город и деревня в правление Екатерины II

Новое направление промышленной политики вполне определилось в правление Екатерины II. Известны ее многочисленные высказывания о вреде монополий и преимуществах мелкой

крестьянской промышленности перед крупной. В «Наказе» Екатерина прямо заявляет, что «земледелие есть первый и главный труд, к которому поощрять должно». По мнению императрицы, массовое внедрение крупного машинного производства, помимо необходимости предоставления многочисленных льгот и привилегий, обеспечивающих его развитие, таило в себе угрозу сокращения рукоделий и уменьшения числа занятых в них работников в силу неравных условий конкуренции. В этом смысле преимущества мелкой промышленности перед крупной заключались и в том, что расширялась сфера приложения свободного труда, крестьяне в зимнее время не оставались в праздности без всякой пользы для себя и для государства.⁴⁷

Представляется весьма существенным понимание молодой императрицей специфики крестьянского быта, в котором труд неравномерно распределен в течение годового цикла и оставляет свободным от сельскохозяйственных работ значительную часть времени в зимний период.

Представление о преимуществах мелкой, в том числе крестьянской (кустарной) промышленности полностью соответствовало убеждению Екатерины в необходимости существования, а в случае отсутствия — создания в государстве третьего сословия. Опираясь на многочисленный класс крестьянства, из него вырастая, третье сословие должно было включить в себя торговое и промысловое крестьянство и торгово-промышленное население городов. Город и деревня, таким образом, связывались многочисленными каналами социально-экономического развития.

Промышленность обретала в развивающихся промысловых предприятиях экономическую основу для своего подъема. Доходы дворянства повышались за счет богатеющего крестьянства.

Администрация получала в хозяйствующем третьем сословии прочную опору порядка и надежный источник материальных средств. И, наконец, вся пирамида власти обретала прочный социальный и экономический фундамент. Таким образом преодолевался социальный «раскол», пронизывающий все сферы российского общества.

489

Идея создания в аграрной стране третьего сословия была не-ишможна вне аграрной интерпретации экономического прогресса. Иго источник виделся в деятельной активности крестьянских масс и материальном достатке дворянского сословия. Очевидно, что такая позиция вполне соответствовала тенденциям нового времени. И !о она вступала в резкое противоречие с реально установившимся в стране мобилизационным режимом, в том числе и всей системой городского управления.

Со времени петровских реформ расклад сил в городе существенно изменился. Если в прежние времена городские посады боролись за право крестьян быть включенными в городское сословие, то в новых условиях крестьянское присутствие в посадах стало восприниматься как угроза городским промыслам. Город и его население, обособленные реформами Петра от своего аграрного окружения, с большим трудом мирились с постепенным возвратом к естественным условиям существования. Любая конкуренция была губительна для такого города, и, прежде всего, в борьбе с ней происходила консолидация всех городских слоев, выдвигавших общие требования. Именно с ними столкнулась Екатерина в многочисленных городских наказах в Уложенную комиссию и вынуждена была считаться в своей дальнейшей деятельности.

Укорененная властная традиция, опиравшаяся на мобилизационный режим государственного управления, предопределила выбор будущей стратегии общественного развития. Ко времени окончания работы Уложенной комиссии за плечами у императрицы был уже пятилетний опыт правления государством, и, возможно, этот опыт лучше всего свидетельствовал о том, что в условиях социального «раскола» главной задачей государства было укрепление власти «просвещенного монарха» в центре и на местах. Центрами управления должны были оставаться, естественно, города. Правление Екатерины стало временем второй волны европеизации России на пути превращения ее в военно-полицейское государство. Уже в 1768 г. была создана Комиссия о благочинии, начавшая разработку проекта учреждения в России полиции. Сама же Екатерина обдумывала планы новой губернской реформы. Начавшаяся вскоре крестьянская война под руководством Е. Пугачева утвердила правительство в правильности курса на реформу местного управления и централизацию власти.

Губернская реформа, развернувшаяся в 1775 г., сразу после подавления пугачевщины, привела к разукрупнению губерний, их число выросло вдвое — с 25 до 50. Провинции были ликвидированы, и власть генерал-губернаторов стала практически неограниченной. Так же, как и в петровские времена, губернское управление

490

представляло собой личное доверенное управление верховной власти посредством лиц, непосредственно назначаемых императрицей и зависимых от нее. На уездном уровне местная власть была отдана на откуп дворянской корпорации. Посты уездного предводителя и капитан-исправника были дворянскими выборными должностями. Все финансовые дела перешли в ведение губернских казенных палат. К губернской администрации были отнесены вновь создаваемые в России приказы общественного призрения, первые в стране учреждения социального обеспечения, ведавшие медициной, народным образованием и т. п. Коллегиальное управление фактически переместилось из центра в провинцию, чтобы придать статус самостоятельности областным территориям.

Реформа судебной системы, проводимая в рамках губернской реформы, учредила так называемый Сове́стный суд, ознаменовавший начало становления в России всесословного суда. Разделение уголовного и гражданского судопроизводства положило начало отраслевому разделению судебной системы.

Городские реформы в царствование Екатерины II

С губернской реформой была тесно связана и городская реформа. Соответственно увеличению числа губерний многократно возрастало и число уездов. Их количество на порядок превышало количество городов в России. В этой связи многие вновь определенные уездные центры получали статус городов. В результате число городов в России увеличилось в полтора раза. На 1785 г. из 560 (по данным И.Ф. Германа) или 579 (по данным К.И. Арсеньева) городов 216 получили статус города в результате местной административной реформы.⁴⁸ Таким образом, не деревня «подтягивалась» к городу, а города внедрялись в деревенскую среду. Естественно, что размещение уездной администрации в недавнем селе не могло разом превратить вчерашних деревенских жителей в горожан и село в город. Заново образованные города сохраняли не только внешний облик, но и все социальные и экономические признаки аграрного поселения. Именно реформированию этой социальной среды и служили новые преобразования городского управления.

Манифест 1775 г. разделял городское сословие на две части: купцов и мещан. К первым относились все члены прежнего сословия, объявившие капитал свыше 500 рублей. Они освобождались от подушной подати, замененной однопроцентным налогом с суммы объявленного капитала. Купечество, как и прежде, разделялось на три гильдии: к первой гильдии относились предприниматели,

491

заявившие капитал более 10 тыс. руб., ко второй — от 1 до 10 тыс. руб., к третьей — от 500 руб. до 1 тыс. руб. В 1776г. купечество освобождается от рекрутской повинности, которая заменялась для него денежным взносом 360 рублей за рекрута (с 1783 г. — 500 руб.). Остальные стали именоваться мещанами и продолжали платить подушную подать 1 руб. 20 коп. с души.

Преобразование городов завершилось предоставлением в 1785 г. Жалованной грамоты, или «Грамоты на права и выгоды русских городов Российской империи». Каждый город получал герб. За городами провозглашалось сохранение прав собственности на приобретенные земли, пастбища, реки, рыбные ловли и т. п. Дозволялось заводить и содержать мельницы, корчмы, харчевни, трактиры, иметь частные дворы, учреждать торги, ярмарки, школы, иметь клейменные весы и устанавливать брак товаров.

Расширялся круг лиц, именуемых городскими обывателями. К ним теперь относились «все те кои в том городе или старожилы, или родились, или поселились, или дома, или иное строение или места или землю имеют, или в гильдии, или в цех записаны, или службу городскую отправляли, или в оклад записаны и потому городскую носят службу или тягость». Таким образом, все, кто имели в городе недвижимую собственность, становились городскими обывателями. Звание «настоящего обывателя» екатерининских времен принципиально отличалось от звания «регулярного гражданина» петровского законодательства, приобретение которого для многих горожан было недоступно, тогда как при Екатерине приобретение недвижимости обращало всякого жителя города в «настоящего городского обывателя». Городское гражданство становилось более открытым.

Все обыватели записывались в разрядные книги, разделяясь на шесть разрядов: к нижнему, 6-му разряду, относились посадские старожилы, занимающиеся «промыслами и рукоделиями»; к 5-му — именитые граждане (ученые, художники, капиталисты, кораблехо-зыева); к 4-му — иногородние и иностранные гости; к 3-му — приписанные к цехам; ко 2-му — приписанные к гильдиям; 1-й разряд составляли «настоящие обыватели», владеющие городской недвижимостью.

Городовая грамота 1785 г., последовательно проводя начало общественного представительства, основывалась на имущественной заинтересованности в городских делах, но оставляла неизменным сословный принцип. Городская община получала представительство в виде «общества градского, общей градской и шестигласной думы». Общество градское имело право на общегородские сходы, которые составлялись из лиц, достигших 25-летнего возраста,

492

обладавших капиталом, с которого поступал взнос в казну не менее 50 руб. (хотя в явочном порядке часто допускались и менее состоятельные граждане). На собрании общества, имевшем наиболее объемные полномочия и происходившем раз в три года, проводились выборы на должности общегородского сословного управления: городского головы, бургомистров, ратманов и др.

Межсословным органом была Общая дума, состоящая из всех разрядов населения. Наряду с ней существовала Шестигласная дума, избираемая из состава Общей думы, — своего рода исполнительный орган, включавший по одному представителю от каждого разряда.

Руководство посадской общиной осуществлялось городским магистратом (Ратушей). Магистрат действовал в пределах всего посада и ведал судебными, хозяйственными и фискальными делами. В 1822 г. хозяйственные дела были изъяты из ведения магистратов и переданы городским думам. Городское самоуправление, таким образом, было подконтрольно государственной администрации, которая использовала самоуправление в качестве инструмента податного и хозяйственного механизма.

В ходе городской и губернской реформ встал вопрос о переводе в купечество крестьян сельских и торгово-промышленных центров, ставших уездными городами или наделенных в ходе реформы статусом «заштатных городов». Зачисление проживающих в них крестьян в купеческое сословие проводилась на общих основаниях с другими городами. Таким образом, законодательство Екатерины ничего не изменило в социальном статусе городского населения и в отношениях города с деревней. Увеличивая городское население, власть, тем не менее, прочно удерживала сложившуюся сословную структуру и систему привилегий, прочно прикреплявшую к ней верхние торгово-промышленные слои, создавая препятствия свободному развитию в интересах немногочисленной городской предпринимательской верхушки.

Новообразованные и старые уездные и губернские города впоследствии приобретали одинаковый внешний вид: городские центры подвергались регулярной застройке, имели стандартную планировку с обширной площадью посередине и одностильными административными зданиями вокруг и вдоль центральной улицы. Масштабы новой застройки зависели от размеров и значения города. Мероприятия, направленные на изменение внешнего облика городов, были направлены не столько на украшение, сколько на воплощение идеи регулярности. Этому немало способствовали стандарты классицизма, воспринятые дворянской прозападнической элитой. В итоге малые и средние города приобретали часто вид казар-

493

менных поселений, каковыми они и воспринимались заезжими иностранцами, например, А. де Кюстином. Впоследствии эту точку зрения разделили многие деятели русской культуры⁴⁹.

Преобразования местного управления увенчались принятым в 1882 г. «Уставом благочиния, или полицейского», учреждавшего в стране полицию. Городские реформы Екатерины являлись развитием петровского городского законодательства. Как и во времена Петра, они были связаны с преобразованиями центральной администрации и местного управления. Но вместо города как центра торгово-ремесленной жизни уезды получили город — административный пункт, всецело отданный на откуп дворянскому чиновному управлению. Констатируя изменение роли дворянства в местном управлении в эту эпоху, В.О. Ключевский сделал следующее замечание: «В древней Руси дворянство не правило, а только служило, и служило как в центре, так и в провинции; в первой половине XVIII века оно делало центральные правительства, продолжило служить в центре и едва начинало править провинцией; во второй половине века, в последний раз сделал правительство, дворянство перестало обязательно служить в центре и окончательно стало править в провинции».⁵⁰

Городское управление, созданной Екатериной, в последующем не претерпело существенных изменений вплоть до эпохи буржуазных реформ 60-70-х гг. Законодательство Екатерины II завершило правовое оформление военно-полицейской империи с ее жесткой сословной стратификацией общества, идеей «регулярности» и тотальным подавлением властью частной и общественной инициативы, выходящей за рамки сословных полномочий. В то же время реформы

Екатерины пытались придать этой системе «человеческое лицо». Просветительские идеалы прежде всего требовали от власти создания институтов социального патронирования. И хотя эти меры также во многом напоминали декорации, призванные скрасить «бездушие» регулярного государства, тем не менее, они стали предвестником будущего общественного возрождения. Жестко выстроенная система административной власти, воплотившая требуемый принцип регулярности, грозила обратиться в мертвую бюрократическую машину, если бы не была дополнена началами самоуправления и самоорганизации населения в рамках сословной структуры общества. Этой цели и служило предоставление в 1785 г. Жалованных грамот городам и дворянству.

Оба эти документа, призванные конституировать корпоративную структуру общества, упорядочить внутрисословные отношения и закрепить за «жалованным» населением особые права и свободы, утверждали основы самоуправления дворянской и городских

494
корпораций. Горожане реализовывали самоуправление в рамках думского городского представительства. Дворяне, помимо закрепления за ними прав собственности на землю и исключительного права владения крепостными, получили через свои корпоративные выборные органы (дворянские собрания) право оказывать влияние на местное управление. Везде, где административный аппарат непосредственно смыкался с населением, должна была возникнуть посредующая структура самоорганизации. Логично было бы ожидать ее возникновения в качестве посредника между административной властью и государственным крестьянством.⁵¹ И действительно, в том же 1785 г. наряду с Жалованными грамотами дворянству и городам был представлен проект «Сельского положения», которое с полным основанием можно было бы назвать Жалованной грамотой государственным крестьянам.

Подобно другим «Жалованным грамотам», «Сельское положение» предусматривало правовое оформление сословного статуса государственных крестьян. В основе его лежало право собственности на землю и свободного распоряжения движимым и недвижимым имуществом. Грамота утверждала неотъемлемость сословных прав, в том числе личную свободу, право занятий земледелием и некоторыми ремеслами. Как и дворяне и горожане, крестьяне делились на шесть категорий. Высшие категории крестьян освобождались от телесных наказаний. Согласно «Сельскому положению», предусматривалось образование в деревнях выборных органов самоуправления. На выборной основе создавался сословный суд, оформлялся механизм взаимодействия с представителями государства.⁵² Причины, по которым этот проект так и не стал документом, конституирующим сословные права крестьянства, кроются, прежде всего, в боязни правительства дворянской оппозиции. У дворянства были все основания опасаться перспективы возникновения рядом с их имениями свободного крестьянства, обладающего, к тому же, правами самоорганизации. На нет сводился бы тогда весь эффект Жалованной грамоты дворянству, предоставлявшей ему статус «главного члена» общества. Предоставление свободы, в том числе и распоряжения земельной собственностью, государственным крестьянам могло быть воспринято крепостными крестьянами как обещание их скорого освобождения.

Но основная причина отказа от обнародования «Сельского положения» крылась все же в трезвом осознании невозможности полного сословно-правового и экономического обособления крестьянства в условиях вступления России на путь модернизационного развития. Продолжалась колонизация российских окраин, главную

495
роль в которой играло крестьянство. Несмотря на все ограничения, продолжалось движение крестьян в города. Крестьяне вели торговлю, занимались самыми разнообразными промыслами. Хотя прежние сословные границы сохранялись, власть прекрасно осознавала, что регламентация сословных прав и профессиональных занятий крестьянства — полная утопия. Все здание российской государственности основывалось на крестьянском фундаменте, и полностью отделить крестьянство значило лишить государство и другие социальные слои своей питательной почвы. Именно в применении к крестьянству становилась очевидной вся условность деления общества сословными барьерами. Отказываясь от принятия «Сельского положения», власть предоставляла события их естественному развитию.

Новая эпоха — старые проблемы

Росла деревня, рос город, и связь их, время от времени разрушаемая законодательством, все же налаживалась. Количество городов в 1811 г. достигало уже 620, а в 1856 г. — 701. Однако подавляющее большинство русских городов по-прежнему относились к категории малых и

средних. На 1856 год только 28 городов (4%) имело численность населения свыше 25 тысяч человек.⁵³

| | 1782г. | 1811г. | 1825г. | 1856г. |
|----------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| Большие города | 4 (0,7%) | 8 (1,3%) | 13 (2,0%) | 28 (4,0%) |
| Средние города | 147 (27,1%) | 120 (19,3%) | 158 (24,4%) | 298 (42,5%) |
| Малые города | 391 (72,2%) | 492 (79,4%) | 476 (79,4%) | 375 (53,5%) |

Понятно, что в этих условиях городские реформы конца XVIII столетия и, в частности, административно-полицейское деление городов на участки (призванное покончить с патриархальным укладом традиционного русского города) были актуальны только для небольшого числа крупных городских центров. Поэтому, несмотря на значительный рост в России числа городов, вряд ли можно говорить об урбанизации в классическом ее понимании. «Чем крупнее был город и плотнее заселен, — пишет современный исследователь, — тем более разнообразной деятельностью, прежде всего промышленно-торговой, занимались его жители, тем явственнее проявлялись в городском образе жизни черты буржуазного урбанизма — преобладание в отношениях между людьми вещных моментов. Человеческие взаимоотношения осуществляются теперь не прямо, а посредством вещей, товаров и продуктов труда, и как следствие этого,

происходит ослабление родственных и соседских связей, уменьшение социальной роли семьи, падение значения традиций в общественной и личной жизни, ослабление социального контроля, анонимный, случайный характер межличностных контактов. В то же время, чем меньше был город и разреженнее его население, чем больше однообразия наблюдалось в деятельности его жителей, тем более личностный характер имели общественные связи, возникавшие между его обитателями, будь то отношения зависимости, эксплуатации, обмена. Социологи полагают, что именно в городах с населением, превышающим 20-30 тыс. жителей создаются возможности для радикального изменения характера межличностных отношений — для перехода от первичных ко вторичным контактам, от связей общины к связям общества».⁵⁴

Для большинства же русских городов и к середине XIX в., в канун буржуазных реформ, была характерна именно традиционная патриархальная среда, имеющая по-прежнему ярко выраженный аграрный характер. Тем не менее, благодаря развитию промышленности и торговли в первой половине XIX в. складывались условия для экономического роста многих городов. А с началом железнодорожного строительства создавались основания для развития городских и сельских центров, расположенных вблизи новых транспортных магистралей. Одновременно с разрастанием некоторых старых городов, все более приобретающих облик промышленных центров, другие города, оказавшиеся вдали от новых торговых путей и рынков сбыта, приходили в упадок.

В то же время, в растущих аграрных регионах своим чередом продолжали вырастать новые городские и протогородские центры. Большинство из них представляли собой вчерашние села, постепенно приобретающие черты торгово-промышленных поселений. Процесс градообразования продолжался. Несмотря на все это города продолжали сохранять свой деревенский облик. Среди построек все так же преобладали деревянные дома, которые, по деревенской традиции, строились на значительном расстоянии друг от друга. Между ними были разбиты сады и огороды, а население продолжало активно заниматься сельскохозяйственной деятельностью: содержало скот, выращивало садовые, огородные и даже зерновые культуры. По-прежнему мечтой среднего обывателя оставалось приобретение участка земли под садик, где можно было бы заниматься разведением крыжовника, смородины и малины. В массе своей русские города оставались аграрными, уходящими своими корнями в традиции аграрного общества.

Вместе с тем, отдельные быстро развивающиеся городские центры постепенно брали цивилизационную инициативу в свои руки.

497

Но специфика этого процесса (связанная с масштабами государства, неравномерностью развития отдельных его территорий, а также с особенностями его социально-правового устройства и экономическими приоритетами власти) предопределяла направление массовых структурообразующих процессов общественного развития: миграционных, товарных, интеллектуальных, властных и т. п. Все эти потоки, минуя локальные городские центры, направлялись в крупные промышленно развитые города. Именно эти города, где концентрировались большие массы населения, как правило, являлись образовательными и университетскими центрами. Здесь в наибольшей степени проявлялась вся практическая беспомощность и архаичность властной организации, пытающейся контролировать социальные процессы традиционными средствами политической опеки. Здесь смешивались национально-культурные, сословные и профессиональные группы, рушились традиционные понятия нравственности и морали, разбивались прежние этические и эстетические нормы, замещаясь новыми. Именно в этих нескольких городских центрах, резко выделявшихся на фоне традиционного аграрного

окружения, происходило вызревание нового типа общественных связей.

В итоге индустриальные городские гиганты резко выделялись среди основной массы средних русских городов, в целом определявших облик русской провинции, а значит — и России как таковой. Многие из них относились к категории «аграрных городов»⁵⁵ и полностью определяли облик восточных регионов, например Западной Сибири⁵⁶ и юга России. Абсолютно преобладая во всех регионах страны, они играли значительную роль даже в центральном промышленном районе. Так, четыре из шести городов, существовавших в Западном Подмоскowie в середине XIX в., причисляются исследователями к «аграрно-торговым городам» с численностью населения не превышающей 3 тыс. чел.⁵⁷

Распространенным занятием среди жителей таких городов было не только садоводство и огородничество, но и хлебопашество, причем огородные культуры и фрукты активно сбывались не только в Москве и ближайших городах, но и среди крестьян своих же уездов.⁵⁸ Подобную направленность развития городского хозяйства определяла сохранявшаяся правовая и экономическая обособленность деревни от города.

При описании Рузы справочник того времени сообщает об обилии «плодовитых садов и огородов, в коих сады нужные произрастания, и от продажи оных получают содержание».

Рассказывая о Звенигороде, тот же источник упоминал «плодовитые сады, в коих растут яблоки и груши, и огороды, в коих сады капусту, морковь, огурцы, свеклу, лук и проч.».

498

В Верее, согласно тому же источнику, «произрастает в великом количестве лук и чеснок, который почитается во всей России лучшим и разводится для продажи в Москву и проч. города, даже в Польшу и к Рижскому порту. Некоторые имеют плодовые сады и занимаются продажей огородных плодов».⁵⁹

Определенная часть жителей подмосковных городов Волоколамска, Рузы, Звенигорода, Воскресенска продолжала заниматься хлебопашеством, арендуя для этих целей церковные, монастырские и городские земли.⁶⁰ По мере развития городов в них в первую очередь сокращалось зерновое производство. Но упоминание о хлебопашестве в городах в середине XIX в. — явление весьма частое и примечательное для характеристики уровня развития русского города в канун эпохи Великих реформ.

«Косвенным подтверждением важного значения для горожан сельскохозяйственных занятий, могут служить земельные споры, возникавшие между городскими обывателями, помещиками и крестьянами соседних деревень». В статье Е.Н. Даниловой о подмосковных городах приводятся несколько примеров таких споров. Тот же автор сообщает о весьма слабом развитии в прилегающих к Москве городах кустарных промыслов. Близость такого густонаселенного торгово-промышленного центра явно не стимулировала рост ремесел в уездных городах. Волей или неволей Москва стягивала на себя экономические ресурсы всего региона. Так что и в XIX в. промышленность в большинстве городов не преодолела уровня мелкотоварного производства и была представлена незначительными купеческими, реже мещанскими заведениями, преимущественно кожевенными, солодовенными и кирпичными.⁶¹

Индустриальный город в аграрном обществе

Не только малые и средние города были связаны с деревенским укладом. Большие города, превращающиеся в крупные индустриальные центры, хотя и развивались в особых условиях, также испытывали на себе непосредственное влияние аграрной среды. Огромную роль в росте населения и развитии социальной структуры большого города играл неземледельческий отход крестьянства. Наиболее значительное развитие крестьянское отходничество в города получило в центрально-промышленных (т. е. наиболее экономически развитых) губерниях: Московской, Тверской, Владимирской, Ярославской, Костромской, Калужской, где число отходников в три раза превышало средний показатель по остальным губерниям России.

499

Широко распространенные здесь с XVIII в. многочисленные крестьянские промыслы отвлекали население от земледелия. Так, например, ткачество переросло к началу XIX столетия из частного промысла на дому в форму рассеянной, а потом и централизованной мануфактуры. Дальнейший рост промышленности, сопровождающийся переходом от мануфактуры к фабрике, способствовал превращению надомника в наемного рабочего. Развитие промысло-пой деятельности стимулировал начавшийся в 60-е годы XVIII в. массовый перевод крестьян вышеперечисленных губерний на оброк. Освобождение от барщины способствовало неземледельческому отходу крестьян. А с разворачиванием с 1820-х годов во всем мире так называемой «аграрной депрессии» приток крестьян в города еще более усилился.⁶² И это несмотря на то, что в это же время продолжалось интенсивное колонизационное освоение южных и восточных окраин страны, где

было больше возможностей укрыться от крепостного гнета, чем в городах.

Не только Москва, но и другие города и фабричные местечки становились центрами приложения труда отходников. Значительная часть крестьян занималась строительным промыслом. Каменщики, плотники, кровельщики, каменотесы, штукатуры и др. специалисты из крестьян, образуя артели, предлагали свои услуги городскому и окрестному сельскому населению. Повсеместно среди пригородного крестьянского населения, перебивавшегося в город, был распространен извозный промысел. Наборщики, красильщики, слесари, резчики, прядильщики, кузнецы и т. д. — десятки специальностей представляли в городе крестьянские мастера.

Отдельные районы специализировались на тех или иных видах промысла. Владимирская губерния поставляла мастеров строительного дела. Среди ткачей было много калужских крестьян. Плотническое дело держали «аргуны» — крестьяне из Аргунова. Ярославцы были монополистами в трактирном деле. Шитьем конской упряжи славилась волоколамские крестьяне.⁶³

К середине XIX в. 40% работников-мужчин перечисленных центральных губерний отправлялись на городские заработки. Рост населения Москвы в продолжение всего XIX в. происходил главным образом за счет крестьян-отходников. Они зачастую годами и десятилетиями проживали в городе, становясь фактически постоянными его жителями. С 1811 по 1852г. удельный вес крестьян среди жителей Москвы увеличился с 28,5 до 41,9%. Если прибавить к этому числу дворовых, процент возрастет до 60.

По данным переписи 1858 г., удельный вес крестьян в Москве вырос до 55%. Но и рост числа постоянных городских жителей — мещан происходит в основном за счет государственных и удельных

500

крестьян, а также, в меньшей степени, крестьян помещичьих, из выкупившихся и поселившихся в Москве на постоянное жительство.⁶⁴

Типичным явлением было резкое возрастание числа городских жителей в зимнее время и их сокращение летом, когда в деревне начинались полевые работы. Сезонный характер крестьянского отхода в города — явление, показательное для характеристики общества и уровня экономического развития страны. Другим важным моментом был резкий перекося в половозрастном составе городского населения. В Москве, например, в первой половине XIX в. мужское население в полтора раза превышало женское, что объясняется преобладанием мужчин среди отходников из крестьян, составлявших большинство населения старой столицы.

Крестьяне приносили с собой в город не только свои трудовые навыки, деловую активность и предпринимательскую жилку, приобретенные в промысловой деятельности, но и свои традиции, бытовой уклад, невысокий уровень потребительских запросов. Жили отходники в лучшем случае в казармах при фабриках или заводах, в худшем — в полутемных, сырых подвалах или тесно набитых бараках. Низкий заработок, скверное питание, болезни, иногда приобретающие в условиях высокой скученности проживания характер эпидемий, и тому подобные тяготы составляли условия городской жизни крестьянина.

Конечно же, крестьяне-отходники не были однородной городской группой. Кому-то из них постепенно удавалось выбиться в люди. Кто-то становился подрядчиком и управлял артелями в несколько десятков, а то и сотен человек. Иные становились хозяевами торгового заведения или мастерской. Кто-то устраивался в услужение к зажиточным горожанам дворником, нянькой, уборщицей или прачкой. Наиболее удачливые и предприимчивые со временем открывали собственные промышленные предприятия, становились капиталистами. Большинство же крестьянского населения в городах представляло собой основную массу рабочего люда, наиболее неприхотливую и, в то же время, наиболее темную, забитую, готовую на любые условия труда и любые заработки. С этим обстоятельством во многом связан и уровень эксплуатации фабричных рабочих, и реакция на их естественные запросы фабричного начальства, и отношение к ним со стороны постоянного городского населения.

Вместе с тем, через пришлое крестьянство городское население приобщалось к народной крестьянской культуре, училось сопереживать крестьянским тяготам и задумываться над ними. Все это отвечало растущим потребностям самопознания и утверж-

501

дению вызревающего в обществе сознания национальной общности. Развитие наиболее крупных городов, происходящее за счет притока крестьянской массы, не могло не испытывать на себе ее влияния.

Однако влияние аграрного общества сказывалось в городах и с несколько иной стороны. Рост

многих городов был следствием не только их экономического развития, но и административного положения. Наиболее крупные русские города, представляющие собой старые административные и культурные центры, тесно связанные с властью, были, чаще всего, губернскими или уездными и обладали значительной дворянской прослойкой. Укрепление позиций крупной буржуазии в промышленно развитых городах, сопровождаемое ростом люмпенизированной крестьянской массы, вызывало все большую тревогу аристократической верхушки. Особое опасение вызывало расширение протекционистской политики, усиливавшей тенденцию к неуправляемости процесса буржуазного развития городов при полном или частичном игнорировании положения дел в сельском хозяйстве.

Дилемма протекционизма: промышленность или сельское хозяйство

В начале XIX в. российское правительство продолжало политику поощрения промышленного развития посредством предоставления разного рода льгот и привилегий.

20 мая 1806 г. вышел указ о разрешении беспошлинного ввоза машин для промышленности и сельского хозяйства.

1 января 1807 г. вышел манифест «О дарованных купечеству новых выгодах, отличиях, преимуществах и новых способах к распространению и усилению торговых предприятий», а 16 января того же года был издан указ о предоставлении льгот при выплавке чугуна и меди, который уменьшал сборы с вывозимого за границу металла.

Указом 27 июня 1808 г. было создано Главное правление мануфактур, на которое возлагалось руководство всеми фабриками и заводами и забота об увеличении их производства. Указами 1 июня и 23 июля предусматривалось выделение денежных ссуд купцам при основании ими суконных фабрик.⁶⁵

Развитие промышленного законодательства шло в направлении расширения привилегий русских промышленников и торговцев и приобщения к торгово-промышленной деятельности представителей дворянства. Манифестом 1 января 1807 г. провозглашалось

502

«укрепление связи между обоими государственными сословиями» и декларировалось монаршее желание «дабы дворяне, не состоящие в нашей военной и гражданской службе, содействовать могли общему благу на поприще трудолюбия торгового».⁶⁶ Стремясь создать внутри торгово-промышленного класса дворянскую прослойку, самодержавие надеялось укрепить отношения аграриев с крупным капиталом, одновременно дворянству указывался более доходный источник вложения капиталов, нежели земледелие.

Помимо усиления социальной стороны промышленного законодательства, в нем все более отчетливо просматривались и другие тенденции. В новых условиях промышленная политика уже не вмещалась в рамки классического протекционизма, основным инструментом которого являлось регулирование промышленностью за счет повышения таможенных пошлин на отдельные импортируемые товары. Неизбежным следствием повышения тарифных ставок становилось усиление контрабанды. В условиях ухудшения баланса внешней торговли при размахе контрабандного ввоза импортной продукции правительство пошло на беспрецедентные меры.

В 1810 г. был принят запретительный тариф, полностью прекращающий ввоз многих видов товаров. Тем самым русский рынок по существу монополизировался отечественными предпринимателями, чем создавались самые благоприятные условия для развития национального промышленного производства.

Активизация таможенной политики России демонстрировала приоритет промышленного развития перед сельскохозяйственным. Для большинства общества речь по существу шла о выборе индустриального или аграрного пути экономического развития. И хотя правительство пыталось разъяснить, что его экономическая линия не отменяет установлений в сословной области, тем не менее консервативно настроенные круги дворянства единым фронтом выступили против четко определившегося экономического курса. В сложившихся условиях он означал начало тотального перераспределения средств из аграрной сферы, где капиталы продолжали преобладать, в сферу промышленного производства. Думается, что в этом массовом движении дворянства вопрос о таможенном тарифе 1810г. явился лишь поводом для обозначения своих позиций, но уж больно велика была его роль как «раздражителя».

В правительственных сферах появились две противоборствующие группировки. Одна из них, представлявшая интересы помещиков, занимавшихся земледелием и животноводством, и связанная с традиционным экспортом сельскохозяйственных продуктов (хлеба, льна, пеньки, сала, шерсти, кожи и т. п.), имела откровен-

иые фритредерские симпатии. Интересы аграриев представляли такие видные фигуры, как министр финансов Д.Л. Гурьев, государственный канцлер Н.П. Румянцев, бывшие члены «Негласного комитета» Н.Н. Новосильцев, В.П. Кочубей, М.А. Строганов.

Другая группа, представлявшая интересы дворян-предпринимателей и торгово-промышленных деятелей, возглавлялась не менее значимыми лицами: министром внутренних дел О.П. Козодавлевым, государственным контролером Б.Б. Кампенгаузенем, а также Н.С. Мордвиновым, М.М. Сперанским и другими. Эта группировка исповедовала протекционистские взгляды и была сторонницей запретительной таможенной системы.

В марте 1815 г. был создан Особый комитет для рассмотрения составленного министром финансов Д.А. Гурьевым проекта нового таможенного тарифа. В русле его обсуждения Кочубеем была впервые в столь категоричной форме заявлена мысль, что в России как стране аграрной следует отдавать предпочтение развитию земледелия, а искусственное стимулирование процесса создания промышленности не входит в интересы государства и ложится тяжелым бременем на население. Граф Гурьев вообще высказывал сомнение, что в условиях крепостного права и господства феодального хозяйства русская промышленность будет способна подняться до уровня передовых западноевропейских стран. Взамен вредной для государства запретительной системы Гурьев предлагал введение свободной торговли с регулированием импорта и экспорта товаров исключительно при помощи таможенных пошлин. «Система запрещений, по мнению Гурьева, — не прибавляет капиталов, не возбуждает трудолюбия, не усиливает промышленности, не умножает изделий, а даже препятствует усовершенствованию их и производит совершенно тому противные и вредные последствия».⁶⁷

Под нажимом крупных феодалов правительство было вынуждено пойти на ослабление запретительных, крайних мер протекционистского курса.

Новые тарифы 1816 и 1819 гг. имели более либеральный характер, но никоим образом не ограничивали протекционистского режима, не ущемляли интересы отечественных промышленников, создавая лишь более благоприятные условия для развития сельского хозяйства. По-прежнему запрещенными к импорту оставались 175 наименований товаров, среди которых предметы роскоши, сырье для промышленной обработки, а также широкий перечень продуктов отечественного сельскохозяйственного производства. На 251 предмет налагалась пошлина в размере от 15 до 35% от стоимости товара. «Прочие товары, составлявшие более половины импорта, разрешалось свободно провозить в страну. Среди них были

504

все виды машин, инструменты, разнообразное оборудование, необходимые для растущей русской промышленности». Новый тариф носил без сомнения компромиссный характер. Отходя от жестко протекционистского курса, правительство либерализовало таможенную политику и создавало более выгодные условия для развития сельского хозяйства.⁶⁸

Промышленный протекционизм сохранял свои позиции в экономическом курсе российского правительства, поэтому положение не могло существенно измениться и в 20-е гг. А развернувшаяся в эти годы аграрная депрессия усилила наплыв крестьянских масс в города. Основной сферой привлечения крестьянских масс в городах были прядильные предприятия, требовавшие большого притока неквалифицированной рабочей силы. Это приводило к усилению темпов концентрации ее в городах.

На почве углубляющегося в 30-е гг. процесса пролетаризации городов наблюдается новый этап консолидации дворянского движения. В правительственных кругах уже открыто высказываются опасения по поводу того, что отечественная «промышленность России развивается так быстро, что излишне было бы ускорять ход оной».⁶⁹ В 40-50-е гг. правительство пошло по пути некоторого сокращения льгот и поощрения при учреждении новых предприятий, а также некоторого понижения пошлин на импортируемые продукты текстильной промышленности, демонстрируя уступки дворянским требованиям. Но эти меры уже не могли повлиять на темпы развития индустрии.⁷⁰

Чем действительно правительство могло поддержать дворянские претензии, так это усилением дворянского влияния в области городского управления. Именно эту задачу реализовало принятое в 1846 г. новое Положение об общественном управлении городами, предназначенное для утверждения в нескольких наиболее крупных городских центрах. Введенное 13 февраля 1846 г. в Петербурге, позже оно было распространено на Москву, Одессу и Тифлис. Новое положение представляло собой попытку объединения имущественного и сословного цензов и за счет этого — увеличения чиновничьего и дворянского слоя в городах и бюрократизации городского управления.

Гласные избирались от всех сословий, отделения составлялись из представителей всех социальных групп. Во главе отделений стояли сословные старшины. Общая дума объединяла все отделения под

председательством городского головы. При избрании должностных лиц определялся имущественный ценз: 6 000 руб. для старшин и 15 000 руб. для городских голов. Распорядительная дума, состоящая под управлением городского головы, включала по одному

505
члену от сословий и одного по назначению правительства. Все постановления Общей думы направлялись для исполнения в Распорядительную думу. Для исполнения постановлений отделений были учреждены управы с подчинением их Распорядительной думе. Подобная реорганизация означала ослабление влияния буржуазного элемента на принятие решений в области городского управления. Но в реальности действие нового Городского положения было весьма ограниченным, к тому же оно распространялось на узкий круг городов и просуществовало чуть более двух десятилетий. Упоминание о нем нам понадобилось лишь для полноты картины и выявления еще одного канала влияния традиционных структур аграрного общества на городскую среду. Для менее крупных городов подобные меры были не актуальны, т. к. в них влияние дворянской аристократии на общественное городское управление оставалось по-прежнему доминирующим.

Итак, особенностью развития социально-экономических отношений между городом и деревней в России являлось то, что в то время, когда немногие старые города уже становились крупными индустриальными центрами, активно втягивающими деревню в новые общественные и хозяйственные отношения и преобразующими патриархальный уклад сельской жизни, большинство русских городов пребывало в зачаточной стадии развития. Некоторые из молодых городов находились в фазе становления и только вырастали в промышленные центры. Другие, относящиеся к старым русским городам, переживали период застоя и общего упадка в связи с отсутствием социальных и экономических условий роста. Для этих городов связь с сельским хозяйством и аграрным укладом была не только исторически обусловлена, но и предопределена необходимостью сохранения жизненных условий основной части населения в условиях слабого развития местной промышленности и внутреннего рынка с преобладанием натурального характера хозяйства.

Но для всех городских образований была характерна тесная, непосредственная связь с деревней. Конечно же, крупные города на институциональном уровне уже перестали воспроизводить патриархальные традиционные отношения, характерные для аграрного общества, но на уровне частном и сословно, а отчасти и профессионально-корпоративном, эти отношения еще продолжали культивироваться. Даже в наиболее передовой, индустриальной сфере, не говоря о бытовом уровне, общественные отношения во многом определялись господствующими в традиционной аграрной сфере социальными стереотипами.

Следствием аграрного характера российского общества была неравномерность развития городов и отдельных территорий. Ускорение темпов промышленного развития вследствие развернувшейся в стране промышленной революции и начала железнодорожного строительства усугубляло эту неравномерность. Прослеживалась и крайняя разнонаправленность происходящих в стране социальных процессов. В то время как на одном полюсе разворачивался массовый рост городского населения, в том числе и в первую очередь за счет крестьянства, на другом полюсе продолжалось широкое колонизационное движение крестьянства на окраины. И если первая тенденция отражала процессы становления буржуазного типа общественных отношений и подрыв оснований традиционного общества, то вторая являлась показателем продолжения воспроизводства на новых пространствах патриархальных связей общинного типа и расширения, таким образом, позиций традиционного аграрного общества.

Другим наиболее значительным фактором консервации патриархальных отношений в аграрном обществе являлось крепостное право. Связанные с ним проблемы общественного развития мы рассмотрим в следующей главе.

ГЛАВА 11

ЗЕМНАЯ ПРИРОДА СВОБОДЫ: просветительская утопия и крепостное право

Увижу ль, о друзья! народ неугнетенный, И Рабство, падшее по манию царя, И над отечеством Свободы просвещенной Взойдет ли наконец прекрасная Заря?

А.С.Пушкин. 1819

Свободы сеятель пустынный, — Я вышел рано, до звезды...

А.С.Пушкин. 1923

Просвещение ведет к свободе; свобода же без просвещения породила бы только анархию и беспорядок. Когда низшие классы моих соотечественников будут просвещены, тогда они будут достойны свободы, так как они тогда только сумеют воспользоваться ею без ущерба для своих сограждан и не разрушая порядка...

Письмо Е.Р. Дашиковой Дени Дидро

Ну, так, батюшка, оставайся все по-старому, мы ваши, а земля наша...

Ответ крестьян И.Д.Якушкину, задумавшему освободить крестьян

Преобразования Петра положили конец многовековой изоляции России. Петербургский период русской истории был ознаменован непреклонным намерением власти превратить Россию в европейское государство. Правительство, как могло, пыталось преобразовать русский город, придать ему подобие европейского, украсить и укрепить его в качестве форпоста своего влияния и демонстрации европейской культуры. На это были направлены все ресурсы аграрного общества, безжалостно вычерпываемые из обреченной на полуничтоженное существование русской деревни. В лице дворянства петровские преобразования создали проза-паднически ориентированный, культурно европеизированный аристократический слой, выделенный из общей массы населения страны и тесно связанный с властью. Обеспечив переход от сословно-

508

представительной монархии к абсолютизму, реорганизация административного аппарата одновременно сформировала условия для становления государства военно-полицейского типа.

Именно в сфере дворянской политики и управленческих преобразований было заложено основание новой мобилизационной стратегии развития, призванной на основаниях патриархального аграрного общества воздвигнуть здание новой империи.

В это время складываются активные культурные связи России со странами Европы, откуда заимствовались не только промышленные изделия, предметы роскоши, образцы культуры и быта, но и новейшие достижения в области науки, философии, искусства. Заставив дворянство говорить на иностранных языках, Петр сделал доступными для формирующегося русского общества передовую европейскую культуру и идеологию. В первой половине и середине XVIII столетия господствующим направлением в развитии общественной мысли европейских стран было Просвещение. Поэтому именно просветительские идеи стали знаменем политической идеологии модернизирующегося русского государства.

Идеалы Просвещения

В основе просветительской социологии лежало рационалистическое представление о линейном поступательном историческом развитии. Теория «прогресса» неизменно обращалась к поискам факторов общественного развития. Среди них назывались и свобода, и нравственность, и законность, и уровень материального благосостояния, и наука, и, наконец, развитие производительных сил. То есть все то, что принято называть благами цивилизации. Сама история представлялась как последовательное овладение стихийными социальными процессами и их рационализация в процессе развития общества. Основываясь на линейной схеме времени, просветители выстраивали свои теории исходя из представления о движении общества от «естественного» (стихийного) к «цивилизованному» (рациональному) состоянию. Существо расхождений сводилось лишь к характеру оценки (позитивной или негативной) самой цивилизации и лежащего в ее основании начала разумности.

Большинство просветителей отождествляло будущее цивилизации с библейским «золотым веком». Для идеологов прогресса была характерна вера в то, что «золотой век», связанный с торжеством Разума, неизбежно ожидает человечество впереди. Социальный идеализм Просвещения связан с представлением о преображении мира и самого человека по мере усвоения обществом в

509

процессе социальной рационализации идей Свободы и Равенства. Пробуждение в эпоху Нового времени начал личности и сознательности вселяло уверенность в преобразовательном потенциале, который открывается перед человечеством по мере развития образования, науки и культуры. С обособлением человеческой индивидуальности связаны классические концепции Просвещения — «естественного права» и «общественного договора», которые исходили из представления об автономной и самодостаточной личности.

С точки зрения концепции «естественного права», люди рождаются свободными, они наделены от природы равным правом на жизнь. Каждому человеку свойственно стремление к счастью и благополучию, и каждый имеет равное право на удовлетворение своих естественных потребностей.

На ранних этапах исторического развития, в условиях «естественного» состояния общества, основные потребности людей реализовывались в рамках небольших семейных коллективов, не знавших государственного существования. С развитием хозяйства и ростом индивидуальных запросов, по мере усложнения социальных связей общество столкнулось с нарастанием социальных противоречий. Борьба каждого за свои естественные права угрожала перерасти в «войну всех против всех» (Гоббс). В этих условиях люди должны были обратиться к внешнему посреднику, обладающему авторитетом, который для исполнения своих посреднических функций

наделялся властными полномочиями.

Таким образом, свободные индивиды пошли на добровольный отказ от некоторых своих естественных прав, которые передавались авторитету, принимающему на себя функцию власти в обмен на гарантии Порядка и Законности. Так возникло государство, которое есть не что иное, как общество, заключившее с властью общественный договор об управлении во имя интересов всех членов социума. В просветительской интерпретации возникновение государства целиком связано с представлением об общественном благе и реализации естественного права каждого человека на такую власть, которая с помощью Закона осуществляла бы функцию посредника между пересекающимися интересами разных индивидов.

Из теории «естественного права» и «общественного договора» выводились идеи Равенства и Свободы как фундаментальных принципов будущего общественного устройства. Тезис о предназначении власти действовать во благо народа вполне естественно приводил к выводу о праве народа свергать ту власть, которая перестает удовлетворять своему основному назначению. Вера в способность человеческого Разума к социальному творчеству во имя всеобщего блага определяла оптимистические надежды значительной части просветителей.

510

Социальный оптимизм Просвещения находил наиболее яркое отражение в бурном расцвете экономической и политико-правовой мысли. Развитие промышленного производства, ставшего важнейшим фактором общественного прогресса, предопределило бурный рост экономической науки. Ее основанием стал тезис о преобладании частного интереса в хозяйственной деятельности, которая организуется в рамках самодостаточных хозяйственных комплексов, имеющих примерно одинаковые возможности конкуренции на рынке.

На первый план экономистами выдвигался принцип автономности предпринимательского хозяйства и его обязательной эффективности при определенном уровне развития образования и технического оснащения. Неожданным подтверждением и яркой иллюстрацией идеи экономической самодостаточности автономно хозяйствующего субъекта оказался знаменитый роман Д. Дефо о приключениях Робинзона Крузо. Это произведение сделало для популяризации идей экономизма, пожалуй, больше, нежели все трактаты экономистов и энциклопедии просветителей того времени. Таким образом, просветительская мысль исходила из констатации рационального характера деятельности индивидуально хозяйствующего субъекта, способного к успешной экономической самодетельности в рамках автономного предпринимательского хозяйства. Из этого принципа в экономической теории было выведено множество частных типов или моделей хозяйственной рациональности, получивших название «экономических робинзонад» и претендующих, каждая по-своему, на описание «чистой рациональности».

Следующим этапом развития экономической мысли стала попытка найти источник согласования частного интереса отдельных хозяйствующих «робинзонов» с «общественным интересом». Уже школа физиократов поставила вопрос о гармонии интересов частных и общественных, который решался на путях постижения психологических и физиологических потребностей индивида. Но только в конце XVIII в. в рамках английской политэкономии эта проблема получила свое классическое разрешение в рамках описания «народного хозяйства», которое наряду с рынком было представлено в качестве регулятора частнопредпринимательских интересов.

Проблема гармонизации «общего» и «частного» блага по-своему решалась и политико-правовой мыслью. Если экономисты шли «снизу» — от интересов отдельных хозяйствующих индивидов к осознанию проблем общественного хозяйства, то в области правоведения процесс осмысления происходил в прямо противоположном направлении. Именно в этот период в праве намечается вектор от государства к личности. На смену камералистским подходам,

511

рассматривающим общество как часовой механизм, запускаемый и регулируемый государством, правоведы все чаще выдвигали формулировку идей частного права, защищающего индивида от тотальной власти государства. Идейной основой нового частнопроводного сознания стала популярная в те времена идеология утилитаризма. От обоснования принципов полицейского права юридическая мысль второй половины XVIII в. переключилась на разработку проблем гражданского кодекса, исходящих из потребностей согласования общей и индивидуальной пользы.

Просветительский утилитаризм исходил из стремления возвести новое здание цивилизации на фундаменте вновь открытого просветителями принципа «пользы». Утилитарность признавалась едва ли не основным двигателем цивилизации, о пользе писалось как об источнике индивидуальной и общественной рациональности.¹ Все, что не укладывалось в понятие «полезности», все прежние формы общественной жизни, связанные с традицией, рассматривались как остаточный элемент, доставшийся современности в обременительное наследство от эпохи средневековья. Все формы традиционной

нравственности и религиозного сознания оценивались как результат темноты и забитости масс, как следствие многовекового господства в общественной жизни предрассудков и заблуждений, угнетаемых обманом священников и властей.²

Деистическая установка, лежащая в основании материалистической метафизики просветителей, связывала будущее общества с формированием нового человека — позитивистски ориентированного, обладающего рациональным складом мышления и утилитарным пониманием общественного долга. Отождествление частного и общественного интереса подводило к формулировке цели общественного развития как «достижения наибольшего счастья для наибольшего числа людей» (И. Бентам).

В то же время, среди деятелей Просвещения были и те, кто скептически относился к возможностям рационального общественного устройства. Мыслители этого лагеря указывали на все новые и новые противоречия, которые возникают в процессе развития цивилизации. Богатство одних не ведет к уничтожению бедности и нищеты других. Опираясь на те же представления о рационализации общественного устройства, Ж.-Ж. Руссо утверждал, что с развитием цивилизации общество утрачивает здоровую естественность. Противопоставив разум интуитивному следованию законам природы, человечество предпочло искусственные формы жизни. Приняв за исходное противоречие исторического процесса конфликт между «естественным» состоянием («варварством») и «цивилизацией», Руссо стал защитником и поэтом природной непосредственности

512

примитивного человека. В естественном состоянии первобытной дикости он находил исходную гармонию человека с природным и божественным началом, тогда как цивилизация развенчивалась им как искусственное создание человеческого Разума, отказавшегося от покровительства Бога и согласия с Природой.

Руссо скептически относился к иллюзиям относительно перспектив преобразования человеческой природы. Более того, именно новый этап развития общества, по его мнению, продемонстрировал как никогда, что разум и просвещенность могут не только служить целям общественного блага. Они способны стать орудием грабежа, безумной наживы и даже источником нравственного развращения немногих предприимчивых индивидуумов, возвысившихся над остальной массой трудящихся.³ Идеи Руссо были вызовом благодушным чаяниям Просвещения и обозначили тот аспект проблемы, который игнорировался большинством рационалистов.

Выступая критиком современной ему искусственной цивилизации, Руссо, по существу, выступал против культуры, обличая в ней стремление к излишней роскоши и господство формальных норм, сковывающих естественные устремления личности. Выступая, подобно другим просветителям, против традиции, Руссо в отличие от них искал идеал общественного устройства не впереди, в будущем, а позади — в доисторическом состоянии человека. В первобытной архаике он видел утраченный «золотой век» человечества, когда люди «жили свободно, здоровые и счастливые»⁴.

Руссо идеализировал первобытность и так называемого «естественного человека», предлагая видеть в нем образец добродетели. Его педагогический роман «Эмиль, или О воспитании» (1762) это гимн здоровому образу жизни, воспитанию на природе, натуральности отношений человека и окружающей его среды — общественной и природной. Руссо заявил о том, что все завоевания цивилизации не стоят того, что человечество утратило, лишившись своего естественного состояния.

В руссоизме читателю, воспитанному на христианских ценностях, прежде всего импонировал онтологизм его теоретических построений, постоянная направленность мысли на поиск подлинной реальности. Концепция философа строится на системе противопоставлений (оппозиций), обусловленных разделением в реальности ее подлинных (сущностных) и случайных проявлений. Онтологический подход отличает и отношение Руссо к обществу, в котором он выделяет две противостоящие реалии: подлинную — человеческую (антропологическую) и вторичную, ложную — общественное начало. В силу своей «естественной природы» человек добр, источником зла в его жизни выступает несправедливо

513

устроенное общество. Общество окружает человека сплошной стеной условностей и «мнимостей», формирует в нем дурные наклонности и т. д.

«В основе системы Руссо лежит противопоставление естественного и не-(противо-)естественного. Основная оппозиция „человек (естественное) — общество (противоестественное)“ распадается на ряд частных противопоставлений. Естественное приравнивается реальному, сущему, осязаемому, а противоестественное — мнимому, кажущемуся, выдуманному. К первым относится все, что свойственно человеку биологически, что составляет его потребности на необитаемом острове или что дано ему при появлении из чрева матери. Естественное присущее человеку приравнивается

присущему отдельному человеку, а умозрительная изоляция становится главным средством отделения „естественного“ от „неестественного“: Эмилю нужно ремесло, которое пригодились бы Робинзону на его острове»⁵. Это обычный для руссоизма критерий нужности. Естественным оказывается, прежде всего, от природы присущее человеку. Это и истолковывается как реальное в противопоставлении различным «мнимостям» — чинам, деньгам, гербам.⁶

Противопоставление естественного неестественному переходило у Руссо в противопоставление человека обществу. Антитезой человеческой «самобытности» в обществе выступало «отчуждение».

Общественное бытие, отчуждая от вещей, явлений, людей их признаки и функции, превращает их из целостных единиц в социальные знаки. Среди первопричин таких знаков и своего рода перевозаком для Руссо является собственность. Именно она превращается в источник социальных и классовых различий-«отчуждений», делает одного человека рабом, другого — хозяином. Руссо — враг знаков: они порождают обман и уводят человека из мира сущностей в мир фикций, постепенно превращая в знак и его самого: «Знаки заставляют пренебрегать вещами, <...> из денег родились все химеры мнения».⁷ Частной собственности у Руссо противостоит неразделенное фамильное владение, делающее каждого члена семьи равноправным участником семейного богатства.

Человек, втянутый в действие «социального механизма», теряет целостность. Став звеном знаковых отношений, он «наращивает» свою индивидуальность. Но это расширение своего «я» не увеличивает, а уменьшает его — входя в сложную систему, человек становится дробью. Его отношения с окружающими людьми и обществом формализуются, обрастают внешними ритуально-знаковыми признаками. Таким образом, в социуме человек теряет свое внутреннее, естественное начало и самостоятельность, утрачивает свободу.

514

Задача просвещенного индивидуума — возвращение утраченной им «самобытности», обретение свободы; это и есть движение к истине.

«Поскольку движение к истине мыслилось как освобождение сущности вещей и отношений от лживых наслоений, появляется новый критерий достоинства человека, литературного произведения, социального института — искренность. А сама эта искренность мыслится именно как освобождение сущности от социальных отношений. Анализ человеческой души — это последовательное очищение ее от общественных предрассудков, национально-исторических привычек, очищение интуитивной эмоциональной (искренней) жизни от рациональных (социально обусловленных) наслоений; вплоть до очищения человеческой речи от слов, которые, представляя собой отчуждение, в равной мере могут служить и правде и лжи — следовательно, в социальном мире служат лжи».⁸ Движение за возврат общества к «подлинному» языку станет важной вехой и в развитии российской общественной мысли.

Искренность объявлялась тем качеством, через которое осуществляется «истинная» связь между людьми. Установление подлинных отношений, возвращение к «золотому веку» и есть задача будущего. Но она не означает для Руссо возврата к естественному состоянию «дикости» и «отдельности».

Общество будущего — это не собрание пустынножителей, а принципиально новый тип социального устройства, в котором свободные граждане будут творить отношения, основанные на искренности.

На смену обществу-механизму (деспотическому, раздробленному государству) придет общество-организм, общество-семья — идеальное договорное государство, объединяющее свободных и равных.

Новое органичное общество — то, в котором человек будет ощущать себя «гражданином» в родном «отечестве». Основу отношений людей будет составлять искренность взаимного влечения — т. е. истинные отношения свободных людей.

Именно это единое, лишенное социальных различий и иерархического соподчинения сообщество просветители именовали народом. Народ, то есть естественно нарождающееся человечество, объединяющее знатного барона и простолюдина, противопоставлялось обществу-государству — плоду «искусственных» властных отношений. Эта установка была исходной посылкой для последующей критики крепостного права и обоснования необходимости его отмены.

У Руссо же эта исходная посылка приобретала характер основополагающего тезиса для дальнейших социально-утопических построений. Сложности политической конструкции современного ему

515

государства Руссо предпочитает простоту общества-семьи. Отсюда — идея народности, ненависть к аристократизму (включая нападки на неестественную салонную речь) как следствию излишней усложненности социальной структуры (иерархии).

С критикой взглядов Руссо выступали многие деятели Просвещения — Вольтер, Дидро, Гельвеций. Они обвиняли женева философа в антиисторизме и человеконенавистничестве. С другой стороны, ему пришлось выдержать критику религиозно-клерикальных и традиционалистских слоев

образованного общества, выступивших в защиту религии и культуры против идеализации первобытной «дикости». Но авторитет ни тех, ни других не мог воспрепятствовать все нараставшей популярности идей Руссо среди широких слоев общества. В его позиции содержалась та внутренняя правда, которую инстинктивно чувствовал каждый средний человек, повседневно сталкивающийся с порочностью общественных нравов и лживостью официальных церковных учреждений, испытывающий постоянный дефицит естественных отношений и чувств в мире, которым правят власть и деньги.

Просвещение на русской почве

Русское Просвещение в полемике с западными мыслителями развивало свои идеи. Для русского образованного общества, созданного преобразованиями Петра и воспитанного в европейской рационалистической традиции, именно в полемике с идеями Руссо начиналось становление национальной просветительской мысли. Слишком суровым и дорогим был для России XVIII в. исторический опыт, слишком высока была цена, которую заплатило русское общество за то немногое, чего достигла Российская цивилизация на путях модернизации. Находясь в непосредственном соседстве с экономически превосходящими странами, ей приходилось не столько задумываться о возврате к естественному состоянию, сколько уповать на просвещение своих сограждан. «Господин Руссо думает... — писал, например, Д.И. Фонвизин, — что полезнее было б для человеческого рода, чтоб не знать ему наук и жить бы натурально, с которым мнением и я согласен в рассуждении того, что по истории видно, что до коих пор народы были простее, то до тех пор были они добродетельнее и потому благополучнее, и думаю, что неблагополучие человеческого рода произошло от вскушения запрещенного плода, т. е. от явственного познания, что есть добро, и что худо; но следовать сему мнению тогда было хорошо, когда еще весь род человеческий был в натуральной простоте, а в нынешнем состоянии ученого света, нежели б какой народ вздумал не учиться, то другие ученые народы в краткое время и с великим аппетитом его скушают; и тогда-то уж он от сих просвещенных волков бессумненно убежден будет о вредности своей простоты в нынешние мудреные и развращенные времена».⁹

А.П. Сумароков, В.И. Татищев, Н.И. Новиков и другие русские просветители также полемизировали с Руссо. Но в их возражениях непременно просматривалась апелляция к собственным национальным проблемам. Новиков, например, увидел за расхождением взглядов Руссо и его противников проблему взаимоотношений города и деревни. «Хотя руссоисты и воспевают примитивную жизнь первобытных людей, — писал Новиков, — но сами предпочитают жить в городах и пользоваться достижениями и благами современной цивилизации».¹⁰

Проникновение просветительских идей на русскую почву исторически совпало с отстаиванием дворянством своих прав и свобод и обретением вольностей в период царствования Екатерины II. Поэтому едва ли не основной проблемой, привлекавшей внимание русских просветителей, были гражданские свободы и права личности, включая право собственности. Причем все эти аспекты рассматривались в нерасторжимом комплексе: личность связывалась с просвещенностью и нравственностью, а нравственность формировалась через обретение навыка обращения с собственностью. Я.П. Козельский в своих «Философических предложениях...» (1778) писал: «Хотя господин Руссо доказывает, что человеческий род в прошествии многих веков отступил вовсе от натурального своего состояния, полезнейшего для него, навык собственности имущества и через то познал правоту и неправоту, добро и худо, выдумал много излишних нужд и чрез то научился взаимной зависимости и поверг себя многим несчастьям; но теперь уже то натуральное его благополучие невозвратно, и в нынешнем состоянии вселенная все опыты утверждают, что к достижению благополучия нет ближе и приличнее средств, как прямая добродетель и прямой разум; но как обеих сих качеств точное познание зависит от учения, то для того здесь от него и начать должно».¹¹

По мнению П. Потемкина, именно развитие науки и искусства «единственно способно доказать человеку премудрость Божию». Являясь одним из благ цивилизации, они служат той же цели, что и закон: просвещают общество и возвышают человеческую личность, «научают нас всякому благу, открывают нам способы к добродетелям».¹²

517

Отвергая мировоззренческую позицию Руссо, русские просветители во многом отталкивались от его противопоставления «естественности» и «цивилизованности». Так, Д.И. Фонвизин при характеристике личности разделял в человеке животное и человеческое начало. Из-за принадлежности к «животному роду» у человека всегда существует опасность так никогда и не преодолеть животного состояния или вернуться в него при отрицании культуры, собственно, и делающей человека человеком. «Все то создание, которое имеет душу живу, называется животное. Следовательно, человек и скот под сие название подходят. Но если человек называется в добром

смысле животным, то скотом иначе не именуется как в дурном смысле, т. е. когда рассудок управляет им не больше как скотом. Люди и скоты, составляющие род животных, имеют между собою ту разницу, что скот никогда человеком сделаться не может, но человек иногда добровольно становится скотом».¹³ Многочисленные образы «Скотининых» широко представлены в художественном творчестве Фонвизина и многих других писателей и мыслителей того времени.

Просвещенный абсолютизм

В 50-60-е гг. XVIII в. в процессе усвоения русской публикой идей просвещения доминировала социально-антропологическая проблематика. Это вопросы об отношении к культуре и развитию знаний, о том, движется ли человечество от «золотого века» к деградации или от невежества к прогрессу, рождается ли человек изначально добрым или злым, о благодетельности или гибельности собственности и т. п.

К началу 70-х гг. в русском обществе обостряется интерес к политическим вопросам, в частности, разворачивается дискуссия по поводу «Общественного договора» Руссо. Особый интерес русского читателя к этому произведению был обусловлен той резкой критикой, которой автор подверг исторический опыт России в связи с реформами Петра.

Для Руссо задача общественных преобразований заключается не в изменении национального лица или переодевании в европейские одежды, а в предоставлении народу суверенитета. Искусственное оцивилизовывание России ведет к ее ослаблению, ибо попорченным оказывается национальное естество. Создание искусственных форм культуры вносит в общество излишнее социальное разделение, иерархию. Теряя монолитность, общество слабеет. Приучая себя к благам цивилизации, Россия вскоре окажется не в состоянии

518

противостоять диким азиатским ордам, в борьбе с которыми сформировалась российская социальность. Государству, цивилизуемому сверху, мыслитель предрекал скорую гибель.

Полемика со взглядами Руссо на судьбы российской цивилизации была актуальна и для самой власти. Сама императрица не осталась в стороне от дискуссии. Ее позиция отражала точку зрения большинства русского образованного общества, которую вкратце можно охарактеризовать следующим образом: «Россия есть европейская держава».¹⁴ Просвещенное самодержавие есть лучшая («европейская») форма правления. Петр освободил Россию от наносной азиатчины и утвердил самодержавие как европейскую политическую модель.

Обосновывая позицию либерального абсолютизма, Екатерина пыталась доказать, что самодержавие в России не есть деспотическая система правления: «Какой предлог самодержавного правления? Не тот чтобы у людей отнять естественную их вольность, но чтобы действия их направить к получению самого большого ото всех добра».¹⁵

Екатерина стремилась доказать, что самодержавный режим охраняет общество от насилия над личностью. Идее насилия в концепции императрицы противостояла идея покровительства власти народу и признание ее авторитета низами. Обоснование общественного авторитаризма строилось на понимании роли монархии как двигателя либеральных реформ. Екатерина отрицала противопоставление человека и общества, подчеркивая множественность внутренних связей между людьми. Среди них не только выгода, но и мораль, разум, сострадание, а также свобода, обеспечиваемая законом, и т. п. При этом она исходила из мнения Гельвеция о том, что человек, вступая в союз с другими людьми, сохраняет неприкосновенной свою свободу. Однако свобода регулируется разумно понятым эгоизмом. Поэтому резкой грани между человеком и обществом не существует, сам человек — существо общественное и строит свои отношения с другими людьми исходя из собственных представлений о своей роли и своих возможностей и т. п. Но его общественное состояние обосновывается добродетелью, взамен которой он не только сам вправе рассчитывать на ответную добродетельность людей, но которая обуславливается и естественно присущим каждому понятием старшинства и сознанием ответственности старшего за младшего.

Понятие добродетельности играет важную роль в социальной концепции П.А. Сумарокова.

Добродетельность, вне которой не существует общества, по его мнению, неотрывна от высшего авторитета.

519

Полемизируя с Руссо, Сумароков заметил: «Добродетелью должны мы не естеству нашему, но сей искре Божества, которую мы Моралью именуем, и на ней основанной Политике».¹⁶ Идея авторитета, стоящего над человеком (Божество) и обществом (Монарх-Политик), составляет основу общественного сознания. Проблема нравственной (моральной) политики и религии, таким образом, включается в идеологию просвещенного абсолютизма.

В статье «К добру или к худу человек рождается» Сумароков писал: «Мораль без Политики бесполезна, Политика без Морали бесславна. <...> Ежели бы не было Бога, не было бы честности, и

Мораль не надобна была, а была бы надобна одна Политика. А если бы не было на свете развращения, не было бы бесчестности и не надобна бы была Политика».¹⁷

Однако признание значения авторитета в общественной жизни не означает отрицания просветительских ценностей. Сумароков отвергает мнение, что только Мораль является исключительным основанием общественного благополучия: «Пусть Мораль такая будет, какая требуется; следует ли из этого, что только едина Мораль миру потребна. <...> *Потребны другие знания*, без которых общества устоять не могут. Общества разрушатся, люди рассеются, и настанет небывалый век, Жаком Руссо похваляемый, человеки странствовать будут по пустыням и, без вспоможения друг другу, будучи малосильны, предадутся на снадение зверям, и все напоследок исчезнут. Кто как ни честен, но, *ежели он бесполезен роду человеческому, достоин презрения*».™

Государственная власть, знания, разум ассоциированы Сумароковым с Политикой как концентрированной рациональностью. Полезность измеряется им не практическими хозяйственно-производственными навыками, а организационным и законотворческим талантом государственного деятеля. Последний находится на службе просвещенного Монарха, и его полезность обществу — это полезность государственного служащего. Перед нами первые штрихи этики просвещенного государственного деятеля и бюрократа. Примечательно, что эти идеи включены в этику и политику просвещенного абсолютизма.

Реформаторские мероприятия с целью утверждения гражданского состояния в разумной и нравственной (просвещенной) политике должны соотноситься с поддержанием общественного спокойствия и порядка, то есть всего того, что определяется понятием общественного благополучия. По мнению Козельского, «человек чрез гражданское состояние вместо потерянного натурального равенства приобретает равенство нравственное и законное и, будучи натурально не равен силою или разумом другому, делается равным

520

по договору и по праву. <...> Благополучие целого народа состоит в том, когда каждый из его членов теряет малую часть своих удовольствий, чтобы приобрести на место того несравненно большую, потому что все люди в обществе желают имения, чести, славы, покоя, веселья и прочее; и когда они все желать будут того беспрдельно, то трудно кому-либо из них быть благополучным; а ежели каждый из них уступит одно какое-либо из своих или по малой части из всех желаний обществу, то чрез то они без изъятия все почти во всех своих желаниях будут удовлетворены и потому благополучны».¹⁹

Вот здесь-то и очевидна роль государства как источника закона, функция которого — преобразующая и стабилизирующая. Его назначение не только развивать общество, но и обеспечивать порядок, нравственно регулировать человеческое поведение. «Злость людей», таким образом, карается не только религиозным законом (как грех), но и государственным.

Нравственная основа заложена не только в религии, но и в политике. При этом Козельский ссылается на Гельвеция: «Господин Гельвеции пишет, что в рассуждении человеческих пороков надобно жаловаться не на злость человеческую, а на слабость законодатцев, которые всегда полагали особенную пользу в противность общей пользе».²⁰

Через категорию Морали человек духовно «тянется» к Церкви (религиозной общине) и Богу, а практически тяготеет к обществу и государству, скрепляемому авторитетом просвещенного Монарха. Бог является источником нравственности, а государь — источником морального по своей сути законодательства.

По мнению Фонвизина, действие закона немислимо без просвещения граждан, право личности на которое непосредственно связывалось в эпоху «просвещенного абсолютизма» с деятельностью государства. Согласно теории «общественного договора», соблюдение этого самого договора и правление во имя «общего блага» возможны только при просвещенном монархе, которого «ум и сердце столько были б превосходны, чтоб никогда не удалялся он от общего блага и чтоб сему правилу подчинил он все свои намерения и деяния».²¹

Правосудие возможно там, где правит истина, а истина коренится в законе, гарантируемом личностью монарха. Разделение истинной (просвещенной) монархии и тирании (деспотизма) принципиально для Просвещения. Если государь отворачивается от истины, «тогда все отношения его к государству в источниках своих развращаются: пойдут различия между его благом и государственным; тотчас поселяется к нему ненависть... вся власть его становится незаконная». В этом случае власть обернется тиранией.

521

Собственность и свобода

Русскому просветительскому сознанию, как правило, чужды политические идеи европейского

Просвещения. «Вера в доброго царя» это не столько неспособность подняться до идеи разделения властей и т. п., сколько трезвое осознание отсутствия достаточной почвы для их воплощения в реальной действительности. Вертикаль власти, выстраиваемая в работах русских просветителей, представлена как тесная связь между личностью и государством, единственным посредником между которыми становится закон. Поэтому принципы законодательства нуждались в особом обосновании, и во всех работах они представлены в виде двуединой связи между гражданской свободой и правом собственности.

В «Рассуждении о непременных государственных законах» Фонвизин писал: «Истинное блаженство государя и подданных тогда совершенно, когда все находится в том спокойствии духа, которое происходит от внутреннего удостоверения о своей безопасности. Вот прямая политическая вольность нации... Когда же свободный человек есть тот, который не зависит ни от чьей прихоти; напротив же того, раб деспота тот, который ни собою, ни своим имением располагать не может, и который на все то, чем владеет, не имеет другого права, кроме высочайшей милости и благоволения, то по сему истолкованию политической вольности видна неразрывная связь ее с правом собственности... Нельзя никак разрушать вольности, не разрушая права собственности, и нельзя никак разрушать права собственности, не разрушая вольности».²²

Юридическая трактовка собственности в реальном историческом контексте второй половины XVIII в. преобладала над ее экономическим обоснованием. С.Е. Десницкий выводил отношения власти в обществе непосредственно из различия размеров собственности. Выясняя природу общественных отношений, он исходил из понятия неравенства, которое, по его представлению, происходит из естественных различий между людьми: физических и духовных, имущественных и общественных. Имущественное неравенство, увеличивающееся благодаря врожденной физической силе и изворотливости ума немногих, усугубляется еще и наследуемой собственностью. А богатство одних и бедность других порождают власть одних над другими.²³

В своей трактовке собственности Десницкий не ограничивается одними юридическими понятиями. Он пытается проследить процесс становления собственности в историческом аспекте как последовательную смену этапов хозяйственного развития. Десницкий называет четыре стадии общественного развития: 1) ловля зверей

522

или звероловство; 2) скотоводство или пастушество; 3) земледелие или хлебопашество и, наконец, 4) этап коммерческого или торгового состояния общества.

Процесс кристаллизации собственности и оформления ее как правового и экономического института завершается только на этапе земледельческого хозяйства. Именно в этот момент совершается переход к оседлому образу жизни, возникает постоянное жилище, человек начинает производить излишки жизненно важных продуктов, возникает культура и составляющие ее представления о собственности и праве. «Когда народы преуспеют столько в хлебопашестве, что могут от одного получить главнейшее свое пропитание, тогда они выгоднее для себя находят поселиться на избранной ими одной земле для не прменяемого жилища. От долговременного их на одном месте пребывания самая их земля делается больше удобренною; и народы, живущие на одном не прменяемом жилище, больше могут запастись плодами земными и надобными орудиями для удобрения земли и снятия плодов с оных... Таким образом, когда народы довольно успеют в хлебопашестве, тогда они и землю начинают удобрять к различным надобностям и получают совершенное и исключительное на владение оная право, вследствие которого и самые земли их начинают быть разделяемыми сперва между обывателями, а потом и между семействами и соседями».²⁴

С развитием обмена и углублением разделения труда общество вступает в коммерческую стадию развития. На этом этапе формируются представления о собственности, ее видах и способах обращения с ней, а сама она приобретает общепольный характер, ибо помимо личной выгоды из стремления к благополучию проистекает такое обращение с собственностью, которое служит общему благу.²⁵

Крестьянская собственность

Защита прав собственности и связанная с ней борьба дворянства за свои гражданские свободы, а также стремление к освобождению от чрезмерной опеки государства, имели и другую сторону. Признание прав личности на свободное владение и распоряжение собственностью, прежде всего земельной, как следствие естественных прав человека неизбежно должно было привести к постановке вопроса о правомерности распространения того же принципа на крестьянство. Примечательно, что Екатерина, которая во время своего вступления на престол уже была

пламенной поклонницей Вольтера и разделяла государственно-правовые идеи Монтескье, первая
выс-
523

тупила с предложением об обсуждении вопроса о крестьянской собственности. По ее инициативе эта проблема была поставлена перед созданным в России Вольным экономическим обществом. Произошло это уже на третьем году царствования императрицы. История эта имела свои любопытные подробности, которые сообщил в своем труде, посвященном крестьянскому вопросу, В.И. Семевский.²⁶

Распространение экономических обществ в Европе началось с 1756 г., когда в Бретани по инициативе известного физиократа Гурнэ была создана первая такая организация, названная земледельческим обществом. Вслед за этим аналогичные учреждения стали возникать по всей Франции. В 1761 г. такое общество появилось в Париже и с первых шагов было взято под королевское покровительство. К этому времени мода на экономические общества широко распространилась в Европе. К началу 60-х гг. их можно было обнаружить в Германии, Великобритании, Швейцарии. А в середине 60-х гг. волна учредительства докатилась и до России. В июне 1765 г. крупнейшими российскими сановниками графом Г.Г. Орловым, Р.И. Воронцовым, А.В. Олсуфьевым, И.Г. Чернышевым, бароном Черкасовым и рядом других в Петербурге было основано «Патриотическое общество для поощрения в России земледельчества и экономии». После принятия его под высочайшее покровительство оно стало называться «Вольным экономическим обществом к приращению в России земледелия и домостроительства», в ряды которого влились помимо представителей знати и видные деятели российской науки: А. Болотов, академики Эйлеры (отец и сын), Г. Миллер, Штеллин и другие.

Первой же акцией экономического общества стал сбор информации о состоянии отечественного сельского хозяйства посредством распространения специально разработанной для этого анкеты, состоящей из 65 вопросов. Практически все они касались помещичьего хозяйства, и лишь один относился к крестьянству. В анкете требовалось указать, сколько дней в году крепостной крестьянин привлекался к работе на барина, а сколько мог работать на себя.

Ощущая неадекватность концепции анализа состояния хозяйства, предложенной членами общества, реальной социально-экономической ситуации и тому месту, которое занимает в России крестьянство, императрица инкогнито в конце 1765 г. обратилась к обществу с письмом, содержащим следующие слова: «...Многие разумные авторы поставляют и самые опыты доказывают, что не может быть там ни искусного рукоделия, ни твердо основанной торговли, где земледелие в уничтожении или незначительно производится, что земледельство не может процветать тут, где земледелец не имеет ничего собственного. Все сие основано на правиле весьма простом:

524

всякий человек имеет более попечения о своем собственном, нежели о том, чего опасаться может, что другой у него отнимет».²⁷

Касаясь беспорядочного положения крестьянства, Екатерина II обращала внимание членов Вольного экономического общества на поиск путей экономического подъема сельского хозяйства. Осознание дворянством рациональных выгод свободного труда, по ее мнению, было достаточным для общественного согласия по вопросу об освобождении крестьян. Общество, вооруженное Разумом, мнилось способным преодолеть многовековую традицию. Рациональным основанием государственной жизни для Екатерины был Закон. Вряд ли императрица хотела в пик дворянству возбудить вопрос о немедленной отмене крепостного права. Она стремилась всесторонне осмыслить проблему, поставив ее как можно шире.

Этот вопрос относился в неменьшей степени и к судьбе государственных крестьян, для которых следующая его часть представлялась вполне актуальной, поскольку опять же сводилась к возможности правового регулирования процессов хозяйственного развития: «...В чем состоит или состоять должно для твердого распространения земледельчества имение и наследие хлебопашцев? Иные полагают, что (бы) то состояло в участке земли, принадлежащей отцу и потомкам его с приобретением движимым и недвижимым, какого бы то звания ни было; другие, напротив того, полагают, что один участок земли 4 и до 8 человек родов разных и поставляют старшего в том обществе главным или т. н. хозяином, из чего следует, что сын после отца не наследник, следовательно, и собственного не имеет...» Таким образом, речь шла не о противопоставлении помещичьего и крестьянского хозяйства, но о судьбе крестьянского общинного землевладения. Это была одна из первых попыток сравнить преимущества участкового (основанного на частной собственности) и общинного, господствующего в России, типа землевладения. Письмо

неизвестного автора, подписанное «И.Е.» (Императрица Екатерина?), не вызвало интереса у аристократической верхушки Вольного экономического общества и было отложено без внимания. Не дождавшись реакции на свое предложение, почти через год Екатерина вторично обратилась в общество. На этот раз к письму был приложен ящик с тысячью червонцами. Анонимный автор предлагал к обсуждению обществом следующую тему: «В чем состоит собственность земледельца, в земле ли его, которую он обрабатывает, или в недвижимости, и какое он право на то или другое для пользы общенародной иметь может». Вопрос о крепостном праве не поднимался вовсе. Деньги предлагались «в виду недостатка средств у общества» для выдачи награды автору лучшего сочинения на эту тему и для оплаты расходов по переписке и переводу

525 работ с иностранных языков, пришедших на конкурс. На этот раз, поняв, откуда исходит инициатива, члены общества отреагировали немедленно. В печати была объявлена тема конкурса. В уточненном варианте она звучала так: «Что полезнее для общества — чтобы крестьянин имел в собственности землю или только движимое имение, и сколь далеко его права на то или другое имение простирались должны?». Размер вознаграждения за лучшую работу был назначен в 100 червонцев и медали в 25 червонцев. Конкурс заканчивался в апреле 1768 г., т. е. был приурочен к первому после дня рождения императрицы заседанию общества.

Характерно, что из 162 работ, поступивших на конкурс, только семь сочинений были на русском языке

129 были написаны на немецком, 21 — на французском, три на латинском и одно на голландском. Из общего количества представленных работ было отобрано 15. Автором лучшей из них по единодушному мнению стал француз, доктор права в Ахене Беарде-де-Лабей, предпославший своему сочинению эпиграф «В пользу свободы вопиют все права, но есть мера всему».

Среди четверки лучших работ был назван и труд русского автора А.Я. Поленова, молодого юриста, недавно вернувшегося в Россию после четырех лет обучения за границей, где он слушал лекции на юридическом факультете в Страсбурге и Геттингене. Однако при оценке его труда члены собрания отмечали «не в меру сильные и по здешнему состоянию неприличные выражения», в нем встречающиеся. Резкая антикрепостническая направленность взглядов Поленова послужила поводом к отказу от публикации его труда, в то время как четыре другие работы были опубликованы немедленно. (Его труд был издан лишь спустя столетие, в 1866 г.) Наличие собственности, по мнению русского юриста, это естественная предпосылка к ее увеличению, поэтому собственник всегда зажиточнее, он более исправно платит налоги, увеличивая тем самым доходы государства. Зажиточный человек охотней вступает в брак и заводит детей, таким образом, увеличивается население, то есть еще более укрепляется государство. Люди же, лишенные собственности, становятся нерадивыми, дурно питаются и одеваются, жизнь их непродолжительна, они неохотно заводят семьи, и народонаселение не увеличивается. Эти люди находятся как бы вне общества, а подверженные угнетению, способны на бунты, преступления и убийства. Не ощущая ценности собственной жизни, они не могут ценить и чужую жизнь.

Единственным способом «к ободрению и поправлению крестьянства», лишенного в России «всех, с правами общества соединенных, выгод и преимуществ», Поленов считал наделение их

526 «собственностью в движимом и недвижимом имении».²⁸ Характеризуя крайне бедственное состояние русского крестьянина, он пишет: «Бедственное состояние на такой степени возшло, что они, лишившись всех почти... приличных человеку качеств, не могут уже видеть величину своего несчастья и кажутся быть отягчены вечным сном... Я не нахожу беднейших людей как наших крестьян, которые, не имея ни малой от законов защиты, подвержены всевозможным, не только в рассуждении имения, но и самой жизни обидам, и претерпевают беспрестанные наглости, истязания и насилья, от чего неотменно должны они опуститься и придти в сие преисполненное бедствие...»²⁹

В положительной части труда Поленова содержится предложение передачи крестьянам земли в наследственное пользование. Автор предлагает точно определить размер взимаемых с крестьян повинностей в пользу государства и помещиков с определением доли денежных и натуральных платежей в зависимости от условий сбыта продукции в отдельных местностях страны. Ликвидация крепостничества означала, прежде всего, ликвидацию правовой зависимости крестьянства от помещика путем организации сословного крестьянского (сельского) суда, состоящего из трех-четырех крестьян с сельским старостой во главе. По всей видимости, программа Поленова не подразумевала полного освобождения крестьян: призывая ограничить барщину одним днем в неделю, автор допускает сохранение определенной экономической зависимости крестьян от помещиков. В целом, этот проект

содержал скорее указания на некоторые возможности, нежели целостную концепцию преобразований, что весьма понятно. Между критической и позитивной частями работы Поленова лежала огромная пропасть.

О судьбе труда Поленова мы уже говорили, печальна была и его личная участь. Этому талантливому человеку не нашлось места ни при дворе, ни в Академии наук, ни в Комиссии по составлению нового Уложения. Его взгляды вызвали полное неприятие большинства членов Собрания Вольного экономического общества, что весьма показательно для характеристики господствовавших в то время в России воззрений и социальных условий..

Утопия и закон

Насколько идеи, предложенные в конкурсных трудах и, в частности в работе Поленова, соответствовали взглядам Екатерины, мы можем судить по содержанию ее Наказа членам Уложенной комиссии, над которым она активно работала в то время. Содержа-

527
ние этого труда долгое время держалось в тайне. Императрица понимала, насколько русское общество не готово к ликвидации крепостного права. «Два года я читала и писала, не говоря о том полтора года ни слова», — писала Екатерина. В июле 1767 г. текст Наказа все же был опубликован, что было для того времени проявлением огромной воли, а может быть, и тщеславия автора. В Наказе Екатерины содержится досконально разработанная концепция «просвещенного абсолютизма» с определением Монархии как источника всякой законодательной инициативы, Закона как основания общественной жизни и Просвещения как основы общественного прогресса.

Изложенная в Наказе концепция воспроизводила в общих чертах знакомую нам схему «царь — народ», исключая всякое посредничество и мало детализированную. Государство в лице носителя власти — венценосного монарха реализует своей волей идею блага всего общества. Стремление к общему благу определяло и отношение к крестьянству. Выражение доброй воли императрицы представлялось в качестве основы законотворческой деятельности народных представителей. Закон (и новое Уложение) должен был стать воплощением концентрированной воли народа.

«Надлежит, — писала императрица, — чтобы законы гражданские, с одной стороны, злоупотребление рабства отвращали, а с другой стороны — предостерегали бы опасности, могущие отсюда произойти». «Не может земледельство процветать тут, где никто не имеет ничего собственного», и именно «законы могут учредить нечто полезное для собственного рабов имущества». Высокие повинности, по мнению императрицы, весьма вредно отражаются на земледелии и на размножении народонаселения: «Весьма бы нужно было предписать помещикам законом, чтобы они с большим рассмотрением располагали свои поборы, и те бы поборы брали, которые менее отлучают мужика от его дома и семейства». Ряд статей Наказа предусматривают санкции по отношению к помещикам, дурно обращающимся со своими крепостными. В других запрещается произвольная выдача замуж и женитьба помещиками своих крестьян или предлагается принять меры к определению законом твердых размеров крестьянских повинностей и т. д. и т. д. Не забывает императрица указать и на необходимость организации крестьянского сельского суда из семи-восьми крестьян для уменьшения «домашней суровости» суда помещиков и их слуг.

Подобные указания содержали лишь общие пожелания, но не имели ничего общего с программой действий. Встроенные в огромный текст Наказа, они терялись в общей массе законотворческих инициатив, реализация которых возлагалась на плечи составите-

528
лей нового Уложения. Неопределенность механизмов правовой реформы отражала расплывчатость представлений самой Екатерины о взаимодействии власти и народа, которое она однозначно воспринимала как одностороннее воздействие «просвещенного абсолютизма» на темную народную массу. Ей виделась огромная цивилизационная пропасть между народом и правителями, мостик через которую должно было проложить новое законодательство. Над заполнением этой пропасти разного рода социальными конструкциями в поисках средств к просвещению народа императрица будет трудиться на протяжении всего своего долгого царствования. Начать историю с чистого листа, переписав законы, — фантастическая идея И. Бенета казалась вполне достижимой в стране, где сама власть этого захотела.

Одной воли императрицы, казалось, достаточно для начала искоренения крепостного права, и если эта идея не пользовалась популярностью в дворянской среде, то другие слои общества, привлеченные Екатериной к работе в Уложенной комиссии, должны были бы с энтузиазмом откликнуться на инициативу правительства. Основной целью намеченных Екатериной преобразований виделось создание так называемого «третьего сословия», владельцев движимой и недвижимой собственности. В основе этого социального института, по ее мнению, должно было лежать право собственности на участок земли.

Однако позиция, занятая депутатами недворянского происхождения, вызвала совершенное недоумение императрицы. Они не только не поддержали мнение «просвещенного меньшинства», но и сами выразили желание пользоваться крепостным трудом. Представители купечества 16 городов выступили с откровенными претензиями на собственное право владения крепостными и изощрялись в описании различных способов реализации этого права. Например, депутат от Серпейска «для распространения коммерции и исправности торгов» просил дозволения купцам первой гильдии покупать крепостных работников в количестве от трех до пяти душ. Депутат от Яранска предлагал для пресечения сиротства в купеческой среде ввести практику принятия купеческих детей на прокормление другими купцами с последующим обязательством по достижении 15-летнего возраста работать на своих воспитателей.³⁰

С требованием права покупки людей для домашнего услужения выступило белое духовенство. Сибирские служилые люди, входящие в разряд «сибирских дворян», с целью получения права владения крепостными требовали зачисления их в потомственные дворяне. Зачисления в дворянство требовали и однодворцы, уже использовавшие крепостных и имевшие право их продажи членам

529
своего сословия. Получение дворянского титула давало бы им неограниченное право владения крепостными. Сибирские казаки выступили с ходатайством о дозволении покупать дворовых людей и крестьян казацкому старшине. Даже чернососные крестьяне выразили желание получить право на покупку людей, правда не с целью их закрепощения, а для сдачи вместо себя в рекруты. И только жесткая позиция дворянства, вставшего на защиту своей главной сословной привилегии, позволила сбить крепостническую волну, захлестнувшую депутатский корпус Уложенной комиссии. Представители дворянства подчеркивали чисто техническую сложность освобождения крестьян без того, чтобы страну постигли социальные потрясения. Одновременно образованные дворяне выступили с рядом предложений, направленных на законодательное ограничение наиболее негативных проявлений крепостного права, в частности помещичьей власти над личностью крепостных. Некоторые дворянские указы содержали предложение о назначении опекунов над теми помещиками, которые были замечены в издевательствах над своими крестьянами (наказ дворянства Костромского уезда), и над теми, кто обременяет своих крестьян непосильными поборами (наказ дворянства Пусторжевского уезда). Были высказаны предложения и об ограничении права продажи крестьян, прежде всего запрет продажи «в розницу», приводившей к разрыву семьи. Ряд проектов содержал предложения регламентировать крестьянские повинности в пользу помещиков. Проект Якова Козельского предполагал закрепление собственнических прав крестьянства на уже имеющееся у них движимое и недвижимое имущество: «Что же касается до имений крестьянских движимых и недвижимых, то оставим оные пользоваться крестьянам, с тем только, чтобы они без дозволения помещика не властны были никому продать, ни заложить из недвижимых имений, а владели бы сами потомственно, без участия помещика». Близким к этому было предложение отмежевать крестьянскую землю от помещичьей.³¹

Невозможность на том этапе даже постановки вопроса о ликвидации крепостного права, признанная большинством дворянских представителей, аргументировалась ссылкой на опыт государственной деревни. Как отметили в своих выступлениях Щербатов и Похвиснев, предоставление в отдельных местностях крестьянам права свободного распоряжения недвижимыми имениями (землей) привело к тому, что большая часть крестьян уже распродала свои земли, попав в неволю к зажиточному большинству. Распространение же этого опыта на всю Россию грозило опасными социальными последствиями.

530

В итоге правительство должно было отказаться от своих радужных надежд на ограничение крепостничества одним росчерком пера. Однако нельзя сказать, что двухлетняя деятельность Уложенной комиссии была безрезультатной. Огромная информация, содержащаяся в выступлениях депутатов с мест и депутатских наказах, позволила властям глубже познакомиться с реальной ситуацией в стране. Императрица и правительство отчетливо осознали, насколько мало у них средств для достижения намеченной цели и насколько велик разрыв между либеральными чаяниями «просвещенного меньшинства» дворянства и российской исторической традицией, впитавшей в себя к этому времени и крепостное право, грозящее проникнуть уже во все слои русского общества.

Отвергнув крепостнические претензии податных слоев населения, власть сохранила дворянскую монополию на владение крепостными. Екатерина убедилась, что прежде каких-либо преобразова-

ний в социальных низах необходимо укрепить «верхи». Этой цели и служила уже рассмотренная в предыдущей главе реформа губернского управления, вдвое увеличившая число губерний и усилившая власть губернатора военными полномочиями.

Не отказалась Екатерина и от надежды наделить правами собственности на землю хотя бы часть крестьян, относящихся к категории государственных, о чем свидетельствовал рассмотренный в предыдущей главе проект «Сельского положения». Однако, по всей видимости, она убедилась и в том, что наделение крестьян землей с предоставлением неограниченного права распоряжаться ею открывало в будущем простор для широкой мобилизации крестьянской земельной собственности. Следствием этого процесса явилась бы скорая концентрация земли в руках зажиточного меньшинства и пауперизации большинства крестьянского населения, частью попадающего в зависимость к своим богатым односельчанам, частью превращающегося в нищих или вынужденного в поисках работы бросать насиженные места. Просвещенческий гуманизм не мог желать подобной перспективы для огромных масс населения.

Негативные последствия имела бы подобная ситуация и для государственной фискальной системы. Следствием мобилизации крестьянской земельной собственности явилось бы разрушение крестьянской общины, основы всего налогового механизма страны, гарантирующего стабильность денежных поступлений в казну. Боязнь пролетаризации широких масс населения и краха налоговой системы были существенными факторами для отказа правительства от введения «Сельского положения».

Слишком свежи были в памяти и события недавней крестьянской войны. Власть, с трудом сумевшая стабилизировать ситуа-

531

цию, не могла решиться на нарушение хрупкого социального равновесия, с таким трудом установленного в стране после подавления крестьянского движения, даже ради реализации высоких идейных принципов Просвещения. Возможно, что она откладывала эту задачу на более отдаленное время. Так или иначе, жизнь вносила существенные коррективы в планы правительства. Историческая реальность не вписывалась в законодательные схемы, жизнь не соответствовала требованиям социального идеала.

Утопия и реальность

Однако отказ от идеи тотального наделения крестьян собственностью вовсе не означал отказа от принципа социальной справедливости, обеспечиваемого доступом основной массы населения к земле. Реализация этой идеи представлялась возможной в условиях сохранения традиционных сословных структур аграрного общества.

Не отказывалась Екатерина и от просветительской стратегии развития. Однако модернизационная инициатива была локализована во властных структурах общества. Социальным преобразованиям должно было предшествовать просвещение масс. Дворянство по-прежнему оставалось двигателем общественного развития. Не отказываясь в будущем от учета инициативы снизу, правительство разумно допускало развитие этого процесса только под жестким контролем власти.

Сознавая всю сложность модернизационного этапа для широких масс крестьянства, власть пошла по пути создания своего рода защитных колпаков, предохраняющих сельское население от разорения и консервирующих традиционные формы быта. Один из них был предназначен для крепостных крестьян — в виде института поместного дворянского землевладения, представлявшего неформальную, патриархальную власть помещика; другой — для государственных крестьян — в виде административно-чиновничьего управления, представлявшего власть официальную, административную. В основе консервативной практики той и другой власти лежала защита общины с ее механизмом круговой поруки. Именно этот социальный режим знаменовал собой окончательное оформление того мобилизационного общественного механизма, который был запущен реформами Петра. В основе его лежало централизованное изъятие в виде налогов и других повинностей материальных ресурсов деревни и их последующее перераспределение для обеспечения развития промышленности и укрепления государственного аппарата.

532

Несмотря на декларацию сословных приоритетов, вовсе не сословные барьеры явились линиями социально-культурной стратификации русского общества. Цивилизационный водораздел проходил по-прежнему между городом и деревней, властью и народом, промышленностью и сельским хозяйством. Различие между дворянством и мещанами, податным и неподатным населением было тоже велико, но оно не отражало всей глубины зреющего в русском обществе цивилизационного конфликта, не было сравнимо с той пропастью, которая лежала между деревней и городом —

двумя крайними полюсами российской цивилизации. Все попытки конструирования третьего сословия, призванного заполнить социальную нишу между верхами и низами общества, были не чем иным как стремлением проложить мост между городом и деревней. Но все усилия в этом направлении оказались напрасными: закону было не под силу то, что при благоприятных условиях формируется столетиями. Пирамида власти по-прежнему оставалась оторванной от своей общественной и хозяйственной основы.

Вся последующая реформаторская практика властей была призвана продолжить попытки перестроить свои отношения с народом с целью смягчить давление на него административного аппарата. Сделать эти отношения менее формальными, ввести в общественную практику управления деревней принципы попечительства и властной опеки (как в государственной деревне) или же опосредовать их неформальными социальными структурами (как в крепостной деревне). По существу, речь шла о *государственной и дворянской модернизационной альтернативе*.

Первая рассматривалась нами в главе «Власть и Земля». Вторая же представляла собой вариант патерналистской опеки помещика над своими крестьянами, обоснованный в свое время еще княгиней Е. Дашковой в беседе с Дидро: «Я устроила в моем Орловском имении управление, которое, по моему мнению, может сделать крестьян более свободными и более счастливыми и которое не даст возможности мелким чиновникам грабить их и вымогать с них взятки. От благосостояния и богатства наших крестьян зависит наше собственное благополучие и увеличение наших доходов; следовательно, только сумасшедший помещик станет истощать источник своих собственных богатств. Дворяне являются посредниками между крестьянами и казной и в их собственном интересе защищать крестьян от хищности губернаторов и чиновников».³²

Поиски модернизационных возможностей в царствование Екатерины II завершились признанием преимуществ варианта развития «сверху» посредством просвещения и законодательной регламентации. Это нашло выражение в социально-административной и

533

помещичье-крепостной альтернативе. В рамках этих возможностей общественный контроль сопровождался выработкой механизмов социальной поддержки и попечительства.

Известно, с каким вниманием императрица относилась ко всем опытам помещиков в усовершенствовании ими своих хозяйств. Потемкинские деревни указывали направление социальных приоритетов в области аграрной политики правительства Екатерины. Одновременно она распространила крепостное право на всю Украину, только что присоединенную к России. Все это не значит, что Екатерина отказывалась от идеи необходимости освобождения крестьян. Но изначально поставленная «высокая планка», т. е. освобождение крестьян с землей в смысле закрепления за ними юридических прав собственности, была заведомо недостижима в российских реалиях ни в силу социально-бытовых условий существования крестьянской общинной организации, ни в силу возможностей землеустройства, ни с точки зрения юридического обеспечения функционирования правового механизма земельной собственности. В целом, социальное прожектёрство Екатерины носило утопический характер, что обрекало все ее идеи на неуспех. Многие предложения, исходящие из частных инициатив предоставления крестьянам свободы в отдельных имениях, получали отрицательный отзыв императрицы только потому, что не соответствовали ее личным гуманистическим пристрастиям. Среди тех дворян, кому было отказано в стремлении освободить своих крестьян, были князь Гагарин, Д.А. Голицын и др. В середине 80-х годов был отвергнут проект графа Блудова, составленный по личной инициативе Екатерины, согласно которому всем детям крепостных, рожденным после 1785 г. предоставлялась свобода, на том основании, что их освобождали без земли.³³ Выступления с подобными инициативами продолжались и впоследствии.

Со всей полнотой реализация описанных идей развернулась уже в правление императора Павла I. Поощряя продолжение землеустроительных работ, начатых Екатериной II, Павел создавал условия для правового определения казенной и частной поземельной собственности.

Проводившиеся одновременно с землеустроительными работами расчистки пустошей и изведение лесов способствовали расширению надельного фонда казенных крестьян. Император совершенно искренне считал, что положение помещичьих крестьян более выгодно, нежели крестьян государственных. И поэтому вслед за матерью он продолжал раздачу государственных земель вместе с населявшими их крестьянами. За четыре года его правления в частную собственность было передано 600 000 душ обоего пола.

534

В то же время Павел пытался принять меры для облегчения положения крепостных крестьян. В

день своей коронации 5 апреля 1797 г. он подписал знаменитый Манифест об ограничении барщины тремя днями в неделю. И хотя у правительства не было никаких средств контролировать этот указ, в силу чего он по существу не исполнялся, тем не менее это была первая в России законодательная попытка ограничения крепостной эксплуатации. Был принят и беспрецедентный для своего времени указ о разрешении крепостным крестьянам жаловаться на своих помещиков. Одновременно решился вопрос о запрещении продажи крепостных крестьян и дворовых людей без земли. В качестве закона это положение было первоначально введено в Малороссии, и велась работа, направленная на подготовку указа, распространяющего его на остальную Россию. Однако в связи с гибелью императора эта работа так и не была завершена.

К концу XVIII столетия для некоторой части общества стало очевидным, что между реальными условиями существования Российского государства и идеалами Просвещения лежит огромная пропасть. И сколь ни естественно для человека состояние свободы и права собственности, но и то и другое составляет продукт исторического и цивилизационного развития общества и высшее его достижение. В реальности же, борясь за гуманистические идеалы, приходилось считаться с объективной необходимостью и конкретными историческими условиями.

Новая либеральная волна

Новый этап осмысления крестьянского вопроса наступил с воцарением Александра I. Еще в бытность свою наследником престола Александр Павлович получил блестящее образование в традициях классического Просвещения. Его воспитателем был известный республиканец Ф. Лагарп, внушивший своему ученику идеалы просвещенной Личности — Свободы — Собственности — Гражданственности, выстраиваемые для молодого человека в один ряд. Адаптируя просветительские истины к российским условиям, Лагарп утверждал, что крестьяне — самая неиспорченная и самая полезная часть общества. Из крестьян вышло много великих людей, но главная беда современного положения крестьян состоит в том, что никто не заботится об их благосостоянии и просвещении, поэтому они вынуждены пребывать в состоянии невежества и нищеты.

Став императором, молодой человек, мечтавший о справедливости общественного устройства и разделявший просветительские

535

идеалы, а в значительной степени и иллюзии, пытается проводить эти взгляды в жизнь. Он сразу же прекращает раздачу государственных крестьян в частную собственность. Уже через два месяца после вступления на престол молодой император подает в Государственный совет записку о запрещении продажи людей без земли и четыре проекта указа об этом. В записке указывалась необходимость «изыскать и определить точно положение, в каком должны и могут быть крестьяне и дворовые люди при помещичьей и господской над ними власти без нарушения порядка и общей пользы». Но это предложение было отклонено большинством членов Госсовета, а у императора, не искушенного в политической деятельности, не хватило твердости и решительности в отстаивании своего намерения. Однако спустя несколько дней Александр дал именной указ на имя президента Академии наук барона Николаи о запрещении принимать к публикации в «Ведомостях» объявления о продаже людей без земли.

Крестьянский вопрос стал одним из основных в деятельности Негласного комитета — кружка близких друзей-единомышленников императора в составе В.П. Кочубея, Н.Н. Новосильцева, П.А. Строганова, А. Чарторыского и других, — который собирался начиная с июня 1801 г. и вплоть до сентября 1805 г.

На заседаниях обсуждался вопрос о путях общественного реформирования, в основу которого было положено определение гражданских прав личности. Приоритетным среди них объявлялось право на свободу и собственность. Применительно к русским условиям вопрос о собственности сам собой перерос в вопрос об отождествлении права на земельную собственность с российским гражданством. Уже 12 декабря 1801 г. был издан указ, позволяющий купцам, мещанам и казенным крестьянам покупать землю в собственность.

В отношении крепостной деревни Александр предложил упорядочить отношения помещиков с крестьянами, в частности определить повинности помещичьих крестьян.

В итоге членами Негласного комитета были высказаны самые разнообразные предложения.

Новосильцев предложил запретить участие в дворянских собраниях помещикам, известным жестоким обращением со своими крепостными крестьянами. Кочубей настаивал на распространении в общественном мнении идеи о запрещении продажи крестьян без земли и предлагал распространить право приобретения земель на владельческих крестьян с гарантией

недопущения присвоения этих земель помещиками. Последнее предложение поддержал Безбородко, дополнив его дозволением покупки земли целыми обществами. Он же выступил с предложением

запретить оорощение крепостных крестьян в дворовые. Однако далее обсуждения этих вопросов Негласный комитет не продвинулся. Исследователи единодушно сходятся на признании бессистемности занятий этого неофициального органа и отсутствия у самого императора достаточно четких представлений о путях разрешения крестьянского вопроса.

Вместе с тем, молодой император возлагал надежды на личную инициативу дворянства, поощряя любые шаги дворянских обществ в этом направлении. С целью возбудить в обществе осмысление проблемы крепостничества и утвердить негативное отношение к крепостному праву была предпринята своего рода пропагандистская кампания. Деятельность Негласного комитета совпала с широким распространением идей либерализма в России. Правительство ежегодно выделяло значительные средства на перевод и публикацию работ западноевропейских мыслителей. Только в 1802 г. на эти цели было выделено 160 тыс. руб.³⁴ В эти годы в России были опубликованы экономические труды А. Смита, юридические трактаты И. Бентама, многие работы классиков просвещения Р. Бэкона, И. Канта, Ш. Монтескье, Беккарии и др.

Активизировалось и общественное движение в поддержку просветительских начинаний правительства. Были созданы многочисленные научные и литературные общества, среди которых «Общество истории и древностей Российских» (1804), «Общество испытателей природы» (1805), «Физико-математическое общество» при Московском университете (1807), «Математическое общество» (1810), «Общество любителей русской словесности» (1811) и др. Активизируется работа Вольного экономического общества.

Просветительская мысль в России развивалась, прежде всего, путем усвоения идей западного Просвещения. В работах В. Попугаева, Пнина, А.П. Куницына, Мерзлякова, Чилиева все тверже проводится антикрепостническая идеология.

В работах Пнина (псевдоним незаконнорожденного сына Н.И. Репнина, близкого друга К. Батюшкова и А. Радищева) указывается путь раскрепощения крестьян посредством наделения их собственностью. В своем «Опыте о просвещении относительно к России» Пнин призывает правительство «предписать законы, могущие определить собственность земледельческого состояния, могущие защитить оную от насилий, словом: сделать оную неприкосновенною». Возводя Закон в основу общественного благоденствия, он призывает «возвратить людей человечеству, граждан — государству».³⁵ В «Оде на правосудие» (1805) Пнин поет гимн царству закона, где Не раболепствует народ: Там земледелец не страшится,

537

Чтобы насильством мог лишиться Им в поте собранных плодов.

А.П. Куницын считал, что Свобода «есть самое прочное средство довести все классы государства до высочайшей степени благоденствия».³⁶

В. Попугаев писал: «Первое, что могут и должны сделать народы для утверждения колеблющегося своего равновесия и спокойствия, — есть освободить хлебопашцев от бремени их гнетущего и доставить (им) спокойно и мирно наслаждаться плодами их трудолюбия; есть снять с сего почтенного состояния презрение, делающее стыд нашему времени. Бедствия его должны исчезнуть и вместе увлечь с собой невежество, унылость душевную и отчаяние сих бедствующих сынов отечества. Никакая государственная необходимость не должна нарушать спокойствия селян, наипаче отделять крестьян от земли, ими обрабатываемой».³⁷

Возлагая основные надежды на Закон, русские идеологи Просвещения были убеждены, что с утверждением нового законодательства жизнь и история начнутся как будто с «чистого листа». Одни просветители, подобно Станкевичу, следуя кантианской традиции, видели в соблюдении закона служение высшим идеалам добра и справедливости, соответствующим потребности личности в самоограничении и самосовершенствовании. Другие, подобно А. Лубкину, считали, что уважение к закону и его соблюдение должны исходить не из абстрактно-отвлеченного, априорного импульса, а из сознания «блага нашего бытия» или «блага для себя».³⁸ В любом случае, на каких бы принципах ни основывались аболиционистские идеи просветителей, они неизменно сводились к тезису о невозможности освобождения крестьян без земли.

Многочисленные трактаты, публиковавшиеся в изданиях Вольного экономического общества, на все лады склоняли либеральные идеи А. Смита и проводили мысль об экономической невыгодности эксплуатации рабского труда. Создавалось впечатление, что общество уже готово к освобождению крестьян и что для этого не нужны никакие особые условия. Казалось,

единственное, чего не достает России, это законотворческой решительности и доброй инициативы власти. В сознании просвещенного меньшинства развитие гражданской свободы по-прежнему виделось не в поступательных шагах в сторону эмансипации общества, а в коренном перевороте, связываемом всецело с волевым решением государства разом покончить с крепостным правом. На этой иллюзии было воспитано целое поколение образованных молодых людей. Реальность, однако, разрушила все их надежды.

538

В ноябре 1802 г., в продолжение частных инициатив царствования Екатерины, к Александру обратился гр. С. П. Румянцев с предложением о разрешении помещикам освобождать своих крестьян за выкуп. С учетом сложности землеустройства отдельно выкупающихся крестьян он предложил освобождать их целыми общинами с наделением достаточным количеством земли. После длительных прений в Государственном совете 20 февраля 1803 г. вышел известный указ о «свободных хлебопашцах». Законодательное утверждение идеи освобождения крестьян за выкуп имело огромное значения для будущей разработки реалистической программы антикрепостнического законодательства. Вместе с тем, закон отражал господствующую в обществе иллюзию возможности добиться добровольного постепенного освобождения крестьян помещиками. Но сам факт наличия подобного доверия к частной инициативе был существенным шагом вперед. Своему успеху реформаторская инициатива Румянцева была обязана верностью идее освобождения крестьян с землей.

О значении, которое придавал сам император исполнению нового указа, свидетельствует тот факт, что все сведения о случаях перевода крестьян в вольные хлебопашцы немедленно поступали в собственную императорскую канцелярию. Уже через некоторое время стало очевидно, что последствия реализации основных положений указа явно не оправдывают возложенных на этот документ ожиданий. В 10-е годы количество дел о предоставлении крестьянам статуса вольных хлебопашцев, представляемых для утверждения в МВД, резко пошло на убыль, а к началу 20-х годов практически сошло на нет, исчисляясь единицами.³⁹ Было ясно, что или помещики считают освобождение крестьян в принципе экономически невыгодным, или их не удовлетворяют положения именно этого конкретного указа.

Ставя основным условием освобождения крестьян добровольное согласие помещиков и предоставление крестьянам определенного количества земли, Александр, в то же время, не оставлял помещикам никакого выбора. Парадоксальная ситуация: в то время, когда правительство чаяло дворянской инициативы, около половины сделок в период 1803-1812 гг. МВД отказывалось утвердить вследствие тех или иных несоответствий с положениями указа 1803 г. Таким образом, вновь, как и во времена Екатерины, правительство невольно подавляло общественную и частную инициативу. Предлагая изначально «завышенные» требования, соответствующие просветительским идеалам, но расходящиеся с российскими реалиями и дворянскими представлениями о правах собственности, правительство сводило на нет собственные усилия.

539

Среди «отказников» или тех, кто желал бы освободить своих крестьян, но не смог из-за правительственных претензий, были и некоторые будущие декабристы. Неудачей окончилась попытка И.Д. Якушкина освободить крестьян в своем Смоленском имении в 1816 г. Отказано было и М.С. Лунину в его желании освободить крестьян без земли в 1819 г. посредством духовного завещания, что не соответствовало существующему законодательству.⁴⁰ История повторялась.

Между либерализмом и консерватизмом

Однако время шло, положение в стране менялось. После подписания Тильзитского мирного договора с Наполеоном (1807 г.) на первое место вышел вопрос о реформе государственного управления. Приближалась война с Францией. Крестьянский вопрос отступил на второй и даже третий план. Отечественная война 1812 года надолго отодвинула страну от решения аграрной проблемы. За это время изменился и сам Александр. Он стал более склонен к компромиссу, и хотя его политические идеалы, как мы сможем убедиться, остались прежними, его мировоззрение существенно трансформировалось.

О многом свидетельствует тот факт, что составление Манифеста по поводу победы России в войне против Франции было поручено известному своими консервативными взглядами адмиралу А.С. Шишкову — в то время госсекретарю. Особо выделялся в тексте Манифеста раздел о крестьянах. «Мы уверены, — говорилось в нем, — что забота наша о их благосостоянии предупредится попечением о них господ их. Существующая между ними на обоюдной пользе основанная, русским нравам и добродетелям свойственная связь, прежде и ныне многими опытами взаимного их друг к другу усердия и общей любви к Отечеству ознаменованная, не оставляет в нас нималого сомнения, что, с одной стороны, помещики отеческою о них, яко о чадах своих, заботою, а с другой — они, яко усердные домохадцы, исполнением сыновних обязанностей и долга приведут себя в то счастливое состояние, в

коем процветают добронравные и благополучные семейства».⁴¹ Русское общество находилось в ту пору на волне патриотического подъема и восприняло слова манифеста в духе распространенных тогда лозунгов национального единения. В то же время, отправляясь на Венский конгресс, Александр своим обещанием заняться по возвращении «беспрепятственным попечением о внутреннем государства нашего благе» заронил в души тех, кто жаждал перемен, искру надежды на будущие преобразования.

540

В течение 1814 и 1815 гг. Александр по большей части находился за границей, а тем временем в стране разворачивалась деятельность по созданию военных поселений. Интерес к подобной модели развития, совмещавшей административно-попечительскую и помещичью модернизаторскую альтернативу, возник у Александра задолго до начала Отечественной войны. Он сформировался на основе широкого знакомства императора с успехами частновладельческих хозяйств. В августе 1816 г. началось возвышение А.Н. Голицына, вскоре вставшего главой вновь образованного Министерства духовных дел и народного просвещения. Тогда же создается Библейское общество.

По возвращении в Россию Александр вновь подступил к крестьянскому вопросу. В самом начале 1816 г. к нему обратилась группа представителей эстляндских дворян, заявившая о готовности освободить крепостных крестьян. Инициатива прибалтийского дворянства вызвала полное сочувствие императора. Социально-политические и экономические условия в Прибалтике были более подходящими, чем в остальной России. К этому времени отношения между эстляндскими крестьянами и помещиками регулировались твердо определенным размером повинностей, за крестьянами было закреплено право на движимую собственность и наследственное право на усадебное хозяйство. Положение 23 мая 1816г. уничтожало крепостное право в Эстляндии. Крестьяне получали личную свободу, право выбора места жительства и рода занятий, но лишались прав на наделенную землю, остающуюся в собственности помещиков. Крестьяне превращались в бесправных арендаторов помещичьей земли. Первый решительный шаг в направлении отмены крепостного права был предпринят.

Вместе с тем, вывод о том, что император оказался от просветительской утопии, был бы преждевременным. Царь по-прежнему возлагал надежды на некий универсальный Закон, способный обеспечить пути прогресса всей России. В своем стремлении ликвидировать крепостное право в России он остался верен просветительским идеалам юности, причем в самой утопической их части. Поясним это суждение конкретным примером.

Летом 1816г. С.М.Кочубей получает личное распоряжение императора заняться разработкой проекта отмены крепостного права. Проект был составлен к концу 1817 г. и представлял собой вариант переходного состояния от крепостничества к личной свободе, предполагающий наиболее безболезненное поступательное развитие. Содержание проекта Кочубея сводилось по существу к регламентации взаимных отношений помещиков и крестьян без упоминания об отмене крепостного состояния. В переходный период крес-

541

тьянин не имел права перемещения, а помещик терял право продавать крестьян без земли. Реакция императора на это предложение была целиком негативная. Александр категорически отверг проект Кочубея. Но на каких основаниях?

Историк С.В. Мироненко, ссылаясь на мнение согласного с императором Н.Н. Новосильцова, видит причину отрицательного отношения Александра к этому проекту «прежде всего в том, что в нем не было сказано ни слова об освобождении крестьян, о той „законообразной свободе, без коей не можно утвердить прочного для крестьян счастья“. „Но таковая свобода, — восклицал Новосильцов, характеризуя видимо точку зрения императора, — не будет ли одним только умственным призраком, если крестьянин не получит личной вольности, не обеспечится в полном распоряжении своей собственности и если взаимные обязанности его с помещиком не определятся явственно, точною и на справедливости основанною чертою?“» Комментируя эти слова Новосильцова, С.В. Мироненко поясняет: «Первое возражение касалось двух предусмотренных в проекте мер — запрещения крестьянского перехода и права помещика продавать имение вместе с крестьянами. Новосильцев доказывал, что ни о какой личной свободе крестьян при сохранении таких прав помещика не может быть и речи. Вторая группа замечаний касалась ряда параграфов, ограничивающих право крестьянской собственности на землю...»⁴²

Итак, проект Кочубея, так же как и более поздний по времени проект А.А. Аракчеева, Д.И. Гурьева и других, были отвергнуты по причине несоответствия их монаршим идеалам. Царь по-прежнему надеялся, что такой совершенный план, который установил бы в России идеальное царство Свободы, найдется. О решительности, с какой император был готов внедрить его в жизнь,

свидетельствует уже тот факт, что император, опасаясь мести дворян, был готов уехать в Польшу и оттуда дать России «манифест о реформах».⁴³ Он прекрасно понимал, что освобождение крестьян потребует от дворянства существенных жертв, поэтому повсюду, где только было возможно, продолжал повторять, что он надеется на собственную инициативу дворянства и добровольный переход высшего сословия на сторону власти в ее намерении отменить крепостное право. В ответе динабургским помещикам, изъявившим в 1819 г. желание последовать примеру дворянства прибалтийских губерний, Александр написал: «Я нахожу нужным вам изъяснить, что я непоколебимым правилом себе поставил подобные побуждения не моим влиянием производить, но всегда оставлять собственному стремлению человеколюбивых чувств дворянских сословий, единственно представляя себе согласовываться с вызовами о том самого

542

дворянства и руководить оные к благополучному достижению желаемой ими цели».⁴⁴ Совершенно очевидно, что Александр мечтал войти в историю не освободителем прибалтийских крестьян, а просвещенным монархом, творцом идеального Закона, идеальной Свободы для России. Тем временем муссирование в обществе вопроса об отмене крепостного права вызывало неоднозначную реакцию. С одной стороны — консервативную, а с другой — радикальную. На фоне насаждения либеральных идей постепенно усиливалась и консолидировалась консервативная оппозиция самодержавию.

Консервативная реакция

Среди идеологов просвещенного консерватизма выделялись такие видные общественные и политические деятели, как князь М.М. Щербатов, адмирал А.С. Шишков, поэты и писатели А.П. Сумароков и Г.Р. Державин, Н.М. Карамзин и многие другие, отстаивавшие сугубо традиционалистскую концепцию будущего российского общества.

В екатерининские времена консервативная идеология строилась преимущественно на аргументах в рамках просветительской доктрины, как, например у Державина, не выступавшего против того, ...Чтоб дать невольникам от их работ свободу; Но прежде надобно две вещи разрешить: Лъзя ль просвещенный ум привить всему народу И в равенстве его во всей вселенной зреть? Коль можно, то с зверьими должно в норах сидеть И лес звать городом, а пить за кофе воду.

В начале XIX в. позиция консерваторов, благодаря романтическим влияниям, приобретала все более выраженное национально-патриотическое звучание. Еще в 1803 г. в «Вестнике Европы» было опубликовано «Письмо сельского жителя» Н.М. Карамзина. «Сельский житель» писал о разочаровании своем в мысли, что стоит только предоставить крестьянам свободу и возможность распоряжаться собой, как они станут счастливы. С передачей крестьянам земли, сокращением оброчных платежей и устранением помещичьего надзора немедленно начинается распространение пьянства и безделья. Только «непосредственное управление заботливого помещика» может обеспечить в деревне порядок. Страна нуждается не в освобождении крестьян, а в добродетельных помещиках. Выступая против оброчной системы, автор выступал за консервацию традиционных форм общественных связей в деревне.

543

Идею освобождения крестьян автор «Писем русского путешественника» непосредственно связывал с проникновением иностранных идей и мнений в Россию. «Чужестранные писатели, которые беспрестанно кричат, что земледельцы у нас несчастливы, удивились бы, если бы они могли видеть их возрастающую промышленность и богатство многих, видеть так называемых рабов, входящих в самые торговые предприятия, имеющих доверенность купечества, и свято исполняющих свои коммерческие обязательства. Просвещение истребляет злоупотребление господской власти, которая и по самым нашим законам не есть тиранская и неограниченная. Российский дворянин дает нужную землю крестьянам своим, бывает их защитником в гражданских отношениях, помощником в случаях бедствия и натуре, — вот его обязанность! За это он требует от них половины рабочих дней в неделю — вот его право».⁴⁵ По мнению Карамзина, просвещение должно предшествовать освобождению крестьян, которое в этом случае произойдет естественно, без разрыва исконной связи помещика с крестьянином.

После победы в войне 1812 г. крепостническая оппозиция получила новые веские аргументы. Провозглашение свободы во Франции привело страну к революции, которая выплеснулась в Европу захватническими войнами. И именно патриархальной России, благодаря сохраняющейся в ее народе связи между всеми слоями общества, удалось одержать победу над врагом, одолевшим всю Европу. «Слово вольность или свобода изображает лестное, но неестественное для человека состояние, ибо жизнь наша есть беспрестанная зависимость от всего... отношения и связи общества соделывают каждого человека зависящим от других... Первое действие вольности

самовластво, второе — непослушание, третье — восстание против власти, — писал Ф.В. Ростопчин, — ...в умах со здоровым рассудком свобода значит бедствие».⁴⁶

В аргументации консервативно настроенного дворянства все чаще появлялась критика европейского опыта аграрных реформ. В статье А. Косинского в «Вестнике Европы» за 1815 г. говорилось о бедствиях, которые принесло польским крестьянам их освобождение Наполеоном.⁴⁷ Лишившись помощи от своих помещиков, они предались праздности и бродяжничеству.⁴⁸ В одной из статей «Духа журналов» рассказывалось о тяжелейшем положении крестьян рейнских областей. «Здесьние мужики все вольны! — вольны, как птицы небесные, но также, как сии, бесприютны и беззащитны, погибают от голода и холода. Как бы они были счастливы, если бы закон поставил их в неразрывной связи с землею и помещиками!»⁴⁹ В другой статье в ближайшем номере того же

журнала прямо говорилось, что русские крестьяне «гораздо счастливее» иностранных крестьян.⁵⁰

У истоков радикализма

Нарастающая консервативная реакция и нерешительность правительства в свою очередь вызывали ответные волны радикализма со стороны приверженцев преобразований. В правление Екатерины с откатом реформ была связана активизация антиправительственных выступлений Н.И. Новикова и А.Н. Радищева. С наступлением крепостнической волны в правление Александра связано развитие деятельности тайных организаций декабристов. Причем степень радикализации определялась движением от идеи необходимости ликвидации крепостного права вообще к установке на освобождение крестьян с землей и необходимости в этой связи коренной ломки всего государственно-политического устройства страны. В условиях затягивания правительством с принятием мер для решения крестьянской проблемы позиция оппонентов Александра радикализировалась. Декабристские проекты как раз и отражали эволюцию идеи от безземельного освобождения крестьян к наделению их землей при получении воли. Разработка подобных проектов приводила к осознанию необходимости сохранения общинной организации (вопреки классическому либеральному пристрастию к подворному землевладению). Эта тенденция свидетельствовала о зарождении нового социалистического течения в западной мысли. Та высокая планка, которую установило европейское Просвещение, провозгласившее идеалы Равенства и Свободы, казалась отдельным мыслителям недостижимой в условиях сохранения прежней политической системы и политической практики. Критике подвергались не только пережитки крепостной архаики, но и государственная политика, основывающаяся на искусственно поддерживаемом социальном расколе общества в целом. И если Н.И. Новиков в своей критике российской действительности ориентировался преимущественно на цели нравственного воспитания и совершенствования человека, то в творчестве А.Н. Радищева мы встречаемся уже с критикой исторического опыта Российского государства в целом.

«Может ли государство, где две трети граждан лишены гражданского звания, частично в законе мертвы, назваться блаженным?»⁵¹ Обосновывая просветительские идеи о праве собственности как основе гражданственности, он дает им характерную аграрную ин-

терпретацию: «...В начале общества тот, кто ниву обработать может, тот на владение его имеет право, и обрабатывающий ее пользуется ею исключительно. Но koliko удалились мы от первоначального общественного положения относительно владения: у нас тот, кто естественное имеет к тому право, не токмо от этого исключен совершенно, но работая ниву чужую, зрит пропитание свое зависящее от власти другого».⁵²

Радищеву близка руссоистская мысль о прекрасной («благотворной») природе человека: «Это существо всесилию и всеведению причастное».⁵³ В основе его природы лежит стремление к личному и общественному благу. Всякое действие человека окрашено сознанием пользы. Оно же и определяет стремление человека к общежитию: «Причина к общежитию есть единственная, а именно собственная каждого польза».⁵⁴ Общественная польза и общественное благо представляются Радищеву в трактовке просветителей-материалистов, т. е. как математическая сумма «польз» и благ отдельных людей. Так же как и общественная свобода исчисляется суммой свобод граждан. Отсюда и своеобразная трактовка общественного договора: естественный человек, заключая общественный договор, не уступает ни толику собственной свободы. И Закон, который обретает общественный человек, ни в чем не ущемляет естественного закона его (человека) существа. «Закон положительный не истребляет, не долженствует истреблять и немогущ всегда истребить закона естественного».⁵⁵

Таким образом, Радищев рисует радужную картину идеального общества, в котором общее благо

органически вбирает в себя частные блага идеальных автономных людей, каждый из которых стремится к собственному благу и тем самым творит общественное благополучие. Этот тип воззрений мог бы показаться абсурдным, если не учитывать, что перед глазами Радищева постоянно стоял образ идеализируемого им крестьянского уклада. Крестьянскую деятельность характеризует автономность: крестьянин, завязанный на собственный земельный надел и натуральное производство, в общинном укладе лишен возможности вмешиваться в дела своего соседа. Находясь под властью помещика и государства, он не имеет ярко выраженных эксплуататорских устремлений в отношении односельчан. Не занимаясь торговой деятельностью, он свободен от греха грабителя-торговца. Свое богатство он наживает собственным трудом. Богатство за счет другого не входило в идеальный традиционный порядок.

Радищев апеллирует не просто к традиции крестьянской общины, а к некоему идеальному религиозно контролируемому (тотальному) укладу, наподобие староверческих общин, или некой

универсальной сакральной традиции далекого прошлого. Отсюда то значение, которое он придает «единомыслию»: «Доколе единомыслие в обществе царствовало, закон не что иное был, как собственное каждого к пользе общей побуждение, не что иное, как природное почти стремление исполнять каждому свое желание; ибо каждый в особенности своей не инаго чего желал, как чего желали все».⁵⁶

И идеал народоправства («соборная власть народа»)⁵⁷ видится Радищеву в обычае крестьянских сходок как осуществление прямого и непосредственного единовластия. «Радищевское понимание природы человека заставляет его верить в народную массу, поэтому идея прямого и непосредственного народовластия находит в нем естественного и страстного защитника:

„Собрание граждан именуется народом; соборная народа власть есть власть первоначальная, а потому власть высшая“; исполнительная власть, которую „вверяет народ единому или многим“, находится под прямым и непосредственным контролем народа“».⁵⁸

Перед нами тот же типологический идеал традиционного крестьянского локуса с крестьянскими сходками, идеал, который Радищев невероятным образом переносит на «большое» общество. Он отрицает идею народного представительства, выступая за прямое народоправство. Государство у Радищева находится под полным контролем граждан, которые являются самостоятельными во всех отношениях. Эта самостоятельность обеспечивается, прежде всего, режимом хозяйственной автономии, в основе которого — земельная собственность и земледельческий труд.

Социальная справедливость и законность состоят для Радищева не в защите исторических прав отдельных сословий, а в обеспечении трудового права на объект и предмет народного труда — землю и плоды, ею произведенные. Только в этом случае государство удовлетворяет своему основному назначению, «коей цель есть блаженство граждан» и их счастье.⁵⁹ И если естественное право человека на землю и свободный труд недостижимо законодательным путем, то это государство неправды, государство-дракон, «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лай». В этом случае законное право человека должно быть достигнуто народной революцией, выступлением масс против государства-зверя.

Таким чудовищем Радищев считал Российское государство. Он отказывал русскому самодержавию в способности к социальным реформам, т. е. изменению самим же государством установленных законов. Самодержавие для него «есть наипротивнейшее человеческому существу состояние <...> неограниченной власти, понеже закон, извет общия воли, не имеет другого права наказывать преступ-

ников, опричь права собственности...»⁶⁰ Признавая и воспевая крестьянскую традицию, Радищев отрицает традиционный характер русской государственности, воспринимая ее в качестве болезненного уродливого нароста на теле крестьянского общества. Не случайно, что для Радищева, оперирующего категориями крестьянской локальности, принципиально важен вопрос о размере государства. Гарантией полноты народного суверенитета ему сначала представлялись малые размеры государства. Впоследствии идеал общественного устройства Радищев увидел в федеративном государстве, представляющем собой союз небольших территориальных общин. Именно такой тип идеального общественного устройства вырастает на развалинах поверженного государства-зверя в знаменитой радищевской оде «Вольность»:

Из недр развалины огромной, Среди огней, кровавых рек, Средь глада, *зверства*, язвы темной, Что *лютый дух* властей возжег, — Возникнут малые светила; Незыблемы свои кормила Красят дружба венцем, На пользу всех ладью направят...⁶¹

Однако эта картина вовсе не «умовая» выдумка, она — плод архетипа крестьянской локальности,

закрепившегося в русской культуре и русской ментальное™. Она является выразительной характеристикой традиционной общественной организации, свойственной периодам циклических спадов, когда общество, пережив смуту и цивилизационный упадок (период архаизации), находит выход из кризиса через воссоздание традиционных общественных структур. И на первое место среди них всегда выходят традиционные малые крестьянские миры, на базе которых начинают заново формироваться структуры надлокальной большой (властной) традиции. Таких периодов упадка и подъема в истории России было множество, наиболее крупные из них — времена татаро-монгольского ига и смуты начала XVII в.

Тот же архетипический образ традиционной России и ее истории подвел Радищева к мало оригинальной теории защиты народного суверенитета в большом государстве. Для этого, по мнению Радищева — современника Пугачева, требуется не парламент, а постоянная готовность народа к вооруженному выступлению. Аграрный менталитет исключал идею какого-либо посредничества между властью и народом. Ущемление интересов отдельного человека является для Радищева свидетельством выступления государства против всего народа.

548

Ю.М. Лотман так прокомментировал позицию Радищева по этому вопросу: «Критерием исполнения государем своих обязанностей является счастье отдельного гражданина. Поскольку <...> эгоизм отдельного человека должен совпадать в справедливо устроенном обществе с общенародными интересами и является основой морали, то государство, созданное как орудие общей пользы, не может посягать на счастье даже одного из граждан: „Отъявй единое из сих прав <имение, честь, вольность или жизнь. — Ю.Л.> у гражданина, государь нарушает первоначальное условие и теряет, имея скипетр в руках, право ко престолу"». ⁶²

К такому правителю народ-государь должен обратиться со следующей речью:

Преступник власти мною данной, Вещай, злодей, мною венчанный, Против меня восстать как смел?⁶³

Понятно, что при такой позиции Радищев не оставляет Российскому государству (как и вообще любому реально существующему, а не идеальному) права на существование. Всякое применение государственной воли и силы исполнительной власти в любом случае может рассматриваться как повод для восстания против власти. Таким образом, в системе Радищева общество обречено жить обособленными территориальными общинами процветающих в первобытном эгоизме счастливых граждан.

Русский радикализм оказался непосредственно связан с поисками путей достижения гражданского равенства, обеспеченного правом собственности на землю. Этого народ лишен в иерархическом государстве, где землей владеют исключительно высшие слои социальной иерархии. Столь радикальная интерпретация социальных идеалов Просвещения вела к признанию единственным средством достижения цели народного благополучия народную революцию, принимающую на русской почве форму крестьянского бунта. «О, если бы рабы, тяжкими узами отягченные, ярясь в отчаянии своим, разбили железом, вольности их препятствующим, главы наши, главы бесчеловечные господ своих, и кровию нашу обагрили нивы свои! Что бы тем потеряло государство? Скоро бы из среды их исторгнулись великие мужи для заступления великого племени; но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены».

⁶⁴

Между «просвещенным» сознанием образованного меньшинства и исторической реальностью России обозначился разрыв, преодолеть который могла с точки зрения радикального мировоззрения только грядущая революция, призванная опрокинуть обще-

549

ственное здание. Схожую эволюцию — от ожидания правительственных реформ к антимонархическим призывам — претерпели взгляды декабристов в царствование Александра I. Утопизм декабристской программы определялся во многом самим составом движения. В основном это были молодые офицеры, вся сознательная часть жизни которых прошла в военных гарнизонах. Получившие образование в характерных для своего времени и среды традициях Просвещения, усвоив его идеалы, они не имели достаточного жизненного опыта для того, чтобы проверить эти идеалы в реальной жизни. В основе их социальной практики лежал исключительный опыт, вынесенный ими из Отечественной войны 1812 г., который воспитал в молодых офицерах глубочайшее уважение к простому народу и стремление избавить его от крепостного состояния. Оторванные от хозяйственных забот и практической жизни, многие из декабристов не имели собственных имений и в некотором смысле были чужды общедворянских сословных интересов. Обретение гражданской свободы крестьянским населением

рассматривалось непосредственно на основе обеспечения права собственности крестьян на землю. Просветительское представление о высокой миссии Закона, призванного к общественному переустройству, в декабризме дополнялось осознанием невозможности его проведения в жизнь мирными средствами, неверием в способность власти пойти на самоограничение. Отсюда — надежда на военный переворот, целью которого и являлось утверждение нового Закона для государства. В этом коренятся и беспрестанные упражнения декабристов в составлении конституционных проектов. Дворянские революционеры готовы были пожертвовать предшествующей историей страны во имя возможности начать ее сначала.

Представление о реальном праве на земельный надел как обязательной составляющей гражданской свободы отличает оба конституционных проекта декабристов. И хотя к Муравьеву мысль о праве крестьянина на получение при освобождении земельного надела пришла позже, сама эволюция его взглядов в этом направлении происходила по линии значительной радикализации.

Сознание невозможности решения проблемы крепостного права без ломки всего сложившегося механизма поземельных отношений в стране вызывало у одной части общества стремление к решительным действиям, а у другой — опасение открывающейся в ходе реформ угрозы всему строю общественной жизни и собственному материальному благополучию. Правительство, монополизировавшее

550

право реформаторской инициативы, отрицало частные проекты отдельных представителей дворянства, чем усиливало стремление меньшинства к радикальному решению крестьянской проблемы и опасение большинства в возможности опрометчивых правительственных шагов в этом направлении.

В таком же качестве вопрос об отмене крепостного права стоял перед русским обществом и во время царствования Николая I, пытавшегося предварить решение крестьянского вопроса созданием аппарата государственного попечительства над крестьянами в лице Министерства государственных имуществ. Встав на сторону консервативных слоев общества, государство продолжало нащупывать механизмы будущих преобразований. В то же время, образованное общество приступило к обсуждению крестьянской темы в контексте поисков перспектив будущего социального развития.

ГЛАВА 12

МИФ РУССКОЙ УСАДЬБЫ:

дворянская утопия или реформаторская альтернатива

Главное то, что ты уже приехал в деревню и положил себе непременно быть помещиком; прочее все придет само собою... Возьмись за дело помещика, как следует за него взяться в настоящем и законном смысле. Собери прежде всего мужиков и объясни им, что такое ты, и что такое они. Что помещик ты над ними не потому, чтобы тебе хотелось повелевать и быть помещиком, но потому, что ты уже есть помещик, что ты родился помещиком, что взывает с тебя Бог, если б ты променял это звание на другое, потому что всяк должен служить Богу на своем месте...

Собственно о том, какими отраслями хозяйства следует заниматься и как заниматься, я тебе не скажу. Это знаешь ты лучше меня... А относительно нововведений ты умен и смекнул сам, что не только следует придерживаться всего старого, но всмотреться в него насквозь, чтобы из него же извлечь для него улучшение. Но я тебе дам совет насчет соприкосновения помещика с крестьянином в хозяйственных делах и работах, что покамест нужнее всего прочего. Припомни отношения прежних помещиков-хозяинов к своим мужикам: будь патриархом, сам начинателем всего и передовым во всех делах. Заведи, чтобы при начале всякого дела, как-то: посева, покосов и уборки хлеба, был пир на всю деревню, чтобы в эти дни был общий стол для всех мужиков на твоём дворе, как бы в день самого светлого воскресенья, и обедал бы ты сам вместе с ними, и вместе с ними вышел бы ты сам на работу, и в работе был бы передовым, подстрекая всех работать молодцами, похваливая тут же удалца и укоряя тут же ленивца. Когда же наступит осень и кончатся полевые работы, воспримай таким же образом и еще большим пиршеством окончание работ, в сопровождении торжественного и благодарственного молебна...

Н.В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями. 1846

В Городе каждый есть нота, приписанная к своей линейке, цифра, гаснущая в своем итоге, математический знак, втиснутый в свою формулу. <...> В Деревне многие считаются сами единицами, в Городе могут быть они только при единицах! <...> В Городе каждый цветок прилажен к какому-нибудь букету, каждая буква к какой-нибудь строке. В Деревне цветы еще по букетам не разобраны и буквы в строки не втиснуты. <...> Те и другие в ожидании по-

552

ступления в дело, живут, растут и обретаются как-нибудь, на авось, как кому сподручнее! Много простора в Деревне: улицы тесны, а жить широко! В Городе никто не дома! В Деревне всякий у себя. В Городе никто почти не знает, кто живет у него за стеною! В Деревне почти всякий знает всякого! В Городе нужна голова, в Деревне — сердце; в Городе — гражданственность, в Деревне — семья. Поступая в Город, где будете находиться при единицах, не забудьте Деревни, где вы сами будете единицею...

Ф. Глинка

Развернувшееся в XVII в. насаждение крепостнических порядков явилось предпосылкой для систематического наступления феодального государства на деревню. В XVIII в. юридическое

закрепление помещичьих крестьян завершилось установлением режима государственного крепостничества: переводом черносошных крестьян в разряд государственных с обложением их дополнительными повинностями, равными средней величине феодальной ренты. Власть чиновника и власть помещика оказались двумя основными каналами включения локальных крестьянских миров в механизм развития большого общества. В условиях слабости городского развития и отсутствия устойчивой традиции поземельной власти принятие государством установки на модернизацию влекло за собой ограничение местной хозяйственной инициативы и подавление слабых ростков свободного предпринимательства, предоставленных произволу государственных промышленных агентов. Ставка на крепостничество была естественным следствием принятия государством мобилизационной стратегии общественного развития, требовавшей колоссального укрепления государственной административной машины. Следствием принятия новой стратегии явилось непомерное разбухание административного аппарата, поставленного перед необходимостью выполнения несвойственной для него задачи промышленного развития.

Русское дворянство: класс землевладельцев или государственных служащих?

Низкая эффективность формируемого государством хозяйственного механизма обусловила постоянную потребность в увеличении численности государственных служащих путем вовлечения в круг служилого сословия наиболее дееспособных промышленников, хозяев и просто энергичных образованных людей. Это, в свою очередь, диктовало необходимость выработки механизма стимулирования деятельности чиновников и администраторов. Государственные земельные пожалования и откупные процедуры в условиях

553

аграрного общества становились единственной формой поощрения должностных лиц. Право на владение землей было связано исключительно со службой государству и могло быть подвергнуто пересмотру при уклонении дворянина от государственных обязанностей. Административные реформы Петра I завершились законодательным оформлением единого механизма функционирования бюрократического аппарата, определяемого Табелью о рангах (1722). В рамках новой государственной идеологии дворянин с самого рождения рассматривался как будущий служащий, а любой чиновник, делающий карьеру, становился дворянином.

Парадоксальность ситуации заключалась в том, что владение землей предполагало необходимость пребывания землевладельца в городе, где он исполнял свои чиновничьи обязанности. Однако если в прошлом этот порядок возникал стихийно, то в новых условиях служил конкретной задаче вырвать дворянина из патриархальной замкнутости традиционной земледельческой культуры. Ту же цель преследовала и вся социальная политика Петра I. Распространение европейских порядков и оформление иной государственности, насаждение европейской моды и образцов поведения в обществе, строительство новой, оторванной от внутренней России столицы, Петербурга, и т. п. — все это стало составными частями создания в лоне старой России преобразованной европейской страны, провозвестниками которой были призваны стать высшие классы общества. Причастность к свету и государству обозначалась принятием нового культурного, говоря шире, цивилизационного стереотипа и связанных с ним ценностей.

Следствием всех этих мероприятий явилось вполне естественное отчуждение дворянства от жизни крестьянской России. Земледелие перестало восприниматься как фактор социально-экономического роста, основным источником которого теперь считалась мануфактурная промышленность. В свою очередь, промышленное развитие оставалось исключительной прерогативой государства, превратившего экономически подавленные городские центры в оплот административного влияния на сельскохозяйственную округу.

Таким образом, механизм функционирования экономики, выстроенный в качестве продолжения властной вертикали, основывался на централизованном выкачивании средств из деревни и последующем их перераспределении для финансирования тех отраслей промышленности, потребность в которых в данный момент ощущалась государством. Процесс естественного экономического роста уступил место мобилизационной стратегии государственно-промышленного развития. Ограниченность резервов этой хозяйственной модели, завязанной в условиях подавления промышленной

554

активности населения на замкнутый комплекс натурального крестьянского хозяйства, начала выявляться уже к концу царствования Петра I. А масштаб злоупотреблений чиновников, обремененных хозяйственными полномочиями, вызывал удивление, прежде всего, у самого

императора, который объяснял казнокрадство и взяточничество культурной дикостью и отсталостью русского общества.

Вся история России после смерти Петра была связана с поисками путей преодоления негативных сторон петровской системы. Но только с воцарением Екатерины II эта практика получила вполне определенные формы. Правительство пыталось найти способы расширения хозяйственной инициативы широких масс населения, а также переключить дворянство с выискивания средств набивания карманов казенными деньгами на добычу их посредством развития собственного хозяйства. Первой цели служило строительство новых городов и придание городского статуса и административных полномочий более или менее крупным промысловым поселениям. Некоторые из них действительно развились в процветающие города, другие так и остались промысловыми поселками, а многие превратились лишь в пристанища административных властей или же просто выродились и запустели.

Вторая цель достигалась за счет расширения практики пожалований земли в частные руки и освобождения дворянства от службы для занятий только хозяйственной деятельностью.

Успешность этой линии зависела от того, насколько удастся преодолеть прочно утвердившееся в дворянском обществе отчуждение от деревни и придать сельскому хозяйству статус занятия, достойного дворянина. Идеология французского Просвещения в его руссоистском варианте, включавшем в себя культ природы и идеал свободного воспитания, оказалась вполне адекватной идеологии нового этапа утверждения крепостного права в России. Поместное крепостничество расширилось под дворянскими лозунгами свободы.

Применительно к последней четверти XVIII в. можно говорить и об оформлении дворянской культурной традиции. Она нашла свое воплощение в развитии усадебного быта, который на первых порах стал продолжением городской дворянской культуры. Традиция дворянства оказалась как бы разорвана между городом и деревней, и природу этого «разрыва» следует рассмотреть более подробно.

Дворянин в «мещанстве»

Частная и семейная жизнь дворянина в городе являлась своего рода продолжением его служебно-чиновной функции. Образ жизни чиновника в городе целиком определялся его полным подчинением

интересам военной или административной службы и карьеры. Даже в выборе места жительства и обустройстве дома чиновник должен был быть осмотрителен. Престижность места, определенного для проживания, размер домашних покоев, богатство мебелировки и всего убранства жилых помещений и многое другое, вплоть до сервировки стола, в первую очередь определялись положением, занимаемым дворянином на лестнице служебной иерархии и связанным с этим размером жалования. Личная зависимость чиновника в его карьерном продвижении от непосредственного начальника была значительным сдерживающим фактором свободы частной жизни дворянина в городе. Даже наличие дополнительных средств существования не всегда позволяло содержать дом с той степенью роскоши и изящества, которую, возможно, желал бы иметь чиновник. При легкости распространения городских известий, обилии слухов и повсеместно практикуемом доноситечестве чиновнику всегда приходилось держать в уме мысль о том, как отнесется к его материальной независимости вышестоящий начальник, особенно если тот по тем или иным причинам ведет более скромный образ жизни или просто не приветствует излишней роскоши.

Зависимое положение, в которое был поставлен чиновник всеми условиями служебной деятельности, отношения, культивируемые в различных канцеляриях, объясняют столь частые в отечественной литературе XIX в. мрачные образы русских «белых воротничков» и отвратительные сцены бесчеловечного отношения начальников к своим подчиненным, полурабского, заискивающего, подобострастного пресмыкательства нижестоящих перед вышестоящими. Бесчисленное множество героев Н.В. Гоголя, Ф. Соллогуба, М.Е. Салтыкова-Щедрина, Л.Н. Толстого и других изображают человека, превратившегося в свое жалкое подобие, в карикатурный силуэт. Растворение личности в границах служебной иерархии обращается в полную потерю человеческого достоинства.

Дворянская жизнь не выработала властной традиции, подобной отношениям вассалитета в европейском рыцарстве. Мелкий дворянин и «его светлость» занимали в дворянском собрании места рядом и были одинаково равны перед престолом. Не желая замыкать дворянство в узкие рамки корпорации, государство опиралось на выработанный Петром I единый для всех механизм продвижения по служебной лестнице, предусмотренный Табелью о

рангах.

Но то, чего пыталась избежать российская титульная система, стихийно вырабатывалось в стенах административных присутствий, палат и канцелярий. Служебные отношения порой воспроизводили

556

классическую систему средневекового вассалитета: личное подчинение здесь было определяющим. Та система отношений, при которой в продвижении по службе чиновник находился в полной зависимости от своего начальника, придавало его отношению к вышестоящему лицу характер личной зависимости. Любое недовольство подчиненным, по делу или без оно, вызванное серьезной ошибкой или мелким недоразумением, могло стоить служебной карьеры. Попавший в немилость из-за случайного слова или искоса брошенного взгляда был обречен годами оставаться без продвижения по службе, протирая локти за канцелярским столом. Эти отношения распространялись и на жизнь вне служебных стен. Любой желающий сделать карьеру должен был считаться с этой системой и строго блюсти не только свое рабочее место, но и частную жизнь. Жестко нормированная, подчиненная разнообразной, иногда самой мелочной регламентации жизнь дворянина в городе выработала в противовес сложившимся формам регулирования частного быта противоположные им по мотивации и психологическому содержанию формы неофициального дворянского поведения. Праздничные дворянские собрания, балы, маскарады, частные приемы, карточные игры призваны были снять или ослабить психическое напряжение, характерное для жизни чиновника, эмоционально разгрузить, внести элемент демократизма во внутрисословную среду дворянства. Подобные мероприятия, как отмечал Ю.М. Лотман, были «областью непринужденного общения, светского отдыха, местом, где границы служебной иерархии ослаблялись. Присутствие дам, танцы, нормы светского общения вводили внеслужебные ценностные критерии, и юный поручик, ловко танцующий и умеющий смешить дам, мог почувствовать себя выше стареющего, побывавшего в сражениях полковника».¹

Но все это в целом лишь смягчало или отчасти компенсировало, но не устраняло общего напряжения городской жизни. К тому же, эти формы иррациональной, иррегулярной жизни часто приобретали социально-негативный оттенок и выступали основой формирования деструктивной жизненной позиции. Искатели любовных приключений, карточные игроки, несдержанные на язык или просто подвыпившие, праздные пустословы становились источником существования целой армии разного рода жуликов, картежных шулеров, интриганов, интимных дельцов-махинаторов, ростовщиков и т. п. «ловцов душ», кормившихся человеческими слабостями. Эта «оборотная жизнь» дворянина в городе открывала теневую сторону обеспеченного существования «благородного» сословия, часть которого погрязала в спекулятивных сделках и разного рода мошенничествах, порой ценой ломки судеб близких людей. «Пико-

557

вая дама» А.С. Пушкина и «Маскарад» М.Ю. Лермонтова, произведения А.В. Сухова-Кобылина, Ф.М. Достоевского и многих других авторов создали впечатляющий образ теневой жизни города, погрязшего в чаду алкогольных испарений и сигарного дыма, где целый мир вмещался в колоду игральных карт, превращая человека в фантом, блуждающий в мире людей-призраков.

Подпольная городская жизнь являлась неиссякаемым источником многочисленных слухов, домыслов и просто досужих рассказов, на время занимавших «регулярные» умы служилой аристократии и освежавших праздные мысли их жен, членов семей и их сатрапов. В подобных толках, без которых дворянская жизнь утратила бы некоторые из своих маленьких прелестей, неизменно преобладало негативное отношение к этой скрытой стороне городской жизни. И уж конечно, служебная зависимость на одном полюсе, компенсируемая возможностью «предаваться пороку» на другом, не могла стать объектом положительной оценки городского образа жизни в целом.

Идеал общественного бытия дворянского сословия виделся никак не в городе. Дворянин, проведенный детство в стенах родительской усадьбы, выросший на просторе деревенских лугов, воспитанный в тишине усадебных покоев, окруженный узким кругом близких людей, научившийся с детства ценить и понимать природу, должен был, пребывая на суровой государственной службе, бережно хранить образы счастливого уголка своего детства, своей «отчины». Разорванность дворянской культурной традиции, ее «раздвоенность» между городом и деревней усугублялась сознанием *вынужденности* пребывания в городе и *добровольности* выбора деревни, уже этим обуславливая психологическую склонность к идеализации традиционного уклада жизни в семейной усадьбе.² Отсюда молодой дворянин отправлялся в город для получения образования и прохождения служебной карьеры, и затем всю последующую жизнь возвращение сюда ассоциировалось в его сознании с обретением свободы, ограниченной городским укладом и условностями этикета.

Литературный аграризм у истоков «усадебного мифа»

Задолго до того, как в дворянской традиции сложился интимный образ семейной усадьбы, что

требовало определенной степени развития личности, осознания себя частным лицом, в русской культуре оформился аграрный идеал «большого» общества, исходящий

558

из того же противопоставления городской цивилизации. Этот утопический идеал можно считать предтечей будущего мифа о дворянской усадьбе и его мировоззренческим основанием. По своему характеру аграрная утопия XVIII столетия задавала основной контекст развитию классической русской культуры на протяжении всего ее исторического развития.

Перелом петровской эпохи, происходивший на глазах всего нескольких поколений и сохранивший в памяти немало связанных с ним преданий, поставил русскую общественную мысль перед задачей его осмысления. Вместе с тем, к середине века прошло уже достаточно времени для того, чтобы можно было оценить некоторые последствия деятельности Петра и установленных им порядков. Грандиозность преобразований начала века придала общественному сознанию этой эпохи традицию мыслить глобальными историческими категориями в цивилизационных масштабах. Наиболее яркие образцы такого рода мышления мы встречаем в художественной литературе, которую всегда отличала чуткость к современным ей социальным проблемам. В основе происходящего цивилизационного сдвига виделся культурный разрыв, сопровождаемый нагнетанием социального конфликта и оцениваемый как историческая трагедия и проблема, требующая исторического разрешения, средством которого представлялось возвращение к истокам земледельческой культуры и хозяйства.

Городская цивилизация создала в обществе прослойку, оторванную от интересов большинства населения. Близость к власти и возможность легкой наживы породили культивирование в городе совершенно особого рода ценностей и формирование особого типа социального поведения с преимущественной установкой на обогащение за счет другого. Следствием этого неизбежно должно было стать разорение народа, картины которого были широко известны современникам. Риторическая картина будущего такого общества представлена одним из романов М.М. Хераскова в образе Рима, решившего жить наперекор Природе, покорившего все вокруг, ведущего беспрестанную войну с соседями и разоряющего собственный народ. Наивные земледельцы, поддавшись соблазнам легкой наживы, забрасывают свои поля и из деревни («юдоли добродетели») подаются в Рим за славой и богатством. Вся страна превращается вскоре в вооруженную стаю, промышляющую грабежом и не желающую знать ничего кроме войны.

И только римский царь Нума Помпилий, подвигнутый нимфой Эгерой, был призван вывести народ из -состояния беспрестанной войны с соседями и друг с другом. Взойдя на Авентинский холм, с вершины которого были «видны дикие пространные и терном за-

559

глушенные поля, лежащие вкруг Рима», Нума услышал обращение Эгеры: «Царь сея земли и народа! Простри свои взоры на безобразный вид сей пустыни и пожалей о небрежении подданных, не знающих или не хотящих знать своей пользы! Простри свои взоры на сии места бесплодные... На что вам такое земель пространство, такие места плодородные? Ежели вы пользоваться ими не хотите, вы похищаете у других право хлебопашества... Ежели вы надеетесь на свое оружие и на храбрость свою, которыми обогатиться чаете, то уступите свои поля вашим соседям, кои лучше ими владеть умеют... Ненавидьте труды, свойственные человеку, гремите военным оружием, лейте кровь свою и ближних своих и думайте, что вы других людей превосходнее; но не восставайте против самой природы, и не лишайте ее прав, ей принадлежащих. Она украшалась зелеными травами, она, рассыпая по полям цветы благоуханные, наслаждается чистым воздухом, покоится между прозрачных источников...; она, любя человеческий род, призывает его и говорит ему: чада, из утробы моей изшедшие! для вас я землю обращаю растениями, для вас леса приятною зеленью покрываю, для вас чистый воздух в полях растворяю: придите, собирайте плоды, мною вам приготовленные! теките ко мне на пир... Так гласит Природа; но вы гласу ее не внимаете, угощение презираете, и в суетной славе чести и довольства ищите...»³

Критика войны и жадности богатства превращается у Хераскова в критику язычества, поклоняющегося идолам, сотворенным самим человеком: «Если в сем истукане воображаешь ты настоящего создателя вселенной, объемлющего бесконечное число и пространство миров: то сколь тесные границы полагаешь величеству и сил Его!... Ты, приходя к сему капищу, был освещаем солнцем, над тобою горящим: для чего не повергся ты на колена и не принес благодарность Всевышнему, что очи твои, его творения при солнечных лучах видят? Ты шел по земле, питающей всех человеков: для чего не приник ты к ней, и, лобызая ее, не сказал ей: тобою познаю щедроту Бога моего к себе?...»⁴

Воодушевленный словами нимфы, Нума, долго отказывавшийся от царского венца, принимает его и обращается с воззванием к народу, собравшемуся вокруг своего нового правителя: «Отложа мысли о пустой своей славе (воинской) <...> обратите все ваше старание о землепашестве; вот прямое богатство ваше. <...> Орудия для землепашества имеете в руках ваших; ваши щиты, ваши стрелы, мечи и копыя <...> сии смертные орудия да превратятся в серпы и плуги, мир и благоденствие знаменующие. Приложите храбрые руки ваши к очищению полей и размножению плодов...» Правитель сам разделяет земли и проводит первую борозду. «Тако Нума

560

привлек народ свой к землепашеству, от которого зависит благосостояние государства. Сам он, отложив царский венец и скипетр, первый плуг провождает; весь народ за ним следует. Уже слышится рев волов, плуги влекущих; молодые агнца на лугах расчищенных в жирной траве пасутся; стада овец и коз, млекополных, скаканием своим под тению деревьев зеленых радость и свободу свою возвещают. Уже сокровища Природы из недр земных извлекаются; обильная жатва покрывает пространные поля, источниками чистых вод орошаемые... Рим одевается извне новыми красотами, которые одна Натура в своих недрах сокрывает, и чувствам подает сладкое оживление, награждая прилежного земледельца...»⁵

Возрождение природы превращается в картину всеобщего Преображения мира: «Кажется, что вдруг новые люди, новые поля, новые леса и реки рождались вокруг Рима. Отовсюду видны сады зеленеющие и благовонные деревья, плоды приносящие. Рим, сей Рим, который задолго до сего вертепом разбойников казался, ныне вертоградом представляется». ⁶ Гимн земледелию превращается в гимн природе и богу.

Тот же образный ряд и то же идейное содержание мы встречаем в другом романе Хераскова — «Кадм и Гармония». Процветающий город, поработавший все вокруг себя, изображается земным вертоградом, но этот рай оказывается источником рабства и трагедии. Символ «вертограда» здесь выражает полную противоположность человеческому и природному началам жизни.

Урбанистическая утопия «вертограда» превращается в космическую силу, преобразующую природу и человека, но это преобразование несет с собой смерть. Поддавшись городским соблазнам, обуреваемый тщеславием и жадной роскоши, правитель Беотии Кадм решается возвести себе в своей столице Фивах дворец, превосходящий роскошью величие Природы.

«...Столпы великие из каменных гор иссекаются; звенящая медь уясняется под тяжкими млатами, злато в горниле растворяется; Тигр и Седон багряницу Фивам приносят; волна беотийская в тонкую обращается пряжу, ко украшению стен служащую; земледельцы в художников преобразуются; дети от состарившихся их родителей для работы похищаются, башни и стены Царского дома до облаков возносятся; но взрытые на полях бразды не посеяны остаются; орало лежит на ниве без действия; волю влекут не жатву, но дикий камень по градским улицам; водные потоки от их естественного течения уклоняются, и не к общему напоению, но к устройству шумящих водометов в Царском Вертограде служат...»⁷ Жена Кадма Гармония вопрошает своего мужа: «Что ты делаешь? Чуешь ли ты, что новое царство создаешь? Увы! ты подавляешь в его пеленах едва родившееся царство». Осознав, что он

561

творит, Кадм оставляет царство, покидает свою страну и вслед за ним отправляется верная ему Гармония. На чужбине супруги находят благословенный участок никому не принадлежащей земли и становятся землепашцами. Очистившись длительным праведным трудом, они пускаются в путешествие по земле и в разных странах стараются просветить народы открытой ими истиной. Характерный круг идей, отражающих потребности российского общества, привлекался в литературу и из иностранных произведений. По переводным памятникам можно судить о характере актуализации тех или иных содержащихся в них мировоззренческих тенденций.

Наибольшую популярность в русском обществе во второй половине XVIII в. имели «Приключения Телемаха» Фенелона, «Ар-генида» Джона Баркля, «Урания» Х.-А. Тидге, «Узонча» и «Альфреда» Альбрехта Галлера и, конечно же, знаменитая «Утопия» Томаса Мора. Даже беглое знакомство с этими произведениями позволяет определить причину их невероятной популярности. Все они, так или иначе, содержат обоснование преимуществ аграрного строя перед городской цивилизацией. Можно предположить, что русские переводчики к тому же дополнительно усиливали содержащиеся в этих произведениях аграристские «мотивы», как это было у Тредиаковского в его вольном переводе Фенелона.

Рассуждая на страницах фенелоновской «Телемахии» о путях развития цивилизации, богиня Минерва (Афина) устами спутника Телемаха Ментора высказывает, например, следующую мысль:

«Надобно подобно искусному садовнику отсекай от плодоносных деревьев бесплодные ветви, стараясь таким образом пресечь бесполезную пышность, повреждающую нравы». Она же советует «приводить все вещи к благородной и умеренной простоте» («благополучие в умеренности»)⁸. Прочие поучения Ментора (Минервы) поразительно напоминают советы, даваемые херасковскими нимфами Эгерой и Гармонией своим избранникам. Творения Фенелона и прочих иностранных авторов, по всей видимости, послужили жанровым образцом для многочисленных утопических произведений русских писателей.

Три года спустя после выхода в свет французского издания Утопии Томаса Мора появилась крупная работа князя М.М. Щербатова в жанре классической утопии «Путешествие в землю Офир-скую г-на С... швецакого дворянина» (1783-1784). В этом произведении откровенно, как никогда прежде, реализовалась попытка художественного изображения истории России и стремление заглянуть в ее будущее.

Некий «швецкий дворянин», попавший после кораблекрушения на неизвестную европейцам землю, встречает в ней порядки,
562

удивительно напоминающие российские. Имена правителей, названия городов и населенных пунктов за счет перестановки букв позволяют определить их подлинные прототипы: Квамо — старая столица государства, Перегаба — новая столица, построенная царем Перегой. История земли Офирской — щербатовская интерпретация истории России с гипертрофированной ролью в ней Петербурга. Потомки царя Перега, осмыслив все негативные последствия для государства, связанные с положением новой столицы, принимают мудрое решение возратить этот статус Квамо. Причины переноса столицы жители утопической земли Офирской называют следующие:

1. Государи наши, быв отдалены от средоточного положения своей империи, знание о внутренних областях оные потеряли.
2. Хотя город Квамо и оставлен был по древности его и положению (сие) учиняло, что всегда стечение лучшей и знатнейшей части народа в оном было, а сии, не видев как род своих государей, любовь и повиновение к ним потеряли.
3. Вельможи, жившие при государях, быв отдалены от своих деревень, позабыли состояние земской жизни, а потому потеряли и познание, что может тягостно быть народу, и оный налогами стали угнетать.
4. Быв сами сосредоточены у двора, единый оный отечеством своим стали почитать, истребя из сердца своего все чувства об общем благе.
5. Отдаление же других стран чинило, что и вопль народный не доходил до сей столицы.⁹

Ни насаждение торговли, ни строительство новых городов, ни рост числа городских жителей, по мнению Щербатова, не может принести пользы, если этот процесс оторван от органической жизни народа, связанной в России почти исключительно с сельским хозяйством. «Не побудит... торговлю многое число названных мещанами и впадших в роскошь людей, но побудит ее сельская жизнь, воздержанность и трудолюбие, которые конечно несравненно менее, не взирая на все учреждения, в городах находятся, нежели в деревнях. А такмо надлежит иметь города в таком расстоянии единый от другого, чтобы в два или три дни мог земледелец доехать для продания плодов его трудов; а ежели и в сем расстоянии совершенно удобных мест и нужных к составлению городов нет, то, учредя торг и ярмарки, довольное спокойствие жителям деревенским можно сделать...»¹⁰

Главной цивилизационной проблемой, которая стояла перед российским обществом, Щербатов считает соотношение города и деревни. Эту проблему он решает в характерных для русского со-
563

знания пространственных категориях. Поэтому она предстает у писателя как проблема организации социального пространства.

Прошло 1700 лет со времени возвращения столицы в Квамо, земля Офирская превратилась с тех пор в процветающее царство. Утопическое государство Щербатова — страна земледельцев, она не знает крупных городов. Власть в ней приближена к народу и поэтому разделена на местную (земскую) и центральную. «Чего ради многие... учреждения правительства не в городах, но по деревням, на сие бы я мог кратко вам ответить, что столько городов нет... Правительства учреждаются для жительства страны, а потому и должны они тако быть расположены, чтобы каждому удобно было к оным прибегнуть, чего ради каждому такому нижнему правительству и приписать округи. Но как не везде в таковых округах нашли-ся города, то и в самых деревнях их учредили; ибо — не наименование города, не сословие жителей градских, но учрежденное правительство управляет делами, и тем еще с вящей удобностью, что градские дела и упражнения не

отнимают у судей времени дела земские исполнять... В единое время хотели таковые места городами учинить. Сии не произвели никакой другой пользы, кроме приведения в распутство судей и отнятия жителей от земледелия, дабы их разоренными и развратными мещанами учинить, а городов, достойных сего наименования, не завели: ибо и подлинно не от воли государя или правительства зависит соделать город, но надлежит для него удобность места, стечение народа, и самый достаток жителей. По счастью вскоре сии неудобства были усмотрены, переименованные деревни в города опять деревнями большая часть осталась и поневоле, в касту купецкую и мещанскую вошедшие, крестьяне с радостью и с пользою себе и государству к оранию полей возвратились...»¹¹

Основной мотив утопии Щербатова — возвращение к сельскохозяйственным истокам. Разрыв истории или ее перелом требует огромных жертв от народа, но приносит ему только беды; возвращение к аграрным корням знаменует наступление тысячелетнего царства всеобщего счастья и процветание.

Земля Офирская — это антитеза просветительской идеи равенства, сословное или «кастовое», по словам Щербатова, общество. В нем каждому сословию отведено свое определенное положение. И главная роль цементирующего и всевязующего начала принадлежит в нем дворянству, владельцу земли и организатору всей хозяйственной жизни сельскохозяйственного населения. Охране прав дворянства на землю и их регулированию государством служит весь механизм местной власти. Особое место в присутственной палате всех департаментов утопической страны принадлежит многотомному собранию алфавит-

564

ных книг деревень и земель, содержащих строгий учет движения земель на протяжении 1200 лет. Механизм наследования, принятый в утопической земле Офирской, основан на соблюдении принципа единонаследия с обязательством выплаты остальным потомкам денежного эквивалента их доли в рассрочку в течение 15 лет (с уплатой 4%) или же предоставлением возможности покупки ими земли с правом получения для этой цели денежной ссуды. Механизм движения земли обеспечивает безусловную выгодность приобретения владения и заведомую невыгодность его продажи с предпочтительным правом покупки земли родственниками продавца.¹²

Щербатовскую дворянскую утопию отделяет от предшествующих литературных утопий лишь несколько лет. Но эти годы составили целую эпоху в русской истории. Это было время крестьянской войны под руководством Е.И. Пугачева. Вполне естественно, что «Путешествие в землю Офирскую...» наряду с усилением акцента на исторической роли дворянства вносит немало существенных коррективов в осмысление аграрного строя России. Кратко это новое видение можно определить как вытеснение идеи морали в качестве основы общественного бытия идеей закона. Но самое удивительное и, в то же время, характерное состоит в том, что Щербатов в своей аграрной утопии совершенно игнорирует крестьянство, образ которого у него попросту отсутствует или сливается с описанием земель, поместий и поселений. Вместо барочных пасторальных образов пастушков и пастушек, наслаждающихся благами природы, у Щербатова появляется некая темная стихия земли. Отдавая дань прославлению просвещенного правительства, его утопия призвана обозначить силу, способную упорядочить, ввести в русло эту стихийную земную жизнь, обуздать ее рамками закона. Произведение Щербатова стало первой, достаточно яркой попыткой представить русское дворянство в качестве источника этого порядка. Власть и Земля, Город и Деревня видятся автору как зоны цивилизационного разрыва, нуждающиеся во взаимосвязи, носителем которой и становится дворянство.

Цветущий вертоград

У истоков усадебного мифа стояло распространенное в период, предшествовавший романтизму, представление о мире в образе Вертограда, цветущего сада, сотворенного Божьим промыслом. «Вертоград многоцветный» как символ полноты и богатства природного мира в эпоху усадебного строительства становится и воплоще-

565

нием мечты человека о полноте бытия и близости к природе, архетипического стремления к космическому мироощущению. Усадебный парк или сад представляется результатом человеческой деятельности (град), носящей в себе ургийное начало (*верто* — верчение, коловращение — идея творения нового мира). Но в то же время он остается символом космического, божественного промысла, мыслится как результат божественного творения. В образе сада-вертограда господствует идея союза божественной Природы и Человека-творца. Вырвавшись из-под власти Земли человек познал всю горечь такого существования. Теперь, в

лице русского дворянина, культура обретает осознанную позицию цивилизованного человека: возвратиться в лоно природы, обрета независимость, почувствовав в себе индивидуальные силы, соединить их с силами природы во благо общества. В этом движении дворянства к земле, в стремлении к усадебному строительству просматривается тот мощный утопический порыв, который предвещал новый всплеск развития русской цивилизации.

Земная природа (Натура) оценивается как Божий сад, творение Всевышнего, так же и насажденный человеком сад ассоциируется с его создателем-творцом, человеком, замыслившим (спланировавшим, разработавшим) и сотворившим (насадившим и взрастившим) его.¹³

Рациональное и природное начала соединяются здесь воедино, насыщаются исторической символикой и одухотворяются чаемым присутствием богов. Парковые и усадебные сады украшались статуями языческих богов, олицетворявших силы природы, наделялись статусом священного пространства (Храм). Это был мир, творимый подлинным Героем, вступившим в спор или диалог с самой Натурой, озаренным небесным вдохновением и вызывающим к небесному снисхождению и покровительству.

Там все велико, все прелестно, Искусство славно и чудесно; Там истинный Армидин сад, Или великого Героя Достойный мирный вертоград, Где он в объятиях покоя Еще желает побеждать Натуру смелыми трудами И каждый шаг свой означать Могуществом и чудесами, Едва понятными уму. Там в тихой мрачности лесов Везде встречаются Сильваны,

566

Подруги скромный Дианы —

Там каждый мрамор — Бог, лесочек всякий храм.

Герой, известный всем странам,

На лаврах славы отдыхая,

И будто весь Олимп вызывая

К себе на велелепный пир,

С Богами торжествует мир.

Карамзин. Письма русского путешественника

Образ царя-Героя определяет особый царственный статус Человека-творца, перекликающийся с образами Бога и монарха в эпоху барокко. Идея божественной Природы здесь дополняется идеей божественного Искусства, вдохновляющего Творца-основателя.

Там смелость с пышностью искусств соединены,

В обворожении все представляют нам;

Великолепные сады Алышны там,

Или Армидины чертог и вертограды,

Обитель роскоши, и неги, и прохлады.

Нет, это не мечта. Зрим въяве пред собой

Тот замок, те сады, в которых царь-герой,

Ни с кем и в отдыхе деятельном несходный,

Всегда возвышенный, повсюду благородный,

Пылает страстию препятства побеждать,

И чудесами трон блестящий окружать.

Я углубляюся лесов дремучих в сень,

Встречаю в чаще древ то Фавна, то Сильвана;

Венера милая и скромная Диана

Присутствием дают жизнь новую лесам:

Здесь каждый мрамор — бог; лесочек каждый — храм.

Здесь Людвиг отдыхал от битв, побед гремящих,

И мнилось, весь Олимп на пиршествах блестящих

Роскошно угощал: вот торжество Искусств!

Делиль. Сады (пер. Воейкова)

Устремленность к миру богов и героев обозначает утопический порыв эпохи предромантического и романтического мироощущения. Посредством садово-паркового пространства человек стремился к достижению единства природно-космического и человеческого начала. Именно здесь просматривается основная тенденция сентиментализма — воспевание чувствительности.

Однако мир усадебного сада — это и пространство рода: к нему примыкали кладбища, где хоронились умершие предки, воплощавшие связь поколений. В творении собственного мира человек — творец и новатор — обретает статус Героя-Первопредка, возвращающегося в свое космическое Отечество. В этом качестве он уподобляется богам — творцам космоса. Сад всегда существует в проек-

567

ции двух миров, и бытие человека в пространстве сада оказывается существованием в мире Богов

и Предков.

Особая эмоциональная нагруженность поэтических образов сада обнаруживает скрывающуюся за ним мифопоэтическую картину мира. Сад — это образ Вселенной, модель мира; отметим, мира идеального, сакрального, преисполненного энергией и чистотой, трепещущего во всей страстности сокрытого в нем утопического заряда. Это чаемый Восток, алтарь мироздания.

Образы сада расслаиваются на три космических уровня: сад богов, сад людей и сад мертвых.¹⁴ Причем человеку в этом мире-саду уготована особая функция ухода и надзора, которая в архаическом мифе всегда принадлежала богам. В качестве посредника между мирами хозяин сада наделяется качествами героизма, царственности, богатства, которыми обладали далекие предки. Кладбище пред тобой! Во мраке сосн сгущенных Спят праотцы селян в гробах уединенных...

Воейков

Там праотцы села, в безмолвии унылом, Почивши навсегда глубоким сном лежат...

Жуковский

Тема любви к «отеческим гробам» и «родному пепелищу» станет составной частью русской классической литературной традиции.

Эта невольная отсылка к памяти предков, ощущение родственной близости и единства поколений совершенно по-особому трансформировало сентиментальные настроения. Они обретали дополнительный (помимо гедонистического культа чувственных наслаждений) духовный настрой, окрашенный мотивами присутствия поколений предков. Ощущение полноты мира обретает теперь дополнительную эмоциональную окраску, особенно через осознание утраты близких.

Усадебный парк или сад представлялся реальным местом, где осуществляется священный союз мертвых и живых с природой или через природу. В этом мироощущении дерево обретало статус души человека, ушедшего в мир иной. То или иное дерево, куст рассматривалось и как своего рода след или двойник (в качестве отражения или составной части) чувств и переживаний живого человека.

Природа в поэзии садов — всегда воплощение чувственного мира людей:

И кто не испытал в сей жизни огорчений? Кто слез не проливал над прахом дорогим?

568

Передавай печаль лесам, цветам своим! Чувствительный во всем себе друзей находит; Он горесть разделить с деревьями приходит: Уже над мирною гробницей обнялись Задумчивая ель, унылый, нежный тис, И ты, почивших друг, о кипарис печальный! Ты, охраняющий в могиле пепел холодный, Ты ближний нам, родной: любовник мирты рвет, Для победителей зеленый лавр растет; Им славу и любовь охотно уступаешь И сам в печалях нам и горе сострадаешь. *Делиль. Сады (пер. Воейкова)*

Цивилизационная актуальность образов сада привлекла внимание русской образованной общественности к мировой литературной традиции «описания садов». Многочисленные переводы Вергилия, Мильтона, Делиля и других поэтов, воспевающих сады, предпринимали в разное время Палицын, Карамзин, Жуковский, Воейков и многие другие.

Примечателен в этой связи интерес русских переводчиков к поэме Делиля «Сады». «Позиция Делиля, оттенки которой тонко улавливались <...> его русскими читателями, была позицией умеренного просветителя, чуждого руссоистских „крайностей“. Не случайно Карамзин видел его портрет в фернейской обители Вольтера. <...> В центре внимания Делиля — сад — образ Вселенной, не порывающей с природой, но умело усовершенствующий ее плодами цивилизации и труда человека. Как и Вольтер и энциклопедисты, Делиль считает, что искусство человека продолжает божественный акт творения. Мысль эта была близка поэтам московской школы».¹⁵

Образом сада снимались противоречия, «животного и человеческого», «дикости и культуры», «варварства и цивилизации», «архаического и исторического», «чувственного и рационального». Синкретическая подоснова поэтики Сада превращала его в самый привлекательный образ эпохи культурного расцвета любого общества и любой эпохи. Для культуры романтизма важно было совместить умозрительное, медитативное начало описания природы с глубиной философского размышления. В эпоху нового времени актуальность приобрело стремление соединить поэзию с наукой, разум с духом. И здесь образ сада оказался наиболее адекватен историческим веяниям. Констатируя близость поэмы Боброва «Таврида» к поэме Делиля в переводе Воейкова, Ю.М. Лотман выделяет общие черты и устремления культурной эпохи, их породившей: «Обе они пейзаж-но-описательны, в обеих микрокосм пейзажа метафорически свя-

569

зан с микрокосмом человеческой личности и человеческого общества. И именно эта личность Человека, а не авторская индивидуальность выступает как носитель точки зрения теиста. Наконец, обе поэмы находятся под сильным влиянием научной поэзии с ее особым тяготением к терминологии и изложению теорий, классификаций... Наклонность к научности, использованию в

поэзии ботаники, географии, минералогии и других естественных наук, а также этнографии, исторических экскурсов сделалось характерной чертой всей описательной поэзии, признаком жанра».¹⁶

К тому же жанру относятся обретшие популярность темы «четырех времен года», «четырех частей дня» и т. п., возвращающие человека в космический контекст существования, к подлинному бытию, а также поэтические «натюрморты» и гастрономические описания и зарисовки природы, которые удивительно сливаются в едином полотне «усадебной поэзии».

Усадебный миф с доминирующей мифологемой Сада включал в себя и историческую составляющую вместе с мощным эпическим началом: деяниями творца-предка — строителя усадьбы и «насадителя Сада» — и историей поколений предков. Постоянно обозначается связь между древностью рода или родового владения и «началом славных дел» предка-основателя. Эти образы перекликались с конкретной эпохой исторических свершений. В России это, как правило, эпоха «славных дел» Петра Великого. В этом историческом контексте разворачивается локальная (усадебная) историческая перспектива: от принятия «дикого» имения — земли — до ее окультуривания и превращения в цветущий сад — мифическую Аркадию, библейский Эдем, утопическую Арголиду. Вся мифологема усадьбы-сада проповедует идею подобия человека Богу и Царю-основателю, человек изображается как продолжатель божьего и государева дела, отмеченный печатью божественного промысла и царственного снисхождения.

К этой мифологеме были равнодушны и русские правители. Известно, какое внимание и действительный интерес проявляли к усадебному строительству Екатерина II, Павел I, Александр I и другие цари. Александр, например, посещал все имения своих дворян, хоть в чем-нибудь снискавшие известность в свете: будь то красотой парков и садов, богатыми урожаями, умелой организацией хозяйства или выдающейся архитектурой. Организацию своих имений дворянами русские цари считали, по выражению Петра Великого, «общим благом» и государственным делом. Этот усадебный идеал в той или иной степени разделяли в практической жизни все русские дворяне-помещики, решившие посвятить себя хозяйству. Надежда быть полезным в своей приватной

усадебной жизни обществу, народу и государству звучала и в частной переписке: «Долг людей, избранных по своему происхождению и богатству, действительно служить и поддерживать государство, — писал, например, А. И. Барятинский. — Какой досуг благороднее заботы по украшению своих нив прекрасными фермами, хорошими сельскими постройками, в которых дышит довольствие и чистота, покрывать свои поля прекрасными урожаями и улучшать их каждый год систематическими полеразделениями? Все радуется просвещенного агронома!

Обыкновенно знание и занятие земледелием люди откладывают до зрелого возраста. Люди воображают, что когда они больше не в состоянии служить своему отечеству, и ни на что уже не годны, они могут, по крайней мере, спокойно сажать у себя дома капусту... странная и гибельная ошибка. Я спрашивал у всех рассудительных людей: не превосходят ли пользою всех великих полководцев или известнейших дипломатов нашего века такие люди, как покойный герцог Бедфордский, и такие, как теперь еще живущие господин Кок в Англии, или как господин Ластейри, Домбаль и т. д. во Франции, или Фелленберг в Швейцарии, или Таер (все имена выдающихся агрономов и хозяйственников. — С.Д.) в Германии? Вот настоящие цивилизаторы наций, опоры общества, благодетели рода человеческого».¹⁷

Усадебная пространственная утопия соединялась в этом идеале с родовым семейным дворянским мифотворчеством и реальной историей, с насущными потребностями общественного развития. Это движение дворянства становилось основой мощного культурного подъема начала XIX в., послужившего истоком культурного взрыва классической эпохи «золотого века» русской культуры. Идея созидания-обретения национальной классики, связанной непременно с обращением к земле, творческому труду, к взращиванию своего сада, была актуальна и осознавалась наиболее образованной, творчески активной и деятельной частью русского общества. Русская литература отвечала этому насущному стремлению и шла к собственному воплощению этой идеи в продолжение второй половины XVIII и всего XIX в.

Образы «усадебного мифа»

Русская аграрная утопия не строится на тотальном отчуждении деревни и города, но ценности городской и сельской цивилизаций во многом представляются ею как противоположные. Искусственному городскому миру, творимому человеческим разумом, способным заблуждаться, противопоставляется естественно-природное

начало сельской жизни, идея гармонии с природой. Интеллектуальная рациональность выступает как антитеза соответствия естественному. Так, например, читаем у П.А. Вяземского:

Пока человек естества не пытал

Горнилом, весами и мерой,

Но детски вещаньям природы внимал,

Ловил ее знаменья с верой;

Покуда природу любил он, она

Любовью ему отвечала,

О нем дружелюбной заботой полна,

Язык для него обретала.

Почуя беду над его головой,

Вран каркал ему в спасенье,

И замысла, в пору смирясь пред судьбой,

Воздерживал он дерзновенье.

Но, чувство презрев, он доверил уму; Вдался в суету изысканий... И сердце природы закрылось ему, И нет на земле прорицаний.

Приметы. 1839

Или у Тютчева, который определяет этот конфликт понятием «разлад»:

...Невозмутимый строй во всем, Созвучье полное в природе, — Лишь в нашей призрачной свободе Разлад мы с нею создаем. Откуда, как разлад возник? И отчего же в общем хоре Душа не то поет, что море, И ропщет мыслящий тростник?

1865

Как видим, настроение и круг идей русской литературы XVIII и XIX вв. весьма схожи, что отражает генетическую преемственность русской культуры в целом. Однако к началу XIX столетия с изменением общественного сознания в русскую литературу проникают не известные ей прежде лирические мотивы. И общественная мысль в своих утопических устремлениях уже не ограничивается только абрисом аграрной цивилизации. Она конкретизируется, наполняется поэтикой частного и через него открывает новые перспективы общественного.

Именно на этом этапе рождается новое ощущение Родины. Прежнее понимание Отчизны как самодержавного государства ус-

572

тупает место более интимному образу Отечества, предстающего в качестве малого родного уголка, домашнего уюта, красоты и неповторимой прелести природы, осознанию нерасторжимой связи внутреннего, духовного мира человека и его внешнего окружения. Мотив возвращения на малую родину, в семейное «гнездо» стал доминирующим в русской литературной традиции, например, у Баратынского:

Я возвращуся к вам, **поля моих отцов,**

Дубравы мирные, священный сердцу кров! Я возвращуся к вам, домашние иконы!

Родина. 1821

Мотив возвращения сопровождается у Баратынского потребностью ощутить общность с предшествующими поколениями, обрести внутреннюю целостность, утраченную в отрыве от них.

Призрачному успеху в городе противопоставляется настоящее, подлинное счастье:

...Не призрак счастья, но счастье нужно мне. Усталый труженик, спешу к родной стране Заснуть желанным сном под кровлею родимой. О дом отеческий! о край, всегда любимый!..

Науке размерять окопы боевые —

Я с детства полюбил сладчайшие труды.

Прилежный, мирный плуг, взрывающий бразды,

Почтеннее меча; полезный в скромной доле,

Хочу возделывать **отеческое поле.**

О, ратай, ветхих дней достигший над сохой,

В заботах сладостных наставник будет мой;

Мне дряхлого отца сыны трудолюбивы

Помогут утучнять **наследственные нивы...**

Через чувство Родины, ее пейзажные фрагменты, складывающиеся в целостную картину, приходило и осознание социальной связи сословий. И то место, которое в русском пейзаже занимает крестьянская тема, свидетельствует о полном соответствии этого жанра европейской традиции. Само понятие «пейзаж» (производное от *peasant* «крестьянин») подразумевает описание сценок крестьянской жизни. Эволюция европейского пейзажного жанра совершалась в двух направлениях: описании природы как таковой с естественным восприятием человека как ее органической части, и в соответствии с требованиями массовой культуры, ждущей сентиментальных «барокканских пасторалей» с излюбленным мотивом пастушков и пастушек, который

мог тиражироваться в бесчисленном количестве вариантов. В русской литературе рубежа XVIII-573

XIX вв. мы фактически находим истоки жанра русского пейзажа, осваивающего природу новым литературным языком.

И неизменным его компонентом является крестьянская тема, иногда явно, а чаще всего скрыто присутствующая в пейзажных зарисовках. Например, в «Возвращении весны» Г.Р. Державина: ...Зелень всюду и цветки Стелют по земле коврами; Рыбы мечутся из вод; Журавли, вьясь кругами Сквозь небесный синий свод, Как валторны возглашают; Соловей гремит в кустах, Звери прыгают, брыкают, Глас их вторится в лесах. Горстью пахарь дождь на нивы Сеет вокруг себя златой, Белы паруса игривы Вздудились на море горой...

Возвращение весны. 1797

Или у Н.М. Языкова:

...Я озираю сей неба свод, Великолепный и безмолвный, Сии круги и ленты вод, Сии ликующие нивы, Где серп мелькал трудолюбивый По золотистым полосам; Скирды желтелись, там и там Жнецы к товарищам зывали, И на дороге, вдалеке, С холмов бегущие к реке Стада пылили и блеяли.

Тришорское. 1826

Крестьянин изображается здесь как часть природы, подобно растительности, птицам, зверям, рыбам. Характерен сам мотив «возвращения весны». С приходом ее обновляется природа, оживает все вокруг, просыпается и крестьянин, пробуждается трудовая жизнь, выступающая продолжением жизни природы. Все слито во всеобщем природном цикле — полная идиллия, гармония бытия, не знающего расторжения, поэтика языческого мотива вечного обновления, умирания и пробуждения к жизни как воплощение универсальной цикличности бытия, сопряженная с христианской символикой Воскресения и Преображения. Этот синтез выступает в торжественных образах просветления (нарастающего к концу сти-

574

хотворения), органически вплетающих в себя понимание труда как радости священнодействия.

Те же мотивы в усиленной сентименталистской трактовке мы встречаем у Карамзина:

Весна с улыбкою приходит;

За нею следом мир течет.

На персях нежныя Природы

Играет, резвится Зефир.

Дождь тихий с неба к нам лиется

И все творение живит;

В полях все травы зеленеют,

И луг цветами весь покрыт.

Овечки кроткие гуляют

И щиплют травку на лугах;

В сердцах любовь к Творцу питают —

Без слов его благодарят.

Пастух играет на свирели,

Лежа беспечно на траве;

Питаясь духом благовонным,

Он хвалит красоту весны...

Весенняя песня меланхолика. 1788

Трактовка темы здесь абсолютно та же, что и в других образцах этого жанра. Образ крестьянина рисуется скорее через собственное мироощущение автора. Для сознания писателя, не знающего тяжести сельского труда, занятие пастуха представляется подобием изнеживающей идиллии. Растительная жизнь составляет существо сельского бытия, не предполагающего ни порыва творчества, ни энергии созидания. Перед нами жизнь растительного царства без цели, без исторического вызова, без какого бы то ни было целеполагания.

Со временем мировоззрение Карамзина менялось. В 1793 г. он создает стихотворение с более тревожным мироощущением, принимающим форму крестьянских чаяний:

Мать любезная, Природа! От лазоревого свода Дождь шумящий ниспошли Оросить лице земли! Все томится, увядает; Зелень в поле увядает; Сохнет травка и цветок — Нежный ландыш, василек Пылью серою покрыты, • Не питает их роса... Дети матерью забыты! Солнце жжет, палит леса.

575

Истошилася река. Агнец пищи не находит: Черен холм и черен дол. Конь в степи печально бродит; Тощ и слаб ревуший вол. Ах, такой ли ждал награды Земледелец за труды? Гибнут все его плоды!.. В горькой части без отрады Он терзается тоской; За себя, за чад страдает И блестящею слезой Хлеб иссохший орошает.

Молитва о дожде. 1793

Отношение крестьянина к природе по-прежнему видится автору как пассивно-созерцательное. Но слепая, рабская зависимость, покорность и безропотность становятся уже объектом осмысления и социальной оценки, предполагающей сочувствие крестьянской доле.

В эту пору создаются «Бедная Лиза» Карамзина (1792), «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева (1790), «Похвала сельской жизни» Державина (1798) — произведения, в которых жизнь крестьянина целиком осмысливается в зависимости от его социального положения. Причем стихотворение Г.Р. Державина является как бы предтечей пушкинской «Деревни» (1819): у обоих поэтов описание прелестей сельской жизни внезапно обрывается констатацией «рабства дикого», только у первого носителем рабства для крестьян выступает чиновник — сборщик податей, у второго — помещик-крепостник.

Сельская идиллия

Но все эти сочинения представляются скорее исключением, чем правилом в море безмятежных «сельских идиллий». Литература в это время только осваивала аграрную тему. Дворянское сознание вслед за дворянской усадьбой лишь внедрялось в деревенский мир, встраивалось в сельский космос. Со времен Жалованной грамоты дворянству (1785) едва минуло два десятилетия. Дворянская культура начинала по-настоящему вписываться в новую для нее, но оцениваемую как ее частная собственность среду. И на этом пути уже успела создать красочную мифологию.

Утопическое мышление всегда устремлено к абсолютной цельности бытия, оно тоталитарно по своей сути и восходит к синкре-

576

тизму архаической традиции. В нем чается обретение единства времени — прошлого, настоящего и будущего — через возвращение к цикличности традиционного уклада преемственности поколений. Оно устремлено к преодолению любых культурных «разрывов» и потому его идеал — еще не знающая внутренней противоречивости архаика. Утопия апеллирует к всеобщей связи человеческого и природного, поэтому природа наделяется ею духовными качествами и не только рассматривается как органическая часть внешнего мира, но и перетекает во внутренний духовный мир человека, определяя оттенки самых разнообразных его чувств и настроений. Утопическое мышление устремлено к идеалу общественных отношений, который находит в преданности семейным началам. Оно ищет цельности внутреннего и внешнего мира и обнаруживает его в аграрном труде, в синкретичности традиционного крестьянского уклада.

При этом в сознании всегда подразумевается негативный образец, каковым в русской литературе со времен Тредиаковского, Хераскова и Державина прочно остается город, прежде всего Петербург.

Зачем же в Петрополь на волюну ехать страсть, С пространства в тесноту, с свободы за затворы, Под бремя роскоши, богатств, сирен под власть И под вельможей пышны взоры?..

Знаменитая державинская «...Жизнь Званская», этот гимн деревенской усадебной жизни, стала классическим образцом для последующих литературных образцов «сельских идиллий». Его характерные черты это, прежде всего, гедонический заряд абсолютного довольства и наслаждения жизнью, полной самодостаточности и изобилия, который формирует весь образный строй произведения великого поэта:

Дыша невинностью, пью воздух, влагу рос,
Зрю на багрянец зарь, на солнце восходяще,
Ищу красивых мест между лилей и роз,
Средь сада храм жезлом чертяще.
Иль накормя моих пшеницей голубей,
Смотрю над чашей вод, как выют под небом круги;
На разноперых птиц, поющих средь сетей,
На кроющих, как снегом, луги.
Пастушьего вблизи внимаю рога зов,
Вдали тетеревей глухое токованье,
Барашков в воздухе, в кустах свист соловьев,
Рев крав, гром жолн и коней ржанье...

577

«Все суета сует! — я, воздыхая, мню;
Но бросив взор на блеск светила полудневна, —
О, коль прекрасен мир! Что ж дух мой бремени?
Творцом содержится вселенна.
Да будет на земли и в небесах Его
Единого во всем всесействующе воля!
Он видит глубину всю сердца моего,
И строится моя Им доля».

Бьет полдня час, рабы служить к столу бегут; Идет за трапезу гостей хозяйка с хором. Я озреваю стол — и вижу разных блюд Цветник, поставленный узором. Багряна ветчина, зелены щи с желтком, Румяно-желт

пирог, сыр белый, раки красны, Что смоль, янтарь-икра, и с голубым пером Там шука пестрая — прекрасны! Прекрасны потому, что взор манят мой, вкус; Но не обилием иль чуждых стран приправой: А что опрятно все и представляет Русь, Припас домашний, свежий, здоровой... Когда же мы донских и крымских кубки вин, И липца, воронка и чернопенна пива Запустим несколько в румяный лоб хмелин, — Беседа за сладкими шутлива...

Евгений. Жизнь Званская. 1807

Перед нами классическая утопия и одновременно конкретный образ жизни дворянской усадьбы. Продолжительный перечень всех благ, которые содержит сельская жизнь, призван утвердить ее превосходство над подверженным многочисленным ограничениям городским укладом. В итоге создается идеальный образ, подключившись к которому, каждый может сам продолжить предложенный автором предметный ряд его достоинств и домыслить его в подробностях, знакомых только каждому отдельному читателю. В этом смысле перед нами утопия — идеал. Но в то же время идеал становится предметно-узнаваемым, вечно-осознательным, что позволяет составить целостное, конкретное представление о жизни отдельной усадьбы. Это полностью автономный, самодостаточный социально-природный и культурно-хозяйственный космос, провозгласивший независимость и «свободное» существование как принцип бытия. В этом смысле он является альтернативой ущемлению личной свободы дворянина в городе и на службе. Описание красот природы, семейного уюта, радостей хозяйствования на земле, изобилия, наслаждения общением с друзьями, чтением книг, музицированием и т. п., абсолютная самодостаточность

578

и довольство — все это символы независимости сельского хозяина. Характерно, что этот перечень обязательных атрибутов «сельской идиллии» присутствует у всех писателей «золотого века» русской культуры от Державина и Пушкина до Тургенева и Толстого. Но литературное видение только отражало общее мировосприятие той эпохи. Утопический идеал черпал вдохновение в естественных условиях и имел совершенно реальное воплощение — дворянская усадьба превратилась в тот культурный феномен, который был призван создать рационально устроенное общество путем селекции двух социо-культурных прототипов: города и деревни. У того и другого усадьба должна была воспринять все позитивное и отбросить все негативное.

Положительное в городе — это изящество архитектуры и внутренний комфорт жилого строения, обеспечивающие удобство проживания, возможность культурного общения выбранного из многолюдной городской среды близкого по духу круга людей. Преимущества деревни — это простота внутренней организации и целостность хозяйственно-бытового и семейного уклада, близость к природе и непосредственность человеческих отношений, лишенных казенного формализма и двусмысленности, та свобода, которая впервые в русской истории оказалась связана с собственностью и хозяйством.

К негативным чертам города следует отнести его оторванность от земли-Родины, так называемый космополитизм, завязанность на служебный функционал и неизбежное при этом подавление личности и, в целом, те черты «большого» мира, где рушатся естественные социальные связи, общество атомизируется, люди обречены на одиночество, и где порок имеет столько социальных пристанищ. Отрицательными сторонами сельской жизни, прежде всего, назывались его замкнутость, скука, отсутствие изящных развлечений и неподвижность.

Дворянская усадьба. Традиция и модернизация

Усадебная мифологема воссоздала то образное единство, которого не доставало реальной жизни. Пушкинская «барышня-крестьянка» и венециановская «девушка в сарафане», «крестьянствующие дворяне» из «Российского Жилблага...» В.Т. Нарезного и другие «костюмированные» персонажи русской литературы и искусства того времени наглядно демонстрировали идею сословного единения, которой предстояло стать основой российского модернизационного процесса.

579

В новом искусстве читатель находил уже не только воспевание прелестей сельской жизни времен «Кадма и Гармонии» Хераскова и простое осуждение города. Усадебная мифологема отражала конкретную цивилизационную перспективу, в которой дворянству отводилась особая роль. В отличие от крестьянской утопии, мир, создаваемый образом идеальной усадьбы, был не просто результатом приспособления к природе, а фактором ее активного преобразования.

Помещичья усадьба, исторически выступавшая в качестве проводника социальных связей и посредника между городом и деревней, в период обретения культурного статуса должна была стать промежуточным звеном между миром традиции и движения, между миром локальным, «малым» и «большим», между городом и деревней. Одновременно она брала на себя функцию

защитного «колпака», барьера, ограждающего «малый» мир от разрушительного воздействия внешней среды, и, в то же время, фактором, втягивающим самодостаточный сельский мир в хозяйственное и культурное развитие. Только в таком виде утопическая мифологема русской усадьбы могла соответствовать претензиям дворянства на доминирующее положение в российском обществе. Преобладание в жизни дворянской усадьбы той или другой тенденции определяло множество факторов: от внешних условий экономического и социально-культурного окружения до внутренних склонностей хозяев. Усадьба могла постепенно превратиться в оплот передовых рыночных отношений, а могла стать и хранилищем патриархальных устоев сельского общества. Чаще всего в ней присутствовало и то и другое.

Наличие путей сообщений, близость городского или других рынков сбыта могли стать источником товарного развития усадебного хозяйства, но в то же время служить фактором роста крепостнической эксплуатации, например, вследствие увеличения денежного оброка. И, наоборот, удаленность от очагов культуры и экономики, расположенность усадьбы в провинциальной глуши могла стать решающим фактором натурализации помещичьего хозяйства и, одновременно, ослабления крепостного гнета и формирования патриархального социума по образу «большой семьи» с отцом-хозяином поместья во главе. Однако никакая типология здесь невозможна: комбинации многочисленных факторов могли быть самыми разнообразными, и близлежащие помещичьи хозяйства, примерно одинаковые по размерам и условиям хозяйствования, могли демонстрировать самые разные стратегии существования.

И, тем не менее, две отмеченные выше основные функции усадьбы: охранение традиции и обеспечение развития — представляются

580

весьма значимыми для осмысления ее положения в условиях аграрного общества. «Верность... традиции включала в себя патриархальное отношение к крестьянам. У этой патриархальности была собственная идеология: «патриархальность» понималась как нравственная ответственность помещика за судьбу его крестьян, как право по-отцовски управлять ими, а вместе с тем как обязанность по-отцовски их опекать, помогать им в нужде, справедливо решать их споры и т. д.». Помещики, верные традиции, «смотрели на своих крестьян не как на собственность, но скорее как на подопечных, считали их и себя членами одной, почти что семейной общины. Это, конечно, была всего лишь „идеология“, но верили в нее искренне и обоюдно, что во многих случаях позволяло смягчать конфликты между усадьбой и крепостной деревней».¹⁸ Рассмотрим несколько примеров.

Тульское имение Богучарово в середине XVIII в. принадлежало одной из ветвей рода Хомяковых. Согласно семейному преданию (о нем сообщает Ю.Ф. Самарин), накануне смерти владелец имения, не имевший детей, завещал своим крестьянам самим выбрать своего будущего помещика из многочисленных представителей фамилии Хомяковых. Послушавшись своего барина, крестьяне отправили ходоков, которые лично познакомились с каждым из возможных претендентов на Богучарово и выбрали небогатого, но понравившегося им своей добротой и приветливостью гвардии сержанта Федора Степановича Хомякова. «Тот не обманул их ожиданий, был справедливым и рачительным барином, оставив по себе добрую память.

Правнук Федора Степановича А.С. Хомяков стремился подражать прадеду. История Федора Хомякова укрепляла в нем доверие к коллективным решениям „мира“, а также убеждение в том, что земля не есть всего лишь частная и „абсолютная“ собственность помещиков. Крестьяне, если верить Самарину, плакали на его могиле и говорили, что второго такого барина им не найти. Но это лишь одна сторона медали; обратной стороной старорусской патриархальности была у Хомякова старорусская строгость к крестьянам, сочетавшаяся с вполне современным умением рассчитывать доходы и прибыли»,¹⁹ что обеспечивало процветание имения.

Аналогичная легенда бытовала в семействе Чичериных и связана она была также с первым владельцем их родового имения Караул в Тамбовской губернии. Николай Чичерин купил Караул в 1837 г. Сразу же по прибытии в поместье он устроил крестьянам пир в знак уважения к миру и пообещал управлять поместьем рачительно, не обременяя крестьян излишними тяготами. Николай Чичерин умело вел хозяйство и ничем не вызывал недовольства

581

своих крестьян. Отеческое отношение к своим крепостным отличало всех последующих владельцев поместья, свято чтивших семейное предание, которое могло сложиться и сохраняться только при условии долгосрочного сохранения «семейных» отношений между владельцами имения и крестьянами.

Тем не менее, правление Чичериных Караулом не было простым потаканием крестьянам и слепым следованием традиции. Развернув в поместье процветающее хозяйство на европейский лад, новые помещики весьма активно вмешивались в крестьянские дела. Известно, что они даже переселили крестьян на новое место. И хотя это место было более удобным для крестьян, «близ пашни и лугов»²⁰, думается, что изначально подобное решение, разрушающее весь прежний уклад жителей, не могло вызвать у них положительного отклика. Однако, надо полагать, конфликт был успешно преодолен, и со временем крестьяне оценили преимущества своего нового места проживания. Экономическое процветание усадьбы на протяжении всего XIX в. — исключительный феномен, который не мог бы состояться без интенсификации производства и последовательного увеличения его доходности. Следовательно, он немыслим без внедрения передовых приемов агротехники и агрокультуры при соответствующем увеличении изъятия прибавочного продукта крестьян. Тем не менее, и при этом условии уровень материального благосостояния караульских крестьян был достаточно высок.

Локальный модернизационный процесс протекал в Карауле безболезненно, поступательным эволюционным путем при сохранении добросердечных отношений между помещиком и крестьянами. Так что и спустя 50 лет, в 1887 г., Б.Н. Чичерин, отмечая 50-летие владения Караулом, организовал угощение для крестьян и сидел с ними за одним столом. Выступив перед народом, он сказал: «Теперь я стар и удручен горем. Детей у меня не осталось. Вероятно, недолго и мне придется с вами прожить. Но кто бы ни были мои наследники, я желаю одного: чтобы они жили с вами в мире и любви, как жил мой отец, как жил мой брат, как жил и я. И если через 50 лет, Бог даст, хозяином в Карауле будет кто-либо из нашего рода, я заказываю тем из молодых, которые здесь присутствуют и которые будут тогда живы, чтобы они пришли к нему и сказали, что в 1837 г. отец мой купил Караул и устроил угощение крестьянам, что в 1887 г. я устроил такое угощение в память истекшего 50-летия, в память отца и матери и в ознаменование постоянных дружеских отношений между караульскими помещиками и караульскими крестьянами... Теперь я выпью с вами чарку водки за процветание Караула и сохранение добрых, сердечных семейных

582 отношений между караульскими помещиками и караульскими крестьянами из рода в род».²¹

Бытование в семейной традиции предания — явление особого порядка. Миф оказывался созидательным началом и прочно утвердился в реальной социальной практике.

Первичность мифа по отношению к реальной практической деятельности особенно видна на примере устройства Е.А. Баратынским своего имения Мураново. Примечательно, что приведенные нами выше стихотворные строки Баратынского, воспевающие мечту о прелестях уединенной жизни на природе и занятии сельским хозяйством, были написаны поэтом в 1821 г. В то время от долгожданного поселения в деревне поэта отделяли полтора десятка лет. В 1836 г. он, будучи женат на дочери генерал-майора Л.Н. Энгельгардта, вместе с супругой унаследовал имение Энгельгардтов Мураново. Главный дом усадьбы воспроизводил модный тогда коттеджный стиль, совмещающий внешнюю скромность и изящество с внутренним комфортом, не терпящим излишеств. В целом, устройство Мураново основывалось на рационалистических тенденциях, сочетавшихся с романтическим эстетизмом, выражая тождественность семейно-бытового и хозяйственного начала, природного и искусственного. Рационально устроенный регулярный парк, в разбивке которого принимал участие лично Е.А. Баратынский, был одновременно произведением искусства. Открытость усадебной зоны определяла постепенность перехода от парка к сельскохозяйственным угодьям. «Стоит мне выйти из дому, — писал поэт, — как я вижу пахарей за их работой: весь наш маленький участок земли можно окинуть одним взглядом».²² Эта обозримость пространства обеспечивала простоту контроля над хозяйственными работами и позволяла сделать отношения между помещиком и крестьянами более непосредственными.

Баратынский, который фактически находился на положении управляющего имением, лично следил за хозяйством. Однако его предпринимательская деятельность была сконцентрирована на лесном хозяйстве. Продажа леса давала значительную часть дохода от имения. Для этих целей была построена лесопилка, на которой трудились наемные рабочие. Параллельно с вырубкой леса проводились систематические работы по лесонасаждению. Эта деятельность доставляла поэту особое удовольствие, позволяла ему ощутить глубокую связь с природой. Сама усадьба Мураново должна была воплотить эту романтическую идею универсальной цельности и гармонии мироздания.

Совершенно иной масштаб имела хозяйственная деятельность графа А.А. Аракчеева, развернувшаяся в его имении Грузино в Нов-

583 городской губернии. Усадьба, приобретенная в конце 90-х годов XVIII в., стала во время отставки Аракчеева, длившейся с 1799 по 1803 гг., объектом модернизации. Все эти годы он практически без-

выездно провел в своем поместье, целиком погруженный в хозяйственную деятельность.

Ограничившись первоначально строительством в Грузино небольшого деревянного дома для себя и нескольких флигелей для прислуги, Аракчеев сразу же приступает к реформаторской хозяйственной практике. Созданная им вотчинная канцелярия немедленно взялась за составление списков имущества крепостных крестьян и самого владельца поместья. В особые журналы вносились подробные сведения о размерах хозяйства отдельных крестьян, величине их доходности, а также лежащих на них повинностях. Непосредственно участвуя в управлении хозяйством, Аракчеев в кратчайший срок сумел превратить его в образцовое высокодоходное имение. Близость такого потребительского центра, как Петербург, и развитость путей сообщения позволили ему создать предпринимательское хозяйство, ориентированное на рынок.

Естественно, что для решения этой задачи Аракчееву пришлось активно вмешиваться в традиционный уклад хозяйственной жизни крестьян Грузино, вплоть до изменения отраслевой структуры производства: господствующее здесь зерновое хозяйство было сокращено, и приоритет отдан наиболее доходной в пригородном районе отрасли — животноводству. Другим источником прибыли стала торговля лесом, а также заключаемые Аракчеевым договоры с государством о выполнении казенных подрядов на строительство зданий, дорог, мостов и т. п. «Так, например, после постройки его крестьянами 25 верст шоссе, которое было оценено в 86 589 руб., он обратился в Комитет министров с просьбой получить из казны данную сумму, которую он внес в 1817 г. в государственную комиссию погашения долгов с тем условием, что проценты от нее должны поступать в счет оплаты государственных податей с грузинских крестьян. Данный поступок он объяснял тем, что „не мыслит о своем обогащении, но более всего заботится о благосостоянии крестьян, вверенных Богом и правительством его попечению“».²³

Улучшение материального положения крестьян стало главной заботой хозяина. Крестьяне были переведены преимущественно на денежный оброк. К барщинным работам привлекались лишь недоимщики и должники по предоставленным ссудам в качестве отработок в счет погашения долгов. В имении применялся преимущественно труд крестьян, приходивших на заработки из Витебской губернии. В 1820 г. в имении был учрежден Заемный банк, для основания которого Аракчеев безвозмездно выделил 10 тысяч

584

рублей. Были предусмотрены ссуды на покупку лошади (160 руб.), коровы (40 руб.), на постройку дома (150 руб.) С целью обеспечения нужд вотчины были построены несколько мельниц, кирпичных заводов, лесопилен. Значительная часть доходов от усадьбного хозяйства поступала в качестве погашения недоимок и пополнения капиталов Заемного банка.

Жизнь крестьян была подвергнута при этом самой детальной регламентации многочисленными правилами и инструкциями. Например, лично Аракчеевым были разработаны «Правила о свадьбах», согласно которым женихи и невесты из зажиточных семей должны были искать себе пару только из малообеспеченных семей. «Краткие правила для матерей-крестьянок...» излагали доступными средствами основные гигиенические приемы ухода за новорожденными и т. п. Подобное внимание к семейным проблемам крестьян Грузино вытекало из специфического понимания Аракчеевым целей и задач брачных отношений. Основной целью семьи он полагал рождение и воспитание физически и нравственно здорового потомства. Многочисленные инструкции, регламентировавшие различные стороны жизни крестьянского населения, хотя и отдавали солдатчиной, по сути своей были весьма дельны и разработаны ради блага крестьян. Этой же цели служила вся организация жизни и быта крестьян. К 1826 г. в имении Аракчеева насчитывалось 32 деревни. Со временем, очевидно, это число продолжало расти. В самом Грузино рядом с центральной усадьбой была построена больница для бесплатного лечения крестьян. В то же время упоминаний о школе для крестьян мы не встречаем: просвещение в крестьянской среде, по-видимому, граф считал излишней роскошью.

Строительство было настоящей страстью Аракчеева. Традиционные места расселения крестьян со временем были им полностью пересмотрены в соответствии с представлениями об удобстве и хозяйственной выгоде населения. Переселение крестьян сопровождалось строительством деревень по особым проектам с соблюдением регулярной планировки, рациональных норм расстояний между избами, правил строительства, гигиенических требований для жилых помещений и т. п. Дома обшивались тесом с обязательной покраской. В самом Грузино дома строились из кирпича. Рядом с избами были разбиты садики и газоны.

Повсеместно проходило осушение болот, строительство дорог и мостов. Жизнь крестьян приобретала цивилизованный и упорядоченный характер, которого граф добивался самыми жестокими средствами: «строг был немилосердно». Можно представить себе, сколь тяжелым был

вым условиям быта, учитывая деспотический характер Аракчеева и его почти маниакальную любовь к порядку. Однако в воспоминаниях крестьян его имения, особенно по прошествии определенного времени, при всей неоднозначности оценок неизменно отдается дань полезности вводимых им новшеств: «многому доброму научил».

Военные поселения: от дворянской инициативы к бюрократическому прожектёрству
Без понимания выдающихся успехов, достигнутых Аракчеевым на поприще модернизации Грузинского имения, вряд ли можно понять кажущийся сегодня нелепым, если не безумным, общегосударственный эксперимент с военными поселениями. Эту идею, судя по всему, Александр I вынашивал долгое время, прежде чем отдельные успехи локальных модернизаций заставили его обратиться к модели «военных поселений». Думается, что поиск средств удешевления содержания армии был важным, но не единственным мотивом осуществления этого замысла. Определяющее значение он приобрел уже после Отечественной войны 1812 г., когда численность армии достигла колоссальных размеров и на содержание ее требовались огромные средства. Идея поселений такого типа возникла задолго до начала войны и была связана в то же время с поиском средств модернизации государственной деревни, т. е. с той задачей, которую пришлось уже по-новому разрешать министерству графа П.Д. Киселева два десятилетия спустя, в период царствования Николая I.

Начало эксперимента с военными поселениями было положено сразу же после ознакомления Александра I с опытом Грузинского имения Аракчеева, посетив которое летом 1810г., император был настолько поражен увиденным, что, по мнению некоторых историков, чрезвычайно воодушевился и немедленно приступил к осуществлению своей давней идеи. Уже несколько месяцев спустя в том же 1810 г. в Могилевской губернии было основано первое поселение батальона Елецкого пехотного полка. В его устройстве использовались многие принципы организации и функционирования аракчеевского имения. Судя по всему, первый опыт оказался успешным, что и предопределило его распространение на всю армию.

Уже к этому времени система рекрутских наборов представлялась обществу отжившей, она вызывала широкое недовольство как крестьян, так и помещиков, которые лишались рабочих рук. Все более обременительным становилось и содержание огромной ар-
586

мии. После же Отечественной войны, когда численность русской армии достигла 1 млн. человек (при численности населения в 45 млн. человек — на одного военного приходилось 45 душ обоего пола!), острота проблемы обеспечения армии требовала решительных мер. Очевидно, что этот вопрос не мог быть решен в России того времени перенятием европейской системы всеобщей воинской повинности. Правительство было вынуждено искать какие-то иные способы реформирования армии. Одним из них стало введение военных поселений, ставшее, по сути дела, попыткой адаптировать традиционное аграрное общество к новым условиям, в частности, к требованиям комплектования и содержания армии. Они казались тем «выходом, который бы, не затрагивая социально-политическую основу государства, способствовал удешевлению содержания и более мобильному комплектованию армии» при господствующем взгляде на людей как государственную собственность.

Было отклонено предложение Ермолова о свободе военных поселян «сливаться с населением страны» и под давлением Аракчеева принято решение о создании замкнутой военно-земледельческой единицы в виде округа поселения отдельного пехотного или кавалерийского полка. «В случае успешной реализации новая система должна была значительно сократить государственные расходы на содержание армии, ликвидировать рекрутские наборы в мирное время и тем самым облегчить экономическое положение в стране. Создание зажиточного военно-земледельческого сословия расширило бы социальную базу самодержавия. К тому же, казалось, это обеспечивало надежное прикрытие границ и сокращало передислокацию войск в случае военных действий».²⁴

В итоге округа военных поселений охватили площадь в 32 тысячи квадратных верст и вовлекли в сферу своей деятельности 573 тысячи душ обоего пола (без учета состава действующих батальонов и эскадронов). В этих образованиях чисто военные функции сочетались с хозяйственными, прежде всего сельскохозяйственными. Вскоре они превратились в своеобразную экспериментальную зону модернизации аграрной экономики. Был учрежден Экономический комитет военных поселений, принявший на себя руководство строительными и мелиоративными работами, транспортом и промышленностью. Привлекались ресурсы других министерств и ведомств, обязанных содействовать новому делу поставками материалов и рабочей силы. В деятельность военных поселений были внедрены элементы планирования. Некоторые исследователи в этой связи даже усматривали в военных поселениях огромные сельскохозяйственные коммуны²⁵, «коллективные единицы», сравниваемые ими

с фаланстерами Фурье.

587

«В феврале 1821 г. все войска, подчиненные Аракчееву, были сведены в отдельный Корпус военных поселений, включавший кроме собственно войск, имевших округа поселения, также подразделения, использовавшиеся на строительных и мелиоративных работах и считавшиеся в командировке по армии. В марте того же года был создан ряд руководящих органов (штаб корпуса, Совет Главного над военными поселениями начальника), потребовавшихся в виду сложности и новизны дела и необходимости коллегиальных советов по таким вопросам, как рассмотрение новых проектов, покупка крупных имений, составление годовых планов и смет. Решения Совета обретали силу только после визирования их Аракчеевым и утверждения императором».²⁶

Военные поселения одновременно выполняли еще и другую функцию, игнорируемую исследователями. В связи с особой остротой крестьянского вопроса (разделяемого, как правило, на две части: крепостное право и модернизация крестьянского хозяйства), военные поселения представляли собой первый опыт непосредственного государственного управления аграрным крестьянским производством и его модернизации при господстве традиционных отношений собственности и способов хозяйства. Вполне закономерно, что в итоге этот опыт стал своего рода первой «коллективизацией» деревни. Естественно, что он не мог даже частично воспроизвести достоинств аракчеевского имения, ибо обладал несравненно большими масштабами и включал совершенно иные виды мотивации. Никакой даже самой тщательной регламентации и самой жесткой дисциплине было не под силу сделать труд военных поселян экономически выгодным. Тем более что у самого войскового начальства отсутствовала какая-либо заинтересованность в этом. Сложно было требовать ее и от низовых органов управления: полковых и ротных комитетов.

Руководствуясь господствовавшими в то время представлениями о государстве (теория «полицейского государства»), возводившими сословный принцип в абсолютизм, император и Аракчеев были искренне убеждены в том, что каждый человек в государстве должен заниматься исключительно своим делом: крестьянин — выращивать хлеб, чиновник — управлять, купец — торговать. Жизнь, замкнутая натуральным хозяйством, казалась естественным состоянием крестьянского сословия, и всякие отклонения от нее воспринимались как неестественное, уродливое явление. Поэтому в районах военных поселений была запрещена всякая торговая и промысловая деятельность, препятствующая занятию сельским хозяйством, крестьяне были фактически прикреплены к земле, а их жизнь подвержена всесторонней регламентации.

588

Уклад хозяйственной жизни крестьян в районах с более или менее развитыми товарно-денежными отношениями и близостью к рынкам, например в Новгородской губернии, был полностью разрушен. Жизнь крестьян ограничивалась рамками военных поселений, где царствовали сумасбродные начальники. На излишки своей продукции крестьяне должны были содержать солдат. Неизбежная в этих условиях натурализация хозяйственной жизни военных поселян, даже при внедрении впоследствии некоего прототипа будущего «госзаказа», должна была привести к их полной хозяйственной несостоятельности.

Не оправдала себя и первоначальная идейная установка организации военных поселений. В силу привычки рассматривать русскую бюрократию, в том числе и военную, как свою собственную император и окружавшие его чиновники переоценили меру ее здравого смысла. По мнению Александра, она должна была заменить военным поселянам умного и рачительного хозяина, но в итоге патронимическая модель «крестьяне (дети) — помещик (отец)», отражающая эмоциональную непосредственность патриархального мира, вылилась в сложную иерархию взаимного подчинения и переподчинения, нелепую субординацию, насаждающую формализм и равнодушие. Разрушалась та единственная, невидимая нить, которая стягивала крестьянский социальный локус в интимное целое. Явно недооценена была и собственническая природа крестьянина-хозяйственника. Плановый механизм, формальный характер оплаты труда, отсутствие представлений о последующей судьбе произведенной военным-поселянином продукции и, наконец, элементарное отсутствие собственного жилища, взамен которого предоставлялся четырехквартирный дом, должно было погасить последние искры хозяйственного энтузиазма у жителей новых образований.

Активные строительные и мелиоративные работы, внедрение различных культур в районах военных поселений, проводимые ведомством Аракчеева, не вызывали энтузиазма у крестьян и воспринимались как продолжение все того же насилия. Попытка облагодетельствовать землепашцев путем насаждения казарменных методов хозяйствования и организации быта вызывала только ненависть и отчаянное сопротивление населения, выливавшееся в массовые бунты.

При всем том Аракчеев все же сумел сделать военные поселения рентабельными. «К концу царствования Александра I на их счетах находилось порядка 26 млн. рублей, которые были накоплены режимом экономии и перенапряжения сил военных поселян и солдат подразделений, находящихся в округах на работах».²⁷ Так

589

что первый военно-мобилизационный опыт хозяйственной деятельности мог показаться даже вполне состоявшимся. Только здравый смысл, обеспечивший понимание тупиковости самого типа такого развития привел в итоге к замораживанию эксперимента и постепенному отказу от него в дальнейшем.

Думается, что несмотря на неудачу самой идеи военных поселений подобный опыт был необходим для дальнейших поисков оптимального пути развития. Традиционное общество нуждалось в адаптации к новым условиям. От первого опыта организации коллективного производства в земледелии оно было вынуждено отказаться. Однако примечательно, что именно в этом направлении продолжатся поиски верного решения. Впоследствии искусы «коллективизации» будут неоднократно вставать перед новыми поколениями. Эта альтернатива аграрного развития, как тень, сопровождает модернизационный процесс, угрожая в любой момент превратиться из призрака в политическую реальность. В силу того, что опыт этот был достаточно ограниченным и слишком искусственным (учитывая поддержку императора и мобилизацию сил армии), он не был расценен обществом как политическое предупреждение.

Всякая попытка вывести в России модернизационные усилия за пределы локального усадебного пространства изначально были обречены на неудачу. Но и в этих рамках любые новации находились в полной зависимости от экономической силы хозяйственного комплекса усадьбы. В условиях феодально-крепостнического окружения, при слабом развитии товарно-денежных отношений и фактическом отсутствии рыночной инфраструктуры, при хозяйственной беспомощности городского хозяйства и бедности крестьянского населения — всякий успех локальных преобразований имел естественные пределы, наталкивался на многочисленные препятствия во внешней социально-экономической и культурной среде.

Идея дворянской усадьбы как проводника новых социальных отношений, ее реальные основания и утопические составляющие особенно наглядно видны при ознакомлении с реформаторским опытом Н.П. Огарева, известного поэта, друга и соратника А.И. Герцена. Оказавшись после смерти отца наследником нескольких имений и более четырех тысяч душ крепостных, Огарев немедленно выписывает крестьянам одного из своих наиболее крупных имений вольную при условии выкупа земельных наделов за достаточно невысокую плату. Однако чаемого благоденствия в свободной деревне не наступило. Уже в ближайшее время среди крестьян начинается активный процесс имущественного расслоения. В итоге большинство крестьян оказалось в кабальной зависимости от немногих зажиточных односельчан. Нищета большинства на одном полюсе

590

контрастировала с достатком и благополучием меньшинства на другом. Локальная модель достаточно четко высветила перспективы всего общества в случае ее распространение в масштабах страны.

Бесперспективность примитивно-либерального способа модернизации вынудила Огарева искать иные пути. Одним из них оставалась традиционная дворянская усадебная модель, подразумевающая контроль усадебной администрации и принятия на себя хозяйством усадьбы роли экономического контрагента, арбитра, культуртрегера и т. п.

Мечта Огарева —

Устроить в стороне родной Хоть этот милый угол мой Так, чтоб в нем мог себя поздравить С свободой прочной селянин, Деревни вольной гражданин²⁸ —

обернулась новым грандиозным экспериментом по переустройству крестьянского быта в его пензенском поместье Старое Акшено. В своих письмах Огарев объяснял, что его переезд в деревню продиктован не стремлением к расслабленному любованию природными красотами или тягой к немудреным сельским развлечениям, а желанием найти в целесообразно организованном, простом и здоровом бытовом укладе контакт с крестьянской средой. Хотя факт негативной оценки городской жизни присутствовал и здесь. «Я рад, что уехал из города, — писал он в одном из своих писем из деревни. — Мне надоело и тревожное движение на улицах, и внутренняя тревога мысли. Не думай, чтобы я сентиментально желал уединения, как это делалось в блаженной памяти риторические времена Усадов, бедных Лиз и Тидгевой „Урании“. Мне самому было бы смешно видеть себя, уединенно расположенного на берегу журчащего ручья, плетущего венки из незабудок, вспоминая блаженные дни, тоскуя о тщете мирской. <...> Нет, друг мой, эти времена давно утратились. Фразистая грусть о

чем-то, натянутая слезливость, искание высоких чувств — вся эта болезненная неясность головы остается в памяти, как пошлая сказка...»²⁹

По цензурным соображениям Огарев воздерживается от более определенного изложения своих замыслов. Однако мы обнаруживаем их в стихотворных строках поэта:

Решил, что пора пришла, Чтоб дело делать в этом мире: Начать воспитывать крестьян, В их нравах сделать улучшения, Зерно ума и просвещения

591

Посеять в глушь далеких стран. Решил — и в путь пустился дальний, В свою деревню — край печальный.³⁰

Основной целью преобразований Огарев считал рост личной заинтересованности крестьян в результатах своего труда. Для этого в имении вводятся обязательная оплата основных сельскохозяйственных работ. Были запущены суконная и бумажная фабрики, винокуренный завод, открывающие возможности дополнительных заработков для крестьян, построена фруктовая оранжерея и многие хозяйственные здания. Сооружались новые фабричные корпуса. В лаборатории Огарева проводились работы по созданию искусственного слабоалкогольного вина для народного потребления. Для выполнения земледельческих работ была закуплена передовая сельскохозяйственная техника. Наряду с преобразованием системы крестьянского управления и развитием усадебной промышленности Огарев занялся просвещением своих подопечных. Крестьяне, привлекавшиеся к полевым и фабричным работам, здесь же знакомились с новейшей техникой и получали навыки ее обслуживания. Огарев ввел обучение крестьян разным ремеслам и основам грамотности. В усадьбе были построены больница и школа. Крестьянские дети могли получить бесплатное начальное образование.

В течение пяти лет Огарев безвыездно, за исключением ежегодных месячных отпусков, жил в своем имении. Однако размах реформаторской деятельности хозяина оказался явно несоизмерим с его финансовыми возможностями. Огромные затраты не получили ожидаемого возмещения. Отсутствие хозяйственной жилки и навыка управления сделали свое дело. Возникшая вскоре угроза полного разорения вызвала апатию и разочарование. Сам Огарев, конечно же, винил во всем крестьян и «систему»: «Дворня и прежнее барское управление достаточно деморализовало народ, и трудно его натолкнуть на деятельность».³¹

Неудача первой и второй попытки социальных преобразований в отдельно взятых поместьях, судя по всему, окончательно обратила Огарева к идеям социализма, опровергнуть которые мог разве что эксперимент в общегосударственном масштабе.

Кризис мифологии «дворянской усадьбы»

Разочарование в возможности превратить дворянскую усадьбу в цитадель социального прогресса стало в обществе конца 40-х годов XIX столетия господствующим настроением. Скептически вое-

592 принималась сама идея изменения основ быта дворян-помещиков как господствующего сословия, в течение многих десятилетий безбедно существовавшего за счет крестьянского труда и волей или неволей приспособившего свои запросы к скромным возможностям принадлежавшего им крепостнического хозяйства. В этой среде деловая жилка и хозяйственная предприимчивость все же были скорее исключением, нежели правилом. Господствующим типом помещика оставался Обломов в разнообразных его вариациях: Со-бакевича, Плюшкина, Манилова, Ноздрева и т. д. Пожалуй, ни у одного из русских писателей этот тип не нашел такого досконального исследования, как у И.А. Гончарова при описании им владельцев Обломовки: «Старик Обломов, как принял имение от отца, так передал его и сыну. Он хотя и жил весь век в деревне, но не мудрил, не ломал себе головы над разными затеями, как это делают нынешние: как бы там открыть какие-нибудь новые источники производительности земель или распространять и усиливать старые и т. п. Как и чем засеивались поля при дедушке, какие были пути сбыта полевых продуктов тогда, такие остались и при нем.

Впрочем, старик бывал очень доволен, если хороший урожай или возвышенная цена даст дохода больше прошлогоднего: он называл это благословением Божиим...»³²

В марте 1849 г. вышел в свет «Сон Обломова» — «эпизод из неоконченного романа» в составе изданного «Современником» «Литературного сборника с иллюстрациями». Ошеломляющий успех, который имел фрагмент Гончарова, предвещал будущий успех его романа в целом.

Достоверность типажа провинциального помещика и его «генетическая» история, досконально исследованная художественными средствами и совмещающая метод натуральной школы с тонким психологизмом и лиричностью, сделали имя Обломова нарицательным. Но особо потряс современников сам жанр «Сна Обломова» — утопия, превращающаяся в свою противоположность — антиутопию.

«Благословенный уголок земли», в который занес читателя «Сон Обломова», представлялся «чудным краем», где нет ни моря, ни гор, и ничего, что устрашает или возвышает человека одним своим стихийным размахом. Здесь нет тех чудес дикой природы, которые «живо напоминают нам бранный состав наш и держат в страхе и тоске за жизнь», заставляют плакать или восхищаться. Ничто здесь не трогает человека. Земля — сплошная равнина. Воздух неподвижен и кажется, что небо «ближе жмет к земле, но не с тем, чтоб метать сильнее стрелы, а разве только, чтоб обнять ее покрепче, с любовью. Оно распростерлось так невысоко над головой, как роди-

593

тельская надежная кровля, чтоб уберечь, кажется, избранный уголок от всяких невзгод. <...> Измученное волнениями или вовсе незнакомое с ними сердце так и просится спрятаться в этот забытый всеми уголок и жить никому не ведомым счастьем. Все сулит там покойную, долговременную жизнь до желтизны волос и незаметную, сну подобную смерть. Правильно и невозмутимо совершается там годовой круг. По указанию календаря наступит в марте весна, побегут грязные ручьи с холмов, оттаит земля и задымится теплым паром; скинет крестьянин полушубок, выйдет в одной рубашке на воздух и, прикрыв глаза рукой, долго любуется солнцем, с удовольствием пожимая плечами; потом он потянет опрокинутую вверх дном телегу то за одну, то за другую оглоблю или осмотрит и ударит ногой праздно лежащую под навесом соху, готовясь к обычным трудам. Не возвращаются внезапные вьюги весной, не засыпают поля и не ломают снегом деревья.

Зима, как неприступная, холодная красавица, выдерживает свой характер вплоть до узаконенной поры тепла; не дразнит неожиданными оттепелями и не гнет в три дуги неслыханными морозами. <...>

Но лето, лето особенно упоительно в том краю. Там надо искать свежего, сухого воздуха, напоенного — не лимоном и не лавром, а просто запахом полыни, сосны и черемухи; там искать ясных дней, слегка жгучих, но не палящих лучей солнца и почти в течение трех месяцев безоблачного неба.

<...> Дождь ли пойдет — какой благотворный летний дождь! <...> Радостно приветствует дождь крестьянин: „Дождичек вымоет, солнышко высушит!“ — говорит он, подставляя с наслаждением под теплый ливень лицо, плечи и спину.

Грозы не страшны, а только благотворны там: бывают постоянно в одно и то же установленное время, не забывая почти никогда Ильина дня, как будто для того, чтоб поддержать известное предание в народе. И число и сила ударов, кажется, всякий год одни и те же, точно как будто из казны отпускалась на год на весь край известная мера электричества.

Ни страшных бурь, ни разрушений не слышать в том краю». ³³ Жизнь в этом благословенном уголке погружена в непробудный, мертвенный сон. Ничто не тревожит годами, а может быть, и веками установленный порядок вещей. «Как все тихо, все сонно в трех-четырех деревеньках, составляющих этот уголок! Они лежали недалеко друг от друга и были как будто случайно брошены гигантской рукой и рассыпались в разные стороны, да так с тех пор и остались.

594

Как одна изба попала на обрыв оврага, так и висит там с незапамятных времен, стоя одной половиной на воздухе и подпираясь тремя жердями. Три-четыре поколения прожили счастливо в ней. <...> Другая изба прилепилась к пригорку, как ласточкино гнездо; там три очутились случайно рядом, а две стоят на самом дне оврага.

Тихо и сонно все в деревне; безмолвные избы отворены настежь; не видно не души; одни мухи тучами летают и жужжат в духоте». Жизнь здесь подобна смерти, бытие — небытию. «Войдя в избу, напрасно станешь кликать громко: мертвое молчание будет ответом...» Повсюду здесь тишина, мир и покой. «Та же глубокая тишина и мир лежат и на полях; только кое-где, как муравей, гомозится на черной ниве палимый зноем пахарь, налегая на соху и обливаясь потом». ³⁴

В этой растительно-земляной жизни, обращающей человека в червя, есть невыразимая прелесть. «Тишина и невозмутимое спокойствие царствуют... в нравах людей в том краю. Ни грабежей, ни убийств, никаких страшных случайностей не бывало там; ни сильные страсти, ни отважные предприятия не волновали их...» Здесь уже нет ни божественного, ни звериного начала. Здесь отсутствует что-либо человеческое, личностное, любое развитие. Человеческая жизнь не выработала здесь не только какую-то общественность, но и вообще какие-либо социальные связи и контакты с внешним миром. «...Как уголок был почти непроезжий, то и неоткуда было почерпать новейших известий о том, что делается на белом свете. <...> Не с чем было даже сличить им своего житья-бытья: хорошо ли они живут, нет ли; можно ли было чего еще пожелать, что есть у других». ³⁵

Это царство сна, вечного блаженства, сытой и довольной жизни. Ничто не касается и не трогает

обломовцев. Реальная жизнь как бы обходит их стороной, даже ветер не колышет дремотной неподвижности, «висит без движения» в разморенном воздухе. Здесь не бывает ни страшных бурь, ни разрушений, не встречается ни болезней, ни вражеских нашествий, люди не знают ни воровства («избы отворены настежь»), ни привычных горожанам тревог. Небесный купол бережно склонился над своими чадами, укрывая их, как в колбе: звезды ласково мигают им, и солнце умильно взирает на них свысока. Даже смерть ленится посещать это спящее царство, царство инобытия (или небытия), и если кто-то умирал здесь («почил вечным сном»), то все дивились этому, не веря, что может быть некое иное состояние.³⁶

Небесное и подземное смыкаются здесь, сосуществуя в мирной идиллии — дом на «пригорке» и два «на самом дне оврага». Здесь

595

нет ни добра, ни зла. Есть свой, домашний бог и святой — помещик Илья Ильич. Бывал здесь и змей: существо, которое жители Обломовки приняли за змея-оборотня, оказалось пьяным мужиком, пропавшим неведомым образом в эту «святую землю» и уснувшим где-то на обочине дороги.

Обломовка это самостоятельный космос, мир без движения, пребывающий в вечно-сонном покое. Вся деятельность здесь сводится к приготовлению и поглощению пищи. Этот процесс достигает почти космического величия в сцене поедания пирога — ритуал, на который уходит почти неделя до изготовления нового пирога. Физиологический процесс, сводимый к «основным нуждам» пищеварения, и есть то замкнутое вращение, которое придает этой жизни-инобытию какое-то подобие движения. Символ Обломовки — *обло*, круг, замкнутый на себя, благой и самодостаточный мир со своим земным святым или богом во главе, благодетелем-помещиком Илией. Имя Илья Ильич, созвучно обрядовому «илия-илия» (фольклорное «лю-ли, лю-ли» как магическое заклинание и молитвенное обращение к святому покровителю). Это ничего, что мужики обворовывают своего святого, происходит это совершенно по-домашнему, беззлобно и даже беспорочно. В этом, быть может, и кроется секрет процветания этого рая.

Но Обломовка — это и *обломок*, частица утраченной некогда целостности, осколок некогда существовавшего земного рая. Имена Обломова и Беловодовой, быть может, оставались последними осколками-обломками былого благоденствия, последними островками недвижимого покоя в нарастающем вокруг них хаотическом движении. В отдалении от больших дорог и транспортных артерий эти обломки Эдема живут, не зная тревог и забот, несомых «большим миром».

Да, у обитателей этого мира есть свои искусители, вестники иных миров: у Беловодовой это Райский, у Обломова — Штольц. Идейная подоснова этих образов очевидна: *рай* и *штольня*, верх и низ. Но и они в итоге не смогут сокрушить векового покоя «земного рая», хотя изрядно и поколеблют стоячее болото обломовского «беловодья».

Классическое для усадебного литературного жанра *хронотоп-ное* описание, объединяющее в конкретном художественном образе временные и пространственные признаки, перерастает в «Сне Обломова» рамки отдельного социального явления, возвышаясь до уровня художественного обобщения и социологического анализа. Литературный талант и мастерство И.А. Гончарова-художника создали образ, в котором каждый читатель мог обнаружить не только отдельные черты знакомых ему аналогичных «уголков», но и

596

обобщенный образ целой страны — николаевской России. Нет никакого сомнения, что за очарованием и блеском художественного описания современники находили характеристику российского социума, и точность диагноза, поставленного этому явлению, не оставляла никаких надежд на традиционный патриархальный путь. Усадебная утопия превращалась в миф (прежде всего литературный) о русской усадьбе. Интересна его эволюция. К середине XIX в. усадьба все больше рассматривается с точки зрения выполняемых ею рекреационных функций, становясь, прежде всего, местом отдыха, восстановления сил, летних вакаций, наслаждения экспонатами усадебных «музеумов». И если у А.Е. Баратынского возвращение в усадьбу сопряжено с надеждой восстановить преемственность поколений («утучнять наследственные нивы»), то «блудные» сыновья Тургенева именно здесь начинают ощущать всю глубину своего разрыва с поколением «отцов». Это и Базаров из «Отцов и детей», и Лаврецкий из «Дворянского гнезда», и Ру-дин из одноименной повести и др. Из носителя культурных и хозяйственных новшеств усадьба превращается в хранителя и консерватора дворянской традиции. Ее модернизационный потенциал пробудится после реформы 1861 г., но в целом усадьба не оправдала надежд общества, мыслящего универсальными категориями, и самого дворянства — основного носителя усадебной мифологии, искренне рассчитывавшего на ее основе укрепиться в новой жизни. Сама помещичья утопия со временем становится объектом скептической иронии, многочисленных насмешек и пародий, подобно той, с которой мы сталкиваемся в «Свадьбе Кречинского» А.В. Сухово-Кобылина:

Кречинский: Да я обожаю деревню... Деревня летом рай. Воздух, тишина, покой! ... Войдешь в сад, в

поле, в лес — везде хозяин, все мое. И даль-то синяя, и та моя! Ведь прелесть.

Муромский: Вот так-то я сам чувствую.

К.: Встал рано, да и в поле. В поле стоит теплынь, благоуханье... Там на конный двор, в оранжереи, в огород...

М.: А на гумно?

К.: И на гумно... Все живет; везде дело, тихое мирное дело...

М. (со вздохом): Именно, тихое, мирное дело...

К.! Занялся, обошел хозяйство, аппетиту добыл — домой!... А самовар уже кипит. Смотришь, вот и старик-отец идет в комнату... тут шалунишка внучок около него вьется... Вот это я называю жизнь! Вот это жизнь, в деревне...³⁷

597

Значительная часть русского дворянства осталась чужда возвышенным устремлениям их собратьев по сословию. Жизнь в усадьбе была для одних обыденной повседневностью, ограниченной скудными доходами с имений. Для других же, не чуждых хозяйственного экспериментаторства и поисков средств увеличения доходов, основным источником интенсификации усадебного хозяйства оставалось ужесточение крепостнических отношений и усиление эксплуатации крестьянства. В реальных условиях России первой половины XIX в. использование дарового труда крепостных крестьян оказывалось намного выгоднее внедрения технических и агрикультурных новшеств.

Уже в 30-е годы XIX в., когда дворянская усадебная утопия была еще достаточно популярна, перед обществом вновь возникла необходимость поиска оригинальных комбинаций социальных связей и новых источников общественной активности, развитие которых вдохнуло бы жизнь в традиционные общественные структуры, открыв доступ модернизационным новациям. Решающее значение сыграла в этом деле полемика между западническим и славянофильским крылом русского образованного общества, проложившая мостик от дворянского традиционализма к либеральному прогресс-сизму. В ходе этой полемики и был сформулирован круг идей, которые легли в основание крестьянской реформы 1861 г.

ГЛАВА 13

ГОСУДАРСТВО И ЗЕМСТВО

Эти бедные селенья, Эта скудная природа — Край родной долготерпенья, Край ты русского народа! Не поймет и не заметит Гордый взор иноплеменный, Что сквозит и тайно светит В наготе твоей смиренной. Удрученный ношей крестной, Всю тебя, земля родная, В рабском виде Царь небесный Исходил, благословляя.

Ф.И. Тютчев. 1855

Но помни: быть орудьем Бога Земным созданиям тяжело. Своих рабов Он судит строго, ' А на тебе, увы! как много Грехов ужасных налегло! В судах черна неправдой черной И игом рабства клеймена, Безбожной лести, лжи тлетворной И лени мертвой и позорной И всякой мерзости полна.

А.С. Хомяков. 1854

Эпоха Просвещения, связанная со становлением нового исторического мышления и расцветом этнографических исследований, открыла русскому обществу мир собственной истории.

Рациональному исследовательскому поиску российское общество было обязано открытием целого пласта русской народной культуры, произведений устного народного творчества, ставших подлинными источниками национального самопознания. Но подлинный размах исторических исследований приходится на этап усвоения романтического мировосприятия. Романтизм придал процессу развития национального самосознания ту образную яркость и эмоциональную экспрессию, которые воплотились в эпоху расцвета русской классической культуры XIX в., ставшую поистине Золотым веком национальной культуры.

599

Обретение народности

В 1780-83 гг. вышло в свет 10-томное собрание русских народных сказок. В 1800 г. было издано «Слово о полку Игореве», а в 1804 г. — сборник «Древних российских стихотворений» Кириши Данилова. Работа по исследованию и собиранию произведений народного творчества развернулась по всей России, открывая и вбирая новые и новые памятники фольклора, вовлекая творческие силы выдающихся деятелей русской культуры. Издавались многочисленные сборники русских народных песен, сказок, пословиц, поговорок, загадок и т. п. Общество впервые начало осознавать, что источником русской культуры могут быть не только европейские образцы, но и народное творчество, народная культура. Оно впервые взглянуло на русскую историю глазами своего народа, создавшего грандиозные памятники былинного эпоса. В пословицах и поговорках, приметах народного календаря были открыты многовековой хозяйственный опыт и житейская мудрость русского человека.

Многие из образцов устного народного творчества тут же, в подлинниках или пройдя художественную обработку, становились объектами широкого изучения, популяризации, вводились в образовательные программы, становились образцами для литературного творчества, музыкального и изобразительного искусства. Широкое распространение получил жанр лубочной литературы, стилизованной под народное творчество, использующей традиционные сюжеты и включающей образы знакомых эпических и сказочных героев. Ее популярности высокая литература обязана возникновением нового жанра фольклорно-исторической поэзии и прозы. «Славянские вечера» В.Т. Нарезного, «Предслава и Добрыня» К.Н. Батюшкова, произведения М. Загоскина, В.А. Жуковского, Н.М. Карамзина, Н.А. Львова, Г.Р. Державина несли на себе отпечаток влияния народной литературы.

Если прежде культура ориентировалась на образцы эстетики природы в просветительской интерпретации понятий правильности и естественности, то теперь ее горизонты расширялись, вбирая в себя ценности народного мировосприятия и культуры. Психологические мотивы углублялись за счет стремления к правдивому описанию различно мотивированных поступков и чувств героев. Менялось само представление о естественности. Классический универсализм дополнялся национальным колоритом и чувством народного характера. Героем литературы впервые становился не только царь или боярин, но и простой человек, обнаруживающий высокие духовные качества.

600

Новая эпоха открывала литературный мир древнерусской истории. Культура по новому осмысливала ценности традиции, ее духовные корни. Исторические сюжеты в художественном творчестве наполнялись не ведомым прежней литературе духом времени и места. Полотна сужались, но сгущалось их содержание, углублялось понимание исторической конкретики и реальность ее отражения. Исторические персонажи из полумифических героев классической древности обретали черты реальных людей. Схематические канонизированные образы обретали живую плоть, становились ближе, подводили зрителя и читателя к отождествлению себя с ними. Интерес к национальной истории и культуре поставил перед обществом проблему народности. Народ признавался подлинным творцом художественных ценностей, вызвавших к себе пристальное внимание и повышенный интерес. Образованное общество впервые обратилось к народу не только с точки зрения функциональных его обязанностей кормить нацию и платить налоги, но и как носителю подлинных духовных ценностей. В конце XVIII — начале XIX в. развернулся настоящий спор о народности. Творчество художников и мыслителей зрелого Просвещения, эстетические и социально-философские искания русского романтизма непосредственно связаны с живым интересом к проблеме народности.

Именно демократические идеалы Просвещения подготовили тот переворот в общественном сознании, который нашел внешнее выражение в смене форм классицизма сентиментализмом и романтизмом. Как реакция на ограниченность просветительской трактовки человека и общества состоялся переход к углубленному самопознанию: критической аналитике был предпочтен синтетический и органический метод. Романтическое движение собственно и было сформировано в дискуссии о народности, через осмысление проблемы народности. Начался поиск внутренних связей, общих корней, общество встало перед осознаваемой потребностью в общенациональной идеологии. Развернулся поиск того общего, что может связывать все слои населения, социальные и этнические группы, государство и общество. Этому движению были не чужды некоторые традиционалистские и консервативные установки.

В 1803 г. вышла в свет книга А.С. Шишкова «Рассуждение о старом и новом слоге», ставшая «литературным евангелием» для значительной части русского общества. Впервые тема народности была поднята в среде традиционалистов или «архаистов» в сфере литературы, выступивших противниками просветительской модернизации русского языка.

Из «Беседы любителей русского слова» — литературного общества, созданного А. С. Шишковым и Г. Р. Державиным, — вышли

601

А.С. Грибоедов, И.А. Крылов, А.Х. Востоков, В.К. Кюхельбекер, П.А. Катенин. Актуальность поставленной Шишковым проблемы и ее более широкий контекст помимо лингвистики осознавали все деятели русской культуры, в том числе и его полемические противники. Идеи Шишкова сыграли решающую роль в будущем консервативном повороте Н.М. Карамзина. С.Т. Аксаков, автор «Семейной хроники», горячий поклонник Шишкова, писал: «Я верил в каждое слово его книги как в святыню». Уже на склоне своей жизни автор автобиографической трилогии

утверждал, что именно Шишкову он обязан многими достоинствами своего сочинения. Славянофилы признавали Шишкова в качестве одного из своих предшественников, хотя его имя в сознании поколения 40-х годов вызывало прежде всего ассоциации с языковыми нелепицами, которые он изобретал для устранения из русского языка слов неславянского происхождения. Хомяков писал об этом: «Мы не стыдимся Шишкова и его славянофильства. Как не темны еще были его понятия, как не тесен круг его требований, он много принес пользы и много кинул добрых семян».¹

Белинский также видел в шишковистах предшественников славянофильства.² В идеологии Шишкова и его круга, отмечал видный исследователь славянофильства А. Валицкий, защита «старого стиля» сочеталась с общественным консерватизмом и национализмом, с требованием самобытности и народности литературы (идеалом народности в литературе признавались басни И.А. Крылова). Защита вытесняемого из литературы церковнославянского языка была связана с борьбой против секуляризации общественной жизни. На этой почве не обошлось и без крайностей: борьба с галлицизмами, например, иногда переходила в галлофобию уже прямо политического свойства.

Литературный контекст постановки проблемы народности предопределил ее первоначальное понимание как уподобления народному стилю, языку, манере изложения. Но за этим стояло стремление к более глубокому осмыслению содержания художественного творчества, призванного не только быть понятным и доступным, но и формировать сознание, создавать подлинные ценности, естественные, то есть адекватные конкретной национальной, исторической, географической среде. От внешнего подражательства, стилизации, ряжения в национальные одежды и уподобления древнерусскому наречию или простонародным выражениям культура эволюционировала к осмыслению своих национальных корней.

«Климат, образ правления, вера, — писал А.С. Пушкин, — дают каждому народу особенную физиономию, которая более или менее отражается в зеркале поэзии. Есть образ мыслей и чувствований,

602

есть тьма обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу». И от способности художника ощущать свою связь с народом, проникнуться народной жизнью, выразить народное мироощущение зависит, достоин ли он великой миссии поэта, художника, писателя.

Именно в повороте к народности в русской культуре формировалось представление о высокой просветительской миссии деятеля культуры. Он представлялся творцом национальных ценностей, носителем идеи национального единства и согласия. Поэт перестал быть развлекателем, он становился пророком, жрецом, проповедником, народность которого отныне была равнозначна его национальности и таланту. Только в полном отождествлении себя со своим народом можно было стать выразителем национального духа и творцом национальной идеологии. Раскрывая особенность поэтического гения Пушкина, Н.В. Гоголь писал: «Он при самом начале своем был национален, потому что истинная национальность состоит не в описании сарафана, а в самом духе народа. Поэт даже может быть и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии, глазами своего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественникам его кажется, будто это чувствуют и говорят они сами». Ту же мысль о народном поэте выразил И. Киреевский в словах о Пушкине: «Мало быть поэтом, чтобы быть народным, надо еще быть воспитанным так сказать в средоточии жизни своего народа, разделять надежды своего отечества, его стремления, его утраты, словом жить его жизнью и выражать его невольно, выражая себя».

В 1818-21 гг. вышла в свет знаменитая «История Государства Российского» Н.М. Карамзина. Россия впервые представала перед читателями не в качестве отдаленной восточной окраины Европы, а как держава, занимавшая собственное место в географическом и историческом пространстве. Это видение отвечало растущему после войны 1812 г. стремлению к национального самосознанию российского общества. Ее срединное положение между Европой и Азией, на стыке мировых цивилизаций, особенности ее политического строя и экономическое своеобразие земледельческой цивилизации заставляли задуматься над будущими судьбами страны. Эти раздумья проникали в литературу, искусство, философию, поэзию, для которых самопознание становилось основой развития. История, обнаруживающая общность исторических судеб народов, объединяющая все слои населения, поставила историзм в основу общественного и литературного движения за народность.

603

Становление эпического сознания

На глазах одного поколения совершался грандиозный переворот в искусстве. И этот исторический переворот оказался переломом в творчестве многих художников, чей век пришелся на стык двух культурных эпох — Просвещения и романтизма. В литературе его пик пришелся на рубеж 20-х и 30-х гг. XIX в. Именно в это время появились семь знаменитых сказок Пушкина, созданных на основе фольклорных записей поэта в Михайловском. И весь этап зрелого творчества Пушкина с «Борисом Годуновым», «Евгением Онегиным», «Повестями Белкина», «Историей Пугачевского бунта» и др. развивался под знаменем этого переворота. В это время пробуждается после некоторого застоя творческий гений В.А. Жуковского. В 1831 г. вышел в свет его цикл из трех сказок, включая «Сказку о царе Берендее». В том же году появились «Вечера на хуторе близ Диканьки» Н.В. Гоголя, где с читателями вступает в диалог простой мужик, пасечник Рудый Панько. В следующем году появляется повествование В.И. Даля, ведущееся от имени другого мужика, казака Луганского. Издавались новые и новые памятники фольклора. Были опубликованы «Собрание народных песен П.В. Киреевского», 4-томное издание И.М. Снегирева «Россия в своих пословицах и поговорках» (1831-34), «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков» И.П. Сахарова (1836-37).

Народная сказовая стихия утверждалась в литературе, формируя на основе сознания линейного исторического времени новое эпическое сознание. «Народное творчество никогда не воспринималось только как наследие прошлых веков, оно всегда современно, всегда рядом и всегда соединяет настоящее, будущее и прошедшее. Фольклор вывел русскую литературу в это большое эпическое время, приобщил к настоящему и вечному творческому процессу народного гения».³ Именно на этой почве могли соединиться стихия народного и общественного движений. Формирующееся эпическое сознание как характерная черта нового исторического мышления стояло у истоков идеи национального единства. Возврат культуры к национальной почве, сама возможность *возвращения* сформировали образ исторического движения как движения по спирали, на каждом новом витке вбирающего в себя все самое ценное и значимое из предшествующих эпох. Возвращение назад, таким образом, мыслилось в романтизме как необходимое условие движения вперед. Эпическая героика определяла образцы социальной активности, вселяла веру в успешность решения поставленной перед обществом модернизационной задачи. Впервые образованная

604

публика задумалась о своей принадлежности к народу, впервые национальное стало отождествляться с народным.

Народность становилась знаменем нового литературного и общественного подъема. «Народность есть альфа и омега эстетики нашего времени, — писал В.Г. Белинский в 1841 г., — как украшенное подражание природе было альфой и омегой эстетики прошлого века».

Г. Флоровский так характеризовал эту эпоху: «После Двенадцатого года с его „всемирным опытом“, после всех этих военных и невоенных встреч с Европой... Россия в Европе, — такова была тема действующей истории в Александровское время... „История Государства Российского“, эта героическая повесть или эпопея... всех заставила тогда почувствовать реальность русского прошлого, — реальность и до-Петровской истории... Тему о национальном призвании или назначении подсказывала и романтика. Возникал вопрос о месте России в общем плане или схеме „всемирной истории“... Историософия русской судьбы и становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли».⁴

Ту же мысль высказал Н. Бердяев, считавший, что центральным вопросом национального подъема России первой половины XIX в. была проблема русской самобытности, постановка которой было возможна исключительно с позиций православной историософии, как поиск ответа на вопрос: «Что задумал Творец о России?» «Есть ли исторический путь России тот же, что и Западной Европы, т. е. путь общечеловеческого прогресса и общечеловеческой цивилизации, и особенность России лишь в ее отсталости, или у России особый путь и ее цивилизация принадлежит к другому типу?»⁵ Отвечая на этот вопрос, русское общество разделилось на два лагеря. В культурном противостоянии сторонников западничества и славянофильства на последних выпала основная тяжесть труда по разработке отечественной социально-философской традиции.

Славянофилы творили в ту эпоху, когда Россия находилась на пике национально-государственного подъема, когда историческая почва еще не колебалась под государственными основаниями российской цивилизации и прочность положения Российского государства среди крупнейших мировых держав позволяла ставить вопрос о ее исторических корнях и социальных

устоях. Этим и обусловлен тот оптимизм, с которым славянофилы смотрели в будущее. Воспитанные в традиции христианской онтологии, они искали первооснования исторического бытия российской цивилизации, заложенные Божественным промыслом.

605

Запад и Россия: критерии цивилизационного разрыва

«Славянофилы искали в истории, обществе и культуре ту же духовную целостность, которую находили в душе. Они хотели открыть оригинальный тип культуры и общественного строя на духовной почве православия».⁶ Культурные основания русской цивилизации вырастали из национальной православной традиции. Православие оказало решающее влияние на социальный уклад, сформировало тип культуры и тип мышления русского человека. Оно являлось тем духовным стержнем, вокруг которого во все времена спланивались народ и власть, низы и верхи общества. Декларируемые целостность и синкретичность русского сознания, воспитываемые православной культурой, противопоставлялись славянофилами раздвоенности и рассеченности европейского мышления, произрастающего из католической схоластики и погрязшего в бесплодном рационалистическом анализе.

Проблема «Россия и Европа», поднятая эпохой русского Просвещения, занимает основное место в трудах И.В. Киреевского. Его понимание отличия России от Европы строилось на анализе выделенных еще Ф. Гизо основных устоев европейской цивилизации: 1) христианство, 2) дух и культура варварских народов, 3) «остатки» древнего мира. Эти факторы и определили характер Просвещения (т. е. культуры) европейской цивилизации в целом.

Наследие римской цивилизации с его склонностью к формотворчеству и «юридизму», по мнению Киреевского, заразило европейское христианство рационалистической силлогистикой. Следствием этого стало его вырождение в католицизм, утверждавший непогрешимость папы римского, который становился главой Церкви вместо Иисуса Христа. «Бытие Божие во всем христианстве доказывалось силлогизмом; вся совокупность веры опиралась на силлогическую схоластику; инквизиция, иезуитизм — одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма».⁷

Другая особенность европейской цивилизации — дух варварских народов — целиком связана с завоеванием, положившим начало варварским государствам. Завоевание привело к культу внешней силы, породившей рыцарство и аристократический класс. «Благородные рыцари Запада, опиравшиеся на личную силу, крепостях и железных латах, не признававшие другого закона, кроме собственного меча и условных правил чести, основанных на законе

606

самоуправства...».⁸ Культ внешней силы привел, в свою очередь, к торжеству идеи индивидуальной изолированности. «Каждый индивидуум — частный человек, рыцарь, князь или город — внутри своих прав есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в обществе есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими независимыми властями». Индивидуальность для Киреевского выступает носителем идеи власти, и общественные отношения, строящиеся на таком фундаменте, представляются отношениями «власти — зависимости», не допускающими подлинной общественной свободы. Эта система отношений является единственным исходом для цивилизации, делающей «из разбойников — рыцарей, из духовной власти — власть светскую, из светской полиции — святую инквизицию».⁹ Святость, заменяемая формальным законом, ведет к торжеству собственнических претензий, распространяемых на все, в том числе на данные человечеству Богом в дар свободу личности и на землю.

Совершенно иные основания имеет российская цивилизация. Оседлое земледельческое население, живущее дарами Божьими, по мнению Киреевского, не знало завоевания. Не знало оно и римского наследия. Земля принадлежала всему миру. Человек был неотторжим от общества, он «принадлежал миру, мир — сходке, сходка — вече и т. д., покуда все частные круги смыкались в одной черте, в одной Православной Церкви». В противовес *логическому* мышлению европейских народов на Руси формировался *моральный* тип мышления. «Богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности — в православном мире оно сохранило цельность духа; там — раздвоение сил разума — здесь — стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ним посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому... если справедливо

сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западно-европейской и древнерусской образованности».¹⁰

Вырабатываемый под сенью монастырей, этот тип мышления и связанное с ним просвещение формировали личность духовно. «Не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное, это устройство общественное, без самовластия, без рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писанных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры; эти святые монастыри — рассад-

607

ники христианского устройства, духовное сердце России, в которых сохранились все условия будущего самобытного просвещения; эти отшельники, из роскошной жизни уходившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции и выходившие оттуда учить народ, их понимавший».¹¹

Ища оснований Русской цивилизации, Киреевский отказывался видеть в таком «характере русского просвещения» признаки патриархальной архаики, которые со временем неизбежно должны были претерпевать последовательные изменения. Поэтому отсутствие в современной России всех этих начал: русского вечевого устройства городов, вольности, воспетой народными песнями и сказаниями и т. п., и господство европейской культуры и образования — Киреевский объяснял деятельностью «партии нововводителей», образовавшейся еще во времена возникновения ересей, а на Стоглавом соборе выступившей впервые уже в качестве консолидированной силы. Именно тогда проведением церковной реформы «партия нововводителей одолела партию старины, потому что старина уже была разорвана разномыслием», и вместо «связи духовной, внутренней явилась необходимость связи вещественной, формальной, отсюда местничество, опричнина, рабство».¹² Именно эта реформа сделала возможным для носителей власти «сочетание обрядового благочестия с изощренной жестокостью и моральным безудержем».¹³ Именно эта эпоха подготовила приход Петра — «разрушителя русского и вводителем немецкого».

Иранизм и кушитство

В отличие от Ивана Киреевского, целиком сосредоточившегося на проблеме «Запад и Россия», Алексей Хомяков стремился создать философский синтез всей всеобщей истории, преодолеть узкий европоцентризм русской социально-философской традиции. Но и он так или иначе возвращался к той же актуальной для национального самосознания проблеме.¹⁴

Противопоставление материальной и духовной цивилизации нашло отражение в противопоставлении Хомяковым двух начал мировой истории — иранизма и кушитства. Иранизм, воплощая идею *свободы и духовности*, восприняла российская национальная традиция. Запад же представлял в своем развитии *необходимость и вещественность*, олицетворяемые кушитством. В оценке исторических судеб России и Европы славянофилов несложно усмотреть архаико-онтологическое разделение *гонимого и ургийного* как полярных структур земного бытия. Это различие, предопределяемое характером исторического выбора,

610

Но в этом и слабость славян — они легко перерождаются в чужом окружении, не умея жить замкнутой и самодостаточной жизнью. Высокоталантливой энергии славян не хватает динамизма: оплодотворяя другие народы, они пробуждали к жизни дремлющие в них начала, но сами оставались без славы, «с какими-то полуустремлениями, не достигающими никакой цели, с какою-то полужизнью, похожею на сон»²¹.

Русский народ — наиболее чистый выразитель славянского — иранского духа. Славянский мир хранит для человечества если не зародыш, то «возможность обновления», а так как главная сила и главная надежда славянства — Россия, то «Московские интересы суть общие интересы человечества» и «вопрос о России во всех отношениях есть, без сомнения, единственный истинно всемирный вопрос».²²

В трудах К. Аксакова тезис о расщепленности мира, борьбы в нем противоположных начал представлен в более категоричной форме, чем у прочих славянофилов. Раскол мира, по его мнению, углубился, он проник в Россию, превратившись из внешнего фактора в фактор внутреннего развития. «Видение мира К. Аксакова было насквозь дуалистическим, катастрофическим, манихейски раздвоенным на добро и зло, на „свой“ мир, мир, в котором он чувствовал себя „как дома“, и другой — чужой мир, внешний и враждебный. Первый мир — это семья, сельская община, своего рода продолжение общины семейной, а также Москва, столица старой, дворянско-крестьянской Руси; второй мир — это прежде всего Петербург, воплощение

всяческого зла, которое вторглось с Запада на спокойную русскую землю.

Мировоззрение Аксакова не было националистическим. Высшей ценностью для него была не русскость как таковая, но эмоциональная общность как форма человеческого общежития; критикуя западную цивилизацию, мыслитель исходил из того, что в ней чувствуют себя чужими не только русские, но и коренные европейцы».²³

Утверждая русскую самобытность славянофилы неизбежно обосновывали ее на противопоставлении западному типу цивилизации, угрожающему человечеству тиранией материального начала над человеческим духом. Утверждая особенность типа русской цивилизации, они предвосхитили будущее народническое различие между типами и ступенями развития цивилизаций. По мнению, высказанному, например, двумя десятилетиями спустя Н.

Михайловским, европейские капиталистические страны достигли более развитого состояния, развиваясь, однако, в русле более низкого цивилизационного типа, тогда как Россия находилась в начальном периоде более высокого типа развития.²⁴

611

Обращаясь к определению национального типа развития, славянофилы выстраивали идеальный образ вечной России, словно вырастающей из архаической мифологемы *Земли светлорусской*. Этот образ представляет собой социальную утопию — столь же ретроспективную, сколь и обращенную в будущее. В подобной онтологической конструкции стирались временные барьеры. Идеал России обнаруживался в ее прошлом и прогнозировался в будущее. В основе русского общественного уклада они видели общину и земщину — формы социальной организации, определявшие самостоятельность общественных групп в домосковском «органическом» строе Русского государства. В последующую эпоху с развитием государственной организации эти формы русского общественного быта ушли в крестьянскую общественную почву, пробуждаясь во внешней активности лишь в наиболее критические для России моменты истории и тем самым спасая ее.

Русская община и земщина

Особое место в социальных воззрениях славянофилов занимала русская крестьянская община. Пожалуй, «без учения об общине богословские разработки о соборной церкви остались бы в области слишком высокого абстрактного теоретизирования».²⁵ Учение об общине и было тем фундаментом, который должен был прочно утвердить на земле вращавшиеся в сферах высокого богословия и историософских абстракций славянофильские идеи. Центральное место здесь занимал вопрос о судьбе личности в общине.

Выросшие в теплом уюте и комфорте дворянских гнезд, славянофилы вынесли оттуда ощущение ценности патриархального семейного быта с его этическими и эстетическими нормами, близостью к природе, поэзией органической целостности и полноты бытия, пронизанного непосредственностью человеческих отношений, любовью к ближним и глубокой религиозностью. Из идиллической обстановки дворянских усадеб славянофилы вынесли сознание общности помещичьей и крестьянской жизни. Определяющей ценностью в славянофильстве был идеал непосредственной связи личности с обществом и природой. Такие связи возможны только в условиях небольших локальных социальных общностей, где люди знают друг друга непосредственно, где общение не затруднено сложными формальностями, а социальный этикет, признаваемый всеми, окрашен в тона религиозной искренности.

Осмысление идеального типа социальной общности укладывалось в универсальное понятие общины. Общину составляли

612

домашние, группирующиеся вокруг помещичьего семейного ядра в рамках усадебного хозяйства. Общинами были организованы проживающие вокруг усадьбы крестьяне. Их быт был первичен, и потому именно в нем виделось основание русского традиционного общественного устройства, перенятого и дворянством.

Для Хомякова весь строй общины был продолжением семейного уклада крестьянской жизни, только более высокой степени организации. Комфортно личность может чувствовать себя в общине только при условии ее подчинения нравственному закону любви, раскрывающему для нее начала истинной свободы. «Чем более я всматриваюсь в крестьянский быт, тем более убеждаюсь, что мир для русского крестьянина есть как бы олицетворение его общественной совести, перед которою он выпрямляется духом; мир поддерживает в нем чувство свободы, сознание его нравственного достоинства и все высокие побуждения, от которых мы ожидаем его возрождения».²⁶ К. Аксаков писал о хоровом начале в русской общине. В общинном укладе жизни,

по его мнению, «личность... не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Свобода в ней как в хоре».²⁷

Им возражал А.И. Кошелев, наименее поэтичный и наиболее практичный среди всех славянофилов, считавший, что личность не может не страдать в общине. Вопрос о соотношении личности и общины был для Кошелева принципиальным. По его мнению, «истинный смысл исторического процесса заключается в свободном, широком, всестороннем развитии личности».²⁸ Поддерживать общину в этом смысле значило ограничивать свободу личности. Однако со временем позиция Кошелева менялась, он все ближе воспринимал учение об общине своих единомышленников. Переломным моментом, во всей видимости, стал для него 1848 г. — год революции во Франции с торжеством в ней «мещанской» личности, год великих разочарований в достоинствах буржуазной свободы и прогресса и обращения к поиску образцов «нового социального устройства». «Сохранить общину и дать свободу лицу, распространить сельское и волостное selfgovernment по городам и всему государству, сохраняя народное единство, — вот в чем состоит вопрос о будущем России», — писал Кошелев.²⁹

Церковь и община

Наделение абсолютным значением русской крестьянской общины, представление о ней как о силе, определяющей весь процесс отечественного развития (прошлого и будущего), характерно для Хомякова. Он видел в ней выражение «коренных начал жизни и

613

чувства, право всех на собственность поземельную и право каждого на владение, нравственную связь между людьми, и нравственное, облагораживающее душу воспитание людей в смысле общественном посредством постоянного упражнения в суде и администрации мирской, при полной гласности и правах совести».³⁰ Именно в крестьянстве Хомяков видит носителя коренных начал будущей русской цивилизации. Модернизация России видится ему через «сохранение исконного обычая», укорененного в общинном строе русского крестьянства, и его распространение на все сферы общественного производства.

Развитие общинных начал в других отраслях хозяйства и прежде всего в промышленности Хомяков видел в артельной организации. «Учреждение артелей в России довольно известно... В артели собираются люди, которые с малых лет уже жили по своим деревням жизнью общинною. В артелях мало, почти нет мещан, мало дворовых. Вся основа — крестьяне или вышедшие из крестьянства... Конечно я не знаю ни одного примера совершенно промышленной общины в России... Все это не развито, да у нас вся промышленность не развита. Народ не познакомился с машинами; естественная жизнь торговли нарушена. Когда простее устроится наш общий быт, все начала разовьются и торговая или, лучше сказать, промышленная община образуется сама собою».³¹

Воплощаемый крестьянской общиной идеал общественных связей, по мнению Хомякова, наиболее зримо воплощается в церковной организации. В славянофильской экклесиологии (учении о церкви) следует всегда учитывать проекцию на образ крестьянского «мира». Образ церкви это образ крестьянской общины. Понятие «соборность», положенное в основу всей экклесиологии Хомякова, по мнению А. Валицкого, формирует «крайне воздушную концепцию церкви. Сущностью церкви признается здесь „не учреждение, не доктрина“, но святой дух и его благодать. Церковное сознание есть исключительно дар благодати, которой овевана только церковь. Субъективные верования лишь тогда становятся истинной верой, когда они отмечены печатью святого духа, дары которого недоступны обособленным индивидам. Они даны были единожды и навсегда только апостольской, т. е. „соборной“ православной церкви».³² В то же время церковь для Хомякова выступает в качестве некоего символа духовной общности народа, земли, ибо церковь исполнена Духа Святого, так же, как и народ русский — Богом избранный — имеет на себе печать Святого Духа («О недостойная избранья, Ты избрана!...» («России»)). Церковь была для него идеальным общественным организмом, противоядием против дезинтеграции и атомизации современного

1

614

мира.³³ Таковую же роль играла для него крестьянская община, укрывающая личность, поддерживающая человека в его поисках самоопределения. Общественная жизнь в христианском начале общежития превращается в продолжение литургического действия: социальная и хозяйственная сторона ее неотрывна от религиозной, связана в синкретическую тотальность.

Представление о крестьянской общине как продолжении церковной общины обозначает не столько консервативные, сколько традиционалистские установки в сознании мыслителей славянофильского лагеря. В условиях, когда рушились общественные связи, но не сложилось ни общественного разделения труда, ни более или менее стройного общественного устройства, придающего обществу стабильность и устойчивость, вполне закономерной была попытка такой интерпретации личной свободы, которая базировалась не на произвольности индивидуальных поступков, всегда требующих внешнего регулирования и регламентации, а на осознании некоторой общности, общественной целостности. Поэтому акцент на общественном интересе для современников, воспитанных в либеральном духе, мог казаться потенциальной угрозой безусловного отождествления личности с группой, с тотальным господством коллективного сознания. Впечатление это было явно ошибочным, если говорить о вождях славянофильского движения, но оно вполне отражало установки некоторых из последователей и популяризаторов их идей.³⁴

Правильные взаимоотношения церкви и государства (часто нарушаемые в интересах светской власти) означали взаимное уважение и невмешательство: церковь должна подчиняться императору во всех политических делах, а император — подчиняться церкви во всех вопросах духовной жизни. Открытость предлагаемых славянофилами трактовок допускала весьма гибкую трактовку их положений. К возможности такого наложения теоретических схем нас подводит сама методология анализа, предлагаемая славянофилами, тип мышления, исповедуемый ими, и их собственные «накладки».

Славянофильская экклесиология составляет неотъемлемую часть славянофильской социальной философии: между суждениями о сущности церкви и взглядами на светские формы общественной жизни здесь имеется непосредственная связь. Отношения церкви и государства в славянофильском учении совершенно аналогичны отношениям между государством и обществом («землей»): тот же принцип взаимного невмешательства, предоставление государству полной свободы действий в вопросах политики при сохранении за «землей» и церковью полной внутренней свободы; благодать Святого духа играет в церкви ту же объединяющую роль, которую

615
иррациональная «историческая стихия» играет в обществе; принцип единодушия обязателен в равной мере и в церкви, и в общине, в этой, по выражению Самарина, «светской, исторической стороне церкви»³⁵.

Для Хомякова и других славянофилов Церковь была своего рода идеальной моделью определенного типа общественных связей.³⁶ Именно этот тип связей в качестве образца переносился на государственные основания Российской цивилизации.

Власть и «земля»

Тема взаимоотношений государства и общества, народа и власти некоторое время оставалась у славянофилов без детального рассмотрения, но она оказалась весьма плодотворной для теоретика официальной народности М.М. Погодина. По мнению М.М. Погодина, развивавшего близкие к славянофильским идеи, в российской истории государство и народ воплощают в себе два источника свободного развития русского общества. *Государству принадлежит внешняя правда*, оформляющая весь уклад общественной жизни, *внутренняя же правда*, источник народной нравственности, коренится в русском *земстве*, в народном общественном и бытовом укладе. Во взаимном доверии и взаимной связи на русской почве свободно развиваются, укрепляя друг друга, оба эти начала. В государстве воплощается внешняя правда, которая в лице государя как верховного носителя власти опирается на внутреннюю правду, творя мир или лад как форму земского бытия. Земство, в свою очередь, нуждаясь во внешнем порядке, поддерживает государство. Их взаимная связь развивается через формы самоорганизации — крестьянские сходы, веча — и воплощается в земских соборах. Государство, нуждаясь во мнении земли, созывает земские соборы. Решения земских соборов получают статус нравственной силы, на которую опирается государство. Вопрос об обязательности мнения земли для государства не ставится, ибо речь идет не об ограничении свободы государственной власти. Но если государственная власть нуждается в мнении народа, народ излагает его, доверяя самодержцу право принятия политического решения, и при этом не вторгается в сферу прерогатив верховной власти.

Переломные события русской истории, например призвание варяжских князей или восстановление самодержавия в лице новой династии после Смуты начала XVII в., М.М. Погодин связывал с согласованными решениями всей земли. Земство — это строительная сила русского государства. Основной ячейкой земства, из

которой произрастает вся его внутренняя правда, является крестьянская земледельческая община. Взаимная поддержка, сознание защищенности и справедливости даруют счастье человеку. В земельной общине личность добровольно подчиняется общему благу, олицетворяемому внутренней правдой. Народные традиции, крестьянские сходки и мирской суд — это та внешняя правда, из которой вырастает государственность.

Концепция взаимоотношения «государства» и «земства» Погодина, исподволь раздробляющая воспеваемую органическую целостность Российской цивилизации пробудила к теоретической активности и славянофилов.

Характер развития сформулированной славянофилами концепции соотношения общинной и государственной организации наиболее отчетливо выявляется при анализе взглядов К.С. Аксакова. Как и его более старшие единомышленники, он считал, что «Россия — земля совершенно самобытная, вовсе не похожая на европейские государства и страны». Аксаков отстаивал тот же тезис, что Русское государство основано не завоеванием, но добровольным призванием власти. У истоков европейских государств изначально стояла взаимная вражда, власть явилась там как враждебная сила, как вооруженная дружина, завоевывающая чужой народ. В России же власть явилась «как званый гость по воле и убеждению народа». «В основании государства западного: насилие, рабство и вражда. В основании государства Русского: добровольность, свобода и мир». Развитие России вплоть до Петровской эпохи носило в принципе бесконфликтный характер, совершалось без революций и классовой борьбы.

На первый взгляд может показаться, что славянофильские утопии и теория «официальной народности» близки друг другу, однако при более глубоком анализе становится ясно, что это сходство, как отмечал А. Валицкий, скорее формальное. У Погодина государство было главной творческой силой русской истории, роль народа сводилась к пассивному послушанию. У Аксакова творческой силой был народ, жизнь народа — святыней, а государство — лишь стражем, охраняющим святыню от внешней опасности. Согласно Погодину, основу русской «самобытности» составляла сильная государственная власть. У Аксакова творческой силой обладает именно народ, жизнь его — святыня, а государство — лишь страж, охраняющий святыню от внешней опасности. Согласно Погодину, основу русской «самобытности» составляла сильная государственная власть. Для Аксакова же государственность в России — явление западное, которое русский народ признает лишь условно как неизбежное зло. Чужеземное происхождение государства было для

617

Аксакова свидетельством того, что русский народ в сущности народ негосударственный, аполитичный, призвавший правителей из-за моря, потому что не мог и не хотел выдвинуть их из своей среды.³⁷

Для Погодина ключом для осмысления отношений между «земством» и «государством» было понятие «власть», для Аксакова — «общественность». Антибюрократические тенденции во взглядах Аксакова были столь же откровенными, как и у его более старших товарищей по славянофильскому лагерю. В основе его социальной концепции лежало различие «внутренней» и «внешней» правды. Первая означает добро и свободу, вторая — организованное принуждение. В человеке внутренняя правда проявляется как голос совести, в обществе — как совокупность ценностей, воплощенных в религии, традиции, обычаях, — словом, все то, что объединяет людей изнутри, оказывает влияние на формирование общественных связей, основанных на общих нравственных убеждениях. Внешняя правда — это право и государство. Сущность права и государства есть условность, внешняя по отношению к человеку; для них характерно то, что Киреевский и Хомяков приписывали рационализированным формальным общественным институтам.

Аксаков фактически не отличает рациональное (теоретическое) право от исторического (позитивного), рациональное государство от органического, современную бюрократию от патримониальной. Государство он исключал из системы традиционных связей. Любое государство и право во все времена для него связаны с условностью, искусственностью и другими чуждыми внутренней правде реалиями.³⁸

Различие между Россией и Западом состоит, по Аксакову, не в характере государственной власти, а в духе и организации народа. «Государство создано было славянами, как необходимая крайность, и они призвали его не смешивая его с общиной, с нравственным внутренним началом, с началом жизни, которое сберегли в себе. Вот почему государство никогда у нас не обольщало

собою народа... вот почему хотя и были случаи, не хотел народ наш облечься в государственную власть (в республику), а отдавал эту власть выбранному им и на то назначенному государю».³⁹ На Западе все было наоборот. Государство и право — «внешняя правда» — целиком проникли в жизнь народа, стали единственным авторитетом в общественных делах. Ввиду отсутствия нравственного единства, господства вражды и завоевательного начала западные народы обратились к государству как основе общественного благополучия. «Государство, учреждение (институт), централизация, власть внешняя стала их идеалом». Увлеченные идеей

618

государства, они в конце концов сами захотели стать государством. «Республика есть попытка народа быть самому государем, перейти ему всему в государство; следовательно, попытка бросить совершенно нравственный, свободный путь, путь внутренней правды, и стать на путь внешний, государственный».

В отличие от англосаксонской цивилизации, главными факторами исторического развития России стали две свободные и самостоятельные силы, старавшиеся возможно меньше ограничивать друг друга: земля, т. е. народ, живущий по внутренней правде, и государство, которое, обладая абсолютной властью в сфере политики, защищает народ от внешних врагов, но воздерживается от вмешательства в области общественной «земской» жизни. Отношения между «землей» и «государством» строились на согласии и доверии, а вместе с тем на принципе полного обоюдного невмешательства. Государство добровольно советовалось с народом, который высказывал свое мнение на земских соборах, предоставляя окончательное решение ничем не ограниченной воле государя. За народом оставалась полная свобода жизни и мысли, за государем — полная свобода действий в сфере политики. Эти отношения не ограничивались никакими правовыми гарантиями: «Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра; пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет доброго, чем стоять с помощью зла. Вся сила в идеале. Да и что значат условия и договоры, как скоро нет силы внутренней? Никакой договор не удержит людей, как скоро нет внутреннего на это желанья. Вся сила в нравственном убеждении. Это сокровище есть в России, потому что она всегда в него верила и не прибегала к договорам».⁴⁰

Выстраивая идеальный образ России как органического общества, славянофилы попытались спроецировать в будущее и идиллическую модель взаимоотношений между царем и народом. Никакие правовые гарантии, никакие юридические или политические институты не должны нарушать эту непосредственную «живую» связь. Как между отцом и детьми в хорошей семье, так и между царем и его народом отношения должны строиться на доверии, любви и свободе. Говоря о русском народе как «неполитическом народе», К. Аксаков, например, искал в его социальной активности ту силу живых внутренних связей, которые бы могли противостоять мертвой машине государственной бюрократии. «Отделив от себя правление государственное, народ русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему (народу) возможность жить этой общественной жизнью... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы обществен-

нлг Кч 41

619

«Власть» и «земля» в поисках «живой связи»

Деление на «землю» и «государство», на «земских» и «служилых» людей не было жестким. Во всякое время можно было перейти из одного разряда в другой. Не было также жесткого сословного деления, все зависело от службы; не было аристократии западного образца, не было абсолютной частной собственности; вотчины бояр и крестьянские повинности им были лишь формой вознаграждения за службу государству.

В пору внешней угрозы, утверждал Аксаков, само государство становилось земским, а земское дело отождествлялось с государственным. В мирное время земля служила государству советом, понимая это не как свое право, но как общественную обязанность. Государь сам просил совета, спрашивал мнения у разных слоев общества по тем или иным вопросам. В особо важных случаях созывался Земский собор, где служилые люди держали общий совет с земскими людьми и духовенством, которое посредничало между землей и государством и роднило их между собой. Во время собора государство «как бы исчезало <...> и государь являлся тогда главою земли». Когда «совет оканчивался, народ уходил к своим полям и работам и государство вновь одно бодрствовало над землею».⁴²

Земский собор не имеет ничего общего с республиканским представительством. Русский социум моделируется Аксаковым как идеальный. Провозглашение взаимного невмешательства государства и земства в дела друг друга, оставление свободы мнения — народу, а свободы

действия — государству, — все это выражало представление о неких идиллических отношениях между царем и народом.

В случае если эти идиллические отношения нарушались, что было явлением исключительными, то происходило это всякий раз по вине власти, т. е. государства. Первым изменником истинно русским началам был Иван Грозный. Болезненная подозрительность по отношению к земле толкнула его на путь кровавых преследований народа. Для того чтобы полностью оторвать государственное дело от земского, была введена опричнина, объединявшая людей, чуждых традиционной жизни земли. Однако, убедившись в верности земли, Иван сам упразднил опричнину.

Вторично государство изменило земле в лице Петра I, когда вновь попыталось подчинить себе народ при помощи грубой силы. Совершенный императором переворот в общественной жизни имел более страшные последствия, чем даже кровавое царствование Ивана Грозного. Он «коснулся самых корней родного древа». В результате

620

власть отколола от народа верхушку общества. Верен внутренней правде остался только простой народ. К счастью, в «обществе» среди отступников от исконных начал появилось направление, заявившее что «русским надо быть русскими, идти путем русским, путем веры, смирения, жизни внутренней, надо вернуть самый образ жизни во всех его подробностях, на началах этих основанный».⁴³

Под обществом Аксаков понимал некую группу, отколовшуюся от народа вслед за потерявшим понимание своего назначения государством и ставшую своего рода средоточием между государством и народом, властью и землей. Обретя служебные привилегии своих отцов в наследственное право, члены так называемого «общества» возомнили, что эти привилегии являются следствием их собственных достоинств. Через покаяние Аксаков призывал русское общество, точнее ту его часть, которую он с презрением именовал публикой, возвратиться в лоно русского народа.

Для Аксакова проблема общественности как посредника между властью и народом представлялась важнейшей проблемой будущего развития. Пока же в самый канун реформ он выдвигал эту проблему в характерной для славянофилов форме политического вызова. Его статья «Публика и народ», опубликованная в 1854 г. в славянофильском журнале «Молва», содержала контрастное противопоставление двух миров — крестьянства («народа») и отколовшейся от народа части, образованного общества (или «публики»).

«Публика, — пишет он, — выписывает из-за моря мысли и чувства, мазурки и польки; народ черпает жизнь из родного источника. Публика говорит по-французски, народ — по-русски. Публика ходит в немецком платье, народ — в русском. У публики парижские моды. У народа — свои русские обычаи. Публика (большею частью, по крайней мере) ест скоромное; народ ест постное. Публика спит, народ уже давно встал и работает. Публика работает (большей частью ногами по паркету); народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ. Народ прощает публике. Публике всего полтора года лет, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща; народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте, в народе — золото в грязи. У публики — свет (...балы и пр.); у народа — мир (сходка). Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас почтеннейшая, а народ — православный». От будущего политического самоопределения русского общества, считал Аксаков, во многом зависит судьба страны.

Состояние общества Аксаков определял как «внутренний разлад», виновником которого выступает государство. Отдалившись

621

от земли, власть узаконила такие пороки, как крепостное право — в обществе и взяточничество — во власти. Мздоимство и крепостничество — две главные, по его мнению, беды России. Отход верхушки общества от предназначенной для России свыше Истины, породил ложь, господствующую во всех сферах социальной жизни. «Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестной ложью. Правительство, а вместе с ним и верхние классы, отдалилось от народа и стало ему чужим... При потере взаимной искренности и доверительности все обняла ложь, везде обман. Правительство не может при всей своей неограниченности добиться правды и честности; без свободы общественного мнения это и невозможно».⁴⁴

Голос земли должен доходить до престола. Связь между государством и земством в выстраиваемой славянофилами идеальной модели социума осуществлялась посредством традиционного механизма Земского собора как выразителя народного мнения. Пока такого мнения

в народе не существует, оно задавлено цензурой и государственным надзором, оно расколото вследствие социального разлада и бытует в качестве выразителя узкого эгоистического интереса отдельных сословных групп. Поэтому в настоящее время созыв Земского собора невозможен. «Из кого состоял бы он? Из дворян, купцов, мещан и крестьян. Но стоит написать имена этих сословий, чтобы почувствовать, как далеки они в настоящее время друг от друга, как мало единства между ними... На Земском соборе должен быть голос всей русской земли, а сословия дать теперь такого голоса не могут».⁴⁵ Первым шагом к нормализации общественной жизни должно быть право свободного выражения мысли. В этом обмене родится сознание общественной Правды, понимание истинного назначения, истинной природы Русского государства. Свобода общественного мнения должна быть предварительным этапом, который приведет к возможности созыва Земского собора и восстановлению утраченной связи государства и земства.

Славянофильская историография

Разнообразие тем и широта вопросов, поднятых славянофилами, надолго предопределили пути развития общественнонаучного знания. Социальная мысль на протяжении последующих десятилетий неизменно вращалась в кругу проблем, предложенных в 40-50-е гг., выдвигала идеи, являвшиеся, так или иначе, отзвуками или отблесками славянофильских идей или прямой реакцией на них. Рост национального самосознания, пробудившегося в канун

622

отмены крепостного права, вызвал бурный интерес к отечественной истории.

Широкие дискуссии развернулись вокруг историософских идей славянофилов. Параллельно с изучением письменных источников и законодательных актов продолжалась разработка этнографических материалов, накопление материалов по истории народного быта и народных традиций, собирание информации о состоянии обычного права и юридических представлений крестьянства. Ширилась публикация произведений устного народного творчества: песен, сказок и сказаний, былин, пословиц и поговорок, загадок, народных поверий и примет. Одно за другим выходят в свет издания памятников народного творчества, собранные братьями Киреевскими и изданные Бессоновым, материалы Рыбникова, собрания Шеина. Появились и первые исследования произведения народного творчества К.С. Аксакова, О.Ф. Миллера и др. Все больший уклон обнаруживался в сторону выявления местных территориальных и племенных особенностей. «В славянофильской теории находили себе уютное место особенности малороссийской, белорусской жизни и даже стали к ним тянуть инородцы, как например, лучшие выразители народностей — польской, литовской, латышской, эст-ской, финской и др.»⁴⁶

Изменившиеся времена требовали усвоения всего богатства идей «золотого века» русской культуры и освоения того национального пространства, которое обозначила философия русского славянофильства.

Наиболее привлекательной зоной этого пространства была слабо освоенная нива русской истории. Историческая мысль, оплодотворенная философской мыслью первой половины XIX в. и предчувствием великих перемен, откликнулась на требования времени обилием исторических сочинений. Крестьянская тема продолжала находиться в центре этих изысканий.

Разделение государства и земства оказалось благоприятным для дальнейшего развития исторической науки, впервые обратившей внимание на условия народного быта. Не обходилось и без крайностей.

Наиболее последовательное разделение между государством и земством проводилось в творчестве И.Д. Беляева. В первом томе его «Рассказов по русской истории», представляющих один из первых опытов изложения истории со славянофильских позиций, каждая из этих сторон русской жизни — государство и земство — рассматривалась обособленно в разных разделах. Свершения отдельных князей оценивались по степени соответствия их интересам земства. «Тот князь оказывался всегда сильнее в борьбе с другими князьями, которому усердно помогала земщина».⁴⁷

Правление Мо-

623

номаха Беляев оценивал высоко именно за его «заботу о низших слоях русского народа» и за «ограждение их от рабства денежного и личного».

Исследуя «земскую силу», во втором томе Беляев сосредоточил внимание на изучении вечевых областей Новгорода, Пскова и Полоцка — наиболее процветающих и самобытных. Источник богатства и процветания этих центров он видел в совершенной форме общественной организации: свободном единении общин в вечевых образованиях. Причины постепенной утраты этой самобытности к XVI в. он видел в развитии аристократизма и пренебрежении интересами низших

слоев общества. «Быстро увеличивалось изменение прежних отношений между большими и меньшими людьми, между богатыми и бедными; мало-помалу бояре... совершенно отделились от черных людей... и, таким образом, местные, прежде крепкие общины очутились без руководителей и сделались безгласными».⁴⁸ В Новгороде эти события происходили в те времена, когда основной соперник Новгорода Москва искала опоры в земстве. Поддерживаемая земством, новая столица становилась не только военной, но и нравственной силой Руси.

Земский принцип общественного строительства есть не что иное, как территориальный принцип. Все внешние атрибуты земской или общественной жизни оформляются в пределах определенной территории — земли. Народ выступает носителем интересов своих территорий. Именно в обустройстве местного пространства, в привязанности к земле реализуется внутренняя правда — народная нравственность. Без связи с землей человек немислим. «Власть земли» — вот что формирует человека как личность и земство как форму общественной организации. Общество, община, мир, земля — это среда, обеспечивающая комфорт и формирующая личность. В общине как форме личность совершенно свободна. Личность, выбивающаяся за рамки местной «формы», т. е. более даровитая, талантливая, неординарная, так же как и более узкая или эгоистическая, не вписывающаяся в жизнь общины, может покинуть ее по свободному решению. Но и за пределами общины эти личности организуются в соответствующие общественные формы: артели, братчины, общежительные монастыри, дружины, торговые и ремесленные союзы. Как первичные формы человеческого единения притягиваются к земле, так и они группируются, как правило, вокруг уже существующих социальных форм — городских или других поселений, где организуются в вечевом участии. Все веча и сходы соединяются в земские соборы.

Территориальный принцип организации аграрного общества непосредственно связан с представлением о *колониационном ха-*
624

рактуре русской цивилизации. Особенности исторического развития России связаны с наличием огромных резервных пространств на ее окраинах. Процесс становления и развития Русского государства сопровождался земледельческим освоением этих территорий. Расселение русских племен В.Н. Лешков, например, рассматривал как мирное колониационное движение славян от Дуная к Днепру и далее — движение, не ознаменованное никакой борьбой с местным финно-угорским населением и происходившее путем занятия пустующих пространств и постепенной ассимиляции местного населения со славянами.

Мирный способ освоения территорий отражался на характере расширяющегося государства. Занятие новых территорий «происходило общим движением, постепенно, шаг за шагом, а не одновременным действием завоевания как на западе... только заселением, колонизацией, только отвердением населения на девственных землях, которые до занятия славянами никому не принадлежали... Таким путем русский народ только в течение веков мог занять Россию; но зато он занял ее без войны и боя, усилием труда и ума, с возможным сохранением права, без раздражения туземцев». На новых территориях русский народ руководствовался сознанием своего единства, но единства не столько кровнородственного, сколько *единства земли*. В этих условиях местное население ассимилировалось с пришлым в единую земледельческую общность. «Чувство и сознание о единстве народа необходимо рождали мысль и убеждение об единстве его земли и не могли иметь влияния на самое поземельное право».⁴⁹

Рассматривая русскую общину, Лешков представлял ее как постоянный земельный союз, обнимавший и большое число людей, и большое пространство земли. Он пытался даже высчитать размер общинной территории, определяя ее «20 верстами в ширину».⁵⁰

Теория общинного быта, с ее преимущественным вниманием к территориальному принципу социальной организации крестьянства и общественного самоуправления, противостояла западнической теории родового быта с ее акцентом на кровном родстве и племенной обособленности, консервировавшей национальную архаику. Подходу сторонников теории родового быта с преобладающим интересом к государству как источнику всех благ человека была противопоставлена идея ценности традиции как источника общественной инициативы, развивающейся снизу.

Свобода личности, реализуемая в рамках общины, как и свободная жизнь земства в рамках государства, воплощала идеал свободы, подчиняющейся исключительно нравственному закону. Свобода личности, свобода земства, свобода власти не подавляют друг

625

друга, но обеспечивают развитие друг друга, ибо произрастают из единого нравственного

источника, вырастающего из земства, из земли. Общественный процесс представляется в качестве грандиозного геологического процесса. Цивилизация осваивает новые пространства, очеловечивает землю. Власть земли пробуждает человеческую активность, понуждая человека творить мир вокруг себя.

Активность земства и активность государства — это две противоположные по источнику происхождения, но взаимодополняющие формы проявления человеческой инициативы, человеческой свободы, свободы духа (в гегелевском понимании). Процветание всех форм общественной активности и их единство осмысливались в русле немецкой традиции классической философии с характерными романтическими реминисценциями интеллектуальных образов земледельческой цивилизации.

Так «обрисовывалась русская национальность и связывалась с общечеловеческим историческим движением и через славянский мир и той своей стороной, которая в исторической жизни русского народа показывала своеобразное развитие внутренней правды и господство ее над правдой внешней».⁵¹

На западническом крыле. К.Д. Кавелин: личность и община

Из представлений о родовом характере крестьянского общинного быта путем сложных экстраполяции на западнической почве родилась родовая теория. Наиболее известные сторонники ее, К.Д. Кавелин и Н.В. Калачов, апеллировали к патриархальности уклада современной русской деревни. «Образ жизни, привычки, понятия крестьян сохранили очень многое от древней Руси, — писал Кавелин. — Их общественный быт несколько не похож на общественный быт образованных классов. Посмотрите же как крестьяне понимают свои отношения между собой и другими. Помещика и всякого начальника они называют отцом, себя — его детьми. В деревне старшие летами зовут младших ребятами, молодками, младшие старших — дядьями, дедами, тетками, бабками, ровные — братьями, сестрами. Словом, все отношения между не родственниками сознаются под формами родства или под формами прямо из него вытекающего и необходимо с ним связанного, кровного, возрастом и летами определенного, старшинства или меньшинства... А это неизбежно приводит нас к... заключению, что в древнейшие времена русские славяне имели исключительно родственный, на одних кровных началах и отношениях основанный

626

Предложенный Кавелиным вариант родовой теории (имевшей мало общего с развиваемыми в тот же период положениями теории родового быта С.М. Соловьева), выстраиваемой как альтернатива общинной теории славянофилов, содержит не столько отрицание славянофильской концепции общины, сколько дополнение территориальной характеристики началами семейности и кровнородственных отношений. «У русских славян был, следовательно, первоначально один чисто семейственный, родственный быт, без всякой чужой примеси; что русско-славянское племя образовалось в древнейшие времена исключительно путем нарождения». Из идеи «кровного родства» выводилось мнение о «самобытности, отдельности русских племен» как следствии их продолжительной изоляции от общего хода исторического процесса и общественного прогресса. К чертам самобытности Кавелин относил преобладание в быту у русских общинного начала и факт недостаточности личностного начала в русской общине. В правовом смысле общинная традиция имущественных отношений характеризовалась им вслед за другими западниками как «отсутствие различия между своим и чужим». При этом в западническом видении самым нелепым образом смешивались нормы традиционно-правового отношения к земле (принадлежащей всему миру) и нормы административно-правового режима «круговой поруки», в котором лишь при очень большом желании можно было усмотреть следствие крестьянского обычая.

Со временем проблема «личность и община» (в качестве основной в характеристике системы общинных связей) у Кавелина начала уступать более широкому взгляду на организацию крестьянского общества. В статьях второй половины 50-х годов Кавелин отдает должное заслугам славянофилов в осмыслении ими природы сельской общины и соглашается с трактовкой двойственности ее функций как административной и поземельной единицы. Указывая на известные недостатки общины как административной единицы (прежде всего механизм круговой поруки, сковывающий личную инициативу крестьян), он отмечал, что ситуация в деревне определяется не отсталостью земельных порядков, а «зависит от общей финансовой системы, существующей у нас с Петра Великого, и с изменением ее может измениться административным или законодательным порядком, не касаясь поземельного устройства».⁵² Отталкиваясь от различия Ю.Ф. Самаринных разных способов пользования общинной землей в пределах общинного землевладения⁵³, Кавелин подчеркивал, что земельные переделы не являются

исключительным фактором общественного землеустройства. «От переделов мирской земли, рано или поздно, придется отказаться совсем: это бесспорно. <...> Участки станут постоянными и
627

непеределываемыми», а с ростом народонаселения неизбежно исчезнет и принцип равенства участков. «Но за этими важными переменами общинное землевладение сохранит еще много особенностей, одному ему свойственных. <...>

1. Член общины не имеет права собственности на отведенный ему земельный пай, а лишь право владения и пользования (невозможность отчуждения, права залога и продажи в обеспечение долгов).
2. Владение и пользование общинной землей неразрывно связано с постоянной оседлостью в общине.
3. Владение и пользование общинной землей соединяется с отправлением известных податей и повинностей...»

С изменением административной системы и правовой эмансипацией крестьянства, с прекращением переделов земли внутри общины «владение и пользование общинными землями перейдет мало-помалу в пожизненное арендное содержание, которое при известных условиях может быть и наследственным». Владение такими малыми фермами не будет иметь ничего общего с частными арендами, т. е. не будет иметь целью обогащение. Называя такое владение защитой или «убежищем от монополии землевладельцев и капиталистов», Кавелин был уверен, что, уступая частным латифундиям в размерах, крестьянские участки не будут уступать им в рациональной организации. Последняя будет дополняться существенными мерами общественного попечительства.⁵⁴

Кавелин соглашался со славянофилами в том, что крестьянская община имеет все возможности развития, а значит, имеет будущее. «Отстаивая общинное землевладение, — писал он, — господа Самарин и Кошелев, как мне кажется, доказали глубокое знание дела и верное прозрение в великую роль, которую, по-видимому, суждено сыграть общинному землевладению в устройстве и судьбах нашего землевладельческого сословия».⁵⁵ Понимание «великой роли» общины не противоречило отстаиваемому Кавелиным праву частной собственности, когда для этого были основания, и особенно в случае стремления к поземельной частной собственности работающего на земле человека. Будущее для Кавелина представлялось в сочетании общинной и частной собственности на землю. «Я против индивидуальной личной собственности, — писал он Герцену в 1862 г., — как исключительной формы землевладения. Я не против ее принципа, но рядом с ней желаю общинного землевладения, как ее корректива, как противовеса против конкуренции, которую он производит». В то же время отсутствие частной собственности в крестьянском законодательстве и, тем самым, фактическое игнорирование интересов тех, кто уже владел
628

землей по существу на правах частной собственности, характеризовались им как «величайшая нелепость, вернейший путь к кита-изму с пожертвованием начала индивидуальности и свободы».

Б.Н. Чичерин: концепция «государственной общины»

В противовес славянофилам, а в определенном смысле и Кавелину, придерживавшимся взгляда на русскую общину как на традиционный институт российского общества, Б.Н. Чичерин разрабатывал свою теорию «административной общины». Современная крестьянская община, по Чичерину, «не образовалась сама собою из естественного союза людей, а устроена правительством под непосредственным влиянием государственных начал». Население страны, отличающееся «дикостью» и «обособленностью», до установления власти варягов вело полукочевой образ жизни. Государство внесло в аморфную народную среду просветительский элемент. В фискальных интересах и с целью приобщить народ к оседлости и цивилизации, государство внедрило общину, создав совершенно особую, не имевшую ничего общего со средневековой форму организации крестьян. «Средневековые общинные учреждения не имели ничего сходного с нынешними, тогда не было ни общего владения землею, ни ограничения права наследства отдельных членов, ни передела земель, ни ограничения права перехода на другие места, ни соединения земледельцев в большие села, ни внутреннего суда и расправы, ни общинной полиции, ни общинных хозяйственных учреждений. Все ограничивалось сбором податей и отправлением повинностей в пользу землевладельца и значение сельской общины было чисто владельческое и финансовое».⁵⁶

В общине Чичерин видел не основание общественного развития, а его плод, итог *исторического развития*, которое Чичерин понимал как историю государственной власти. «Это результат про-

шедшей истории народа, образовавшего из себя великое государство, и в котором государственные начала проникают до самых низших слоев общественной жизни».⁵⁷

Подобная интерпретация русской общины вызвала недоумение даже в среде идеологов западнического направления. К.Д. Кавелин, П.В. Анненков, С.М. Соловьев выступили с критикой концепции Чичерина.⁵⁸

Взгляды Чичерина являются апологией государства, создавшего из бродячего населения народ и творящего его историю. «Госу-

629

дарство сделало народонаселение оседлым: оно дало общинам некоторую юридическую определенность; вся жизнь, вся деятельность общественная исходила из государства, и весь дальнейший ход истории должен был представлять развитие этой деятельности».⁵⁹ Подчеркивая историческую роль государства в прошлом Чичерин перебрасывает мостик из прошлого в будущее, отстаивая определяющую роль государства в будущих преобразованиях. Государство, предоставив свободу дворянскому сословию и городам, опиралось на им же созданные общественные силы, состоящие из наиболее дальновидных представителей правящей бюрократии и образованного общества. На эти силы должно было опереться государство и в будущем, двигая общество по пути либеральных реформ. Необходимость реформ для Чичерина определялась целью «примирить противоборствующие стремления, согласить враждебные интересы, развязать вековые узлы, чтобы *путем закона перевести один гражданский порядок в другой**».

Представление о новом «законе» и новом «гражданском порядке», им созидаемом, целиком восходит к просветительской концепции исторического развития как радикального переустройства общества. В российских условиях модернизационная стратегия подобного типа, недооценивающая фактор традиции в хозяйственной и культурной жизни, неизбежно приобретала характер социальной ломки, отвергая возможность эволюционного пути развития. Эту черту взглядов Чичерина подметил еще Соловьев. Говоря об отрицании Чичериным факта сохранения элементов патриархального быта в жизни современной общины, он писал: «Неужели предполагать возможность этого сохранения значит отвергать историческое развитие? Неужели историческое развитие должно состоять в том, что явление с течением времени должно так измениться, что его узнать нельзя? В таком случае надобно было бы сказать *не развитие, а переломка*».⁶⁰

В государственной организации Чичерин видел только механизм «общественной централизации». В прочности государства он усматривал залог надежного обеспечения курса реформ, проводимых «сверху», и гарантию обеспечения порядка режимом неограниченной монархии. Выступая сторонником твердости власти в переломный для общества период, он ратовал за подконтрольность государству процесса общественных преобразований. «Истинный либерализм состоит не в отрицании государственных начал: цель его должна быть водворение в обществе законной свободы согласно условиям народной жизни, а правильное развитие свободы обеспечивается только сильным развитием власти». Отсюда предпочтительность для Чичерина французской модели государственной

630

централизации с ее регламентирующим началом перед английской системой с ее основой — представительством местной общественности, которое он именовал «владычеством масс». По этой же причине Чичерин выступал против возбуждения в настоящий момент вопроса об общественном представительстве.

Против идеи «общественной централизации» и других гувер-нементалистских увлечений Чичерина выступили многие сторонники западничества. Определив основную дилемму современного общественного раскола как движение за централизацию или за развитие общественности, К.Д. Кавелин выступил за сохранение в будущем в руках государства только «предметов общей государственной важности»: законодательства, государственных финансов, военных сил, внешних сношений. Дела «местного интереса», по его мнению, должны быть переданы местным органами общественного управления. Пробуждение общественной инициативы Кавелин связывал не с государственной политикой, а с активизацией местной хозяйственной жизни и пробуждением частных интересов, вовлекающих общество в процесс самообустройства.

Поддерживая точку зрения Чичерина о преждевременности парламента в России, он видел в организации местного хозяйственного самоуправления источник формирования общественных сил, которые в будущем составят основу народного представительства.

Расцвет исторической науки: «История России...» СМ. Соловьева

Тот тип мышления и те проблемы, которые были характерны для идейного круга мыслителей

славянофильского и западнического лагеря, всколыхнули общественную мысль. Историческая наука более не могла оставаться той же социально бесстрастной и рационально абстрактной дисциплиной. Новый дух, навеянный внутренним пафосом самопознания, оплодотворил ее творческий поиск. Взлет русской исторической науки связан прежде всего с именем С.М. Соловьева, в творчестве которого потомки будут обнаруживать синтез факта и теории, предвосхитивший будущее восприятие исторических проблем. Впервые в историческом исследовании богатство фактического материала и глубина аналитического обобщения слились в ярком изложении истории самобытной цивилизации.

Выстраивая свою концепцию русской истории в целом с позиций западничества, Соловьев в то же время не мог игнорировать интеллектуальных завоеваний предшествующего десятилетия. Его творчество поистине универсально. Он не боялся становиться на

631

почву многих славянофильских идей. В 50-60-е гг., когда создавалась его История, объяснять факт российской специфики пороками народа было уже невозможно. Соловьев не мог не видеть начал, отличающих Россию от Западной Европы, но как рационалист объяснял их, конечно же, не в русле органической концепции «взращивая зерен» или раскрытия первоначал, а как следствие влияния особых исторических условий. Отличие это он связывал прежде всего с объективными природными условиями, в которых развивались западная и российская цивилизации. «На Западе земля разветвлена, острова и полуострова, на Западе — горы, на Западе — много отдельных народов и государств: на Востоке — сплошная громадная равнина и одно громадное государство... На Западе природа — мать, на Востоке — мачеха... Уже поэтому обе половины Европы должны были иметь различную историю. Природные выгоды содействуют ранним и сильным успехам цивилизации, поэтому на историческую сцену являются прежде всего, южные полуострова Европы... Средняя Северо-Западная Европа — Германия и Скандинавия присоединились... к Греко-Римской цивилизации после, за ними примкнули к ней западные славянские племена и, наконец, уже очень поздно предъявляет свои права на Европейскую цивилизацию и государство, заключившее в своих пределах Восточную Европу».⁶¹

Продвижение славян с запада на восток Соловьев характеризовал так же, как и славянофилы, подчеркивая, что славянская колонизация Восточно-Европейской равнины, оттеснившая дикие азиатские орды, обеспечила Европе спокойное развитие. На сколько затягивалось это движение, «на столько веков, следовательно, история дала ходу вперед Западной Европе перед Восточной». Говоря о Западной Европе, Соловьев называл ее каменной, а Восточную — деревянной. Каменные горы раздробили Европу на множество государств, разграничили многие народности. «На камне свили свои гнезда западные мужи, и оттуда владели мужиками, камень давал им независимость; но скоро и мужики огораживаются камнем и приобретают свободу, самостоятельность; все прочно, все определено, благодаря камню... На великой Восточной равнине нет камня, все равно, нет разнообразия народностей и потому одно небывалое по своей величине государство. Здесь мужам негде себе вить каменных гнезд, не живут они особо и самостоятельно, живут дружинами около князя и вечно движутся по широкому, беспредельному пространству; у городов нет прочных к ним отношений. При отсутствии разнообразия, резкого разграничения местностей, нет таких особенностей, которые бы действовали сильно на образование характера местного народонаселения». Поэтому,

632

с одной стороны, в характере этого народа не могло сформироваться «ничего прочного, определенного, все было еще в зародыше, начала, семена вещей составлялись друг с другом без внутренней связи». С другой стороны, привычка к оседлости не возобладала над стремлением к свободе, которую автор понимал как свободу передвижения. «Части, образовавшись, стремились еще жить особой жизнью; при сильном движении, просторе, возможности уходить при первом неудобстве; не было места никаким определениям, ибо на движущейся почве ничего построить нельзя. Главное право... для члена общества, для члена известного сословия, заключалось в праве уйти». «Отсюда привычки к расходке в народонаселении, и отсюда стремление правительства ловить, усаживать и прикреплять».⁶²

Вопреки славянофильской концепции земства как территориальной общности (следствия «власти земли») Соловьев рисовал образ движущегося населения. На Западе люди оседали крепко на земле. Благодаря феодальному праву — этой религии земли, является земельная собственность, и земельная аристократия рождается прежде денежной. У нас при родовой подвижности князей и за ними дружинников земельная собственность не могла иметь того значения, которое придавалось

имуществу движимому. Отсюда неустойчивость, разбросанность сил. История Западной Европы — это та же аграрная история. В этом отношении позиция Соловьева явно расходится с позицией славянофилов, которые видят в ней преимущественно ремесленно-городскую цивилизацию. Но эта аграрная история органично вела к развитию городов и процветанию ремесел. Сам образ Запада как некоего органического и совершенного, данного Руси для подражания и обучения свидетельствовал о полемичности теоретических обобщений автора.

Отдав дань колониционному продвижению славян из Подунавья на Восток в доисторический период, а также отметив его влияние на взаимоотношения со степью, Соловьев больше не обращался к этой теме. Наличие колониционного движения в последующие века он не был склонен связывать с аграрным освоением свободных пространств, т. е. с хозяйственным и культурно-историческим процессом, как его трактовали славянофилы. Это движение он связывал уже с факторами социального и политического характера. Единственным значимым последствием колониционного процесса Соловьев назвал сформировавшийся тип личности русского человека: его склонность к бродяжничеству, к частой смене места жительства и т. п.

Начало русской истории он связывал с историческим развитием («движением»), которое принесли варяжские дружины в кос-

633

ную славянскую среду, признающую только власть земли. Для интеллигента Соловьева хозяйственная деятельность и связанные с ней «движения» не являлись фактором исторического процесса. Вся активность, любое деятельное начало для него всецело связаны с государственной инициативой, которую он рассматривал как единственный канал для реализации индивидуального начала в истории. Поиск личности в истории представлял для него самостоятельную задачу.

Определив таковую, Соловьев был готов оправдать любое зло, любое преступление, исходящие от этой личности. Носителей личностного начала он обнаруживал прежде всего в среде русских государей. При характеристике их деятельности Соловьев всегда находил объективные факторы и причины, объясняющие высшими государственными целями любое злодеяние. Именно эти эпизоды «Истории...» Соловьева возмущали многих славянофильствующих литераторов.⁶³

В начале русской истории, когда уровень хозяйственной и общественной культуры был еще низок («на движущейся почве»), решающее значение, по мнению Соловьева, имел естественно-природный фактор (стихийное начало). Стихия господствовала над историей. Человеческая личность подавлялась необходимостью. К стихийным силам относились прежде всего внешние природные факторы («природа-мачеха»). Отождествлению человека с природой в традиционалистском сознании («мать сыра земля») мыслители западного склада противопоставили отчужденно-враждебное отношение к природе. Помимо внешних факторов к стихийным силам в народе Соловьев относил и внутренние, присущие человеческой природе «в виде инстинктов, в виде несознательных или вообще низших желаний и стремлений человека».⁶⁴ Борьба за личность, таким образом, виделась ему как преобразование животного начала в человеке, а борьба за цивилизацию мыслилась как возвышение над природой, отрыв от нее.

Первые шаги русской истории, та активность, которую внесли в доселе дремавшую русскую жизнь пришельцы — князья-варяги, пробудили в народе именно эту стихийную силу. «Пробил час исторического движения... По водной дороге, тянущейся... от Балтийского моря к Черному, показываются лодки, наполненные вооруженными людьми: плывет русский князь из Новгорода с дружиной. Платите нам дань, повторяют они в каждом селении, у каждого острожка славянского».⁶⁵ Им дают. Со временем они оседают на землю, укрепляются в городах, куда привлекают различными выгодами население. Села слабеют, падает значение родовых старшин. А вскоре раздается и клич идти в поход. Наступает время богатырское. В этом движении приходит осознание племенами единства

634

своего и земли, является русский народ, начинается российская история. «Вследствие геройского, богатырского движения, далеких походов на Византию, явилась и распространилась новая вера, христианство».⁶⁶ С усвоением христианства начинается процесс развития народного самосознания.

В то же время активное начало в истории всецело принадлежит государству. Даже русское богатырство тесно связано с государственностью. Кодекс богатырства, усердно культивируемый княжеской властью и приводящий в движение значительные массы наиболее активного населения, препятствовал образованию земельной аристократии и, тем самым, обретению властью надежной опоры в земле. Вместе с тем само население не видело в этой власти надлежащего обеспечения собственного благополучия. Разраставшиеся княжеские роды к этому времени уже не только

владели всеми городами и землями, но и порождали многочисленных безземельных князей, так же начавших вскоре борьбу за власть и собственность. Не способствовал политической устойчивости и механизм наследования великокняжеской власти, вызывавший каждый раз необходимость подвижки всех местных династий по иерархической лестнице княжеских городов.

Богатырская эпоха, эпоха движения, давшая жизнь государству, завершалась кровавой резней князей. Кодекс власти уже не мог обеспечить русскому народу дальнейшее развитие; наоборот, он препятствовал, сдерживал это развитие. Вместе с обретением самосознания народ все более тяготился этой чуждой ему активностью. Движение очевидно теряло свою культурную силу. Дальнейшее развитие нуждалось в устойчивости государственной и политической, которая могла быть достигнута вследствие противоположного процесса — процесса оседания, привязанности к земле. На Руси же по-прежнему «налицо все первоначальные формы: бродячие дружины, члены их, свободно переходящие от одного князя к другому, в челе дружин неутомимые князья-богатыри, переходящие из одной волости княжить в другую, ищущие во всех странах честь свою взять...».⁶⁷

Юго-запад Руси постепенно терял свое значение. Народ, приведенный когда-то князьями в движение, утек на северо-восток, в Суздальскую землю. Сюда «стекались поодиночке или небольшими толпами из разных местностей, сталкивались с чужими, иноплеменниками, без возможности... сейчас же составить крепкий союз... Славяне поселенцы являются в страну, где уже хозяйничает князь; князь строит города, призывает насельников, дает им льготы; насельники всем обязаны князю, во всем зависят от него, живут на его земле, в его городах... Явился именно такой князь, кото-

635

рый как нельзя лучше воспользовался своими выгодными отношениями к новому народонаселению... Андрей (Боголюбский — *С.Д.*) как древний богатырь, чует силу, получаемую от земли, к которой он припал, на которой утвердился навсегда... Этот первый пример привязанности к своему, особому, первый пример оседлости... отсюда начинается новый порядок вещей».⁶⁸

Существо этого порядка заключается в том, что «государство здесь сложившееся получает характер государства земледельческого».⁶⁹ Города уже не играют той роли, как на юге, преобладающее значение приобретает село, т. е. земля. Забота о приобретении земли, о хозяйственных «промыслах, прибытках» становится основой государственного благосостояния. «В России... Северо-Восточной видим оседлость князей в одной волости, князь срастается с волостью, интересы их отождествляются». Присоединение земель становится содержанием государственной политики. «Усобицы принимают другой характер, имеют другую цель, именно, усиление одного княжества за счет всех других... Одно княжество, наконец, осиливает все другие, и образуется государство Московское».⁷⁰

Эта эпоха сосредоточения необходима для утверждения сознания о государственном единстве, о единстве государственного интереса. В процессе этого сосредоточения продолжается дальнейшее обособление элементов «оседлости» и «подвижности» в русской жизни; упрочение оседлых элементов и вытеснение ими элементов подвижных. Происходит разделение на земцев и казаков. Объективный по своему содержанию процесс становления Московского государства в то же время сопровождался отрывом от старого центра Русской цивилизации — Юго-Западной Руси, географически связанной с европейскими культурными центрами. Это было неизбежно в связи с господством кочевников в этом регионе, но не могло не иметь отрицательных последствий для народа, который при соседстве более культурно развитых соседей принужден был углубляться в свою самобытность. «Одинок, заброшенный в мир варваров, последний, крайний из европейско-христианской семьи, забытый своими и забывший о своих по отдаленности, разрознившийся от родных братьев — вот положение русского человека на Северо-Востоке; и целые века предназначено было ему двигаться все далее и далее в пустыни востока, жить в отчуждении от западных собратьев...»⁷¹

К числу признаков формирующейся самобытности Соловьев относил без сомнения обозначившееся господство деревни над городом. Упадок городов связывается им прежде всего с введенной государством системой кормления городских чинов. Централизация власти привела к падению старых вечевых начал и независи-

636

мого общественного суда в городах, где усилилось влияние воевод. Эти факторы, а также рост налоговых тягот и поборов имели своим следствием бегство из городов тяглого населения. Другим

следствием этого был рост закладничества, и как результат — возникновение в городах целых слобод («белых»), население которых вело свои дела беспопытно.

Развитие поместного права в эту эпоху связано прежде всего с необходимостью предоставления служилому слою средств материального обеспечения за исполнение государственной службы. Та относительная свобода, которую имело сельское население по сравнению с городским, для помещичьих земель постепенно исчезала. Но и государственная деревня, замкнувшаяся в условиях упадка городов в натуральном хозяйстве, пребывала в не менее плачевном состоянии. Причинами такого положения Соловьев считал *«банкротство бедной страны, не могущей своими средствами удовлетворить потребностям своего государственного положения»*.⁷²

Следствием этого явилось закрепощение сельского и городского населения. Введение крепостного права Соловьев считал результатом сознательной государственной политики, назвав его займом, который сделало государство у своего народа. «Необходимость и благодетельность» этого процесса для автора «Истории» «очевидны». ⁷³ «При несостоятельности собственных средств нужно было сделать заем и заем был сделан. Как ни велик, как ни тяжел он был для народа, но необходимость и благодетельность его очевидны». Примечательно разделение автором государства и народа на самостоятельные величины. Как видим, в отличие от славянофилов, считавших что раскол в русское общество был внесен деятельностью Петра, Соловьев считал этот раскол изначально присущим русской истории. Причины его он обнаруживал в аграрном строе России, обрекающем массы населения на безысходную нищету и малопродуктивный труд и располагающем культурой лишь в узком верхнем слое. Цивилизационное предназначение власти и аристократии, по мнению Соловьева, толкало верхи общества на поиски культурных образцов в более развитой Европе. Отсюда оправдание любой политики, которая была ориентирована на Запад. Даже деяния Ивана Грозного и доведение им страны до полного разорения вследствие Ливонской войны и опричнины оправдывались его стремлением сблизиться с Западом. Тем более понятно его восхищение Петром, политику которого он сравнивал с бурей, которая производит и очищение воздуха, и неизбежные разрушения, или с лекарственным воздействием, которое и восстанавливает здоровье, но и оставляет в организме дурные последствия.

⁷⁴

637

Предшествующая эпоха, по Соловьеву, выявила обреченность хозяйственно-культурной односторонности русской аграрной цивилизации, ее историческое «банкротство» и вызвала необходимость исторического перелома. «Такое банкротство в историческом, живом, молодом народе необходимо обуславливало поворот народной жизни... искание избавиться от губительной односторонности, в страну сел внести город и этим улучшить экономическое состояние страны. Этот поворот и знаменуется преобразовательной деятельностью... Если прикрепление крестьян было естественным результатом древней русской истории, то освобождение их было результатом полуторавекового хода нашей истории по новому пути. Спор между древней и новой историей кончен, проверка налицо».⁷⁵

Итак, Соловьев говорил об отсталости России, поиском причин этой отсталости он и занимался в теоретических отступлениях, скрепляющих отдельные фактологические блоки его «Истории». Основную же причину этой отсталости, как видим, он обнаруживал в «губительной односторонности» российской цивилизации, в ее преимущественно аграрном укладе и недостаточном развитии городов. Как бы негативно он ни оценивал эту российскую особенность, но сам факт признания аграрного характера российской цивилизации для нас важен прежде всего. Из одного факта подобного признания как минимум уже следует необходимость с ним считаться как при характеристике событий исторического прошлого, так и при оценке будущего и настоящего.

Говоря о противостоянии западничества и славянофильства, Флоровский указывал на его религиозный накал. «Романтические поколения», мыслящие категориями традиционной ментальности, находились во власти культурного образца синкретической (тотальной) цельности. Этот стереотип распространялся как на общество, так и на человека. Общественный и культурный «раскол» воспринимался одними «романтиками» положительно — как свидетельство развития и прогресса (западники), у других вызывал отторжение и обращал к поискам национального образа культуры (славянофилы). Но и те и другие брали за основу интеллектуальной рефлексии идеальные культурные модели абстрактно-идеализированной России или не менее идеализируемой Европы. «Религиозное чувство» вело одних к абсолютному признанию верности национальной традиции с ее соборным идеалом, а других к тотальному преклонению перед

западной моделью развития, ставящей в основание развития личное начало. И тех и других отличала крайняя «религиозная» нетерпимость.

638

«Философский подъем 30-х и 40-х гг. имел двоякий исход. Для одних открывался путь в Церковь, путь религиозного восстановления, — религиозный апокастасис мысли и воли. Для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество. <...> Для одних это было совершенствование церковное, соборное, связанное с самоустройством и самообеспечением, самоорганизацией, во имя достижения благой, устроенной жизни. Для других индивидуальное внутреннее самоусовершенствование во имя активной политической деятельности, нечто сродни масонству. Этот духовный индивидуализм как идею, как начало социального преображения восприняло западничество, но именно против него восстало славянофильство. В этом категорическом разделении выявлялось прежде всего разномыслие в понимании основного принципа — культуры» (П.Г. Виноградов). Для западников культура была результатом «сознательного творчества человечества», итогом творческого, личностного развития. Славянофилы «имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе». Можно сказать, западники выразили «критический», славянофилы же «органический» моменты культурно-исторического самоопределения. В этом противопоставлении Флоровский справедливо усматривает противостояние исторической школы с ее «эволюционным» принципом гегелевской «диалектики».⁷⁶

Это различие определяется и различием методологического подхода к истории. В своих «Воспоминаниях» Б.Н. Чичерин отмечал, что Ю.Ф. Самарин однажды обвинил его в отсутствии «сочувственного настроения к предмету, которое одно дает возможность правильно его понимать. Следуя славянофильскому учению, Самарин утверждал, что познавать вещи надобно не одним только умом, а всем своим существом нераздельно. Вследствие недостатка такого понимания у меня, по его уверению, господствует чисто отрицательный взгляд на древнюю русскую историю...» Отвечая своему оппоненту, Чичерин подчеркивал, что ставит своей задачей «выяснить истинно научную методу исследования и существенное ее отличие от ненаучной, которой держались славянофилы и которая вела лишь к бесконечному фантазерству». Он доказывал, что «в самопознании менее всего возможно познавать всем своим существом, ибо именно тут надобно прежде всего отделить себя, как субъект познающий, от себя как объекта познаваемого. Основательно изучать факты и выводить из них точные заключения — такова была историческая метода, которую я противопоставлял славянофильскому мистическому познанию всем своим существом».⁷⁷ Очевидно, что в культурном контексте указанное различие методологии свидетельствует о присутствии взаимно дополняющих ком-

639

понентов культуры, которые представляли разные типы мышления. Но и те и другие видели необходимость общественных преобразований и единодушно признавали основным источником общественных зол крепостное право.

Западничество и славянофильство настолько тесно смыкаются и взаимно дополняют друг друга, настолько четко обозначают русло развития национального самосознания, что неизбежно представляются полюсами одной «вселенной» — русского либерализма. В их противостоянии на десятилетия вперед определилось то проблемное поле, за распашку которого возьмется вскоре вся Россия.



Заключение

Круг идей, образов и мифологем, характерных для традиционной культуры России как аграрного общества, не был исчерпан серединой XIX века. Традиционное сознание, проделав сложный путь от архаической онтологии и космологии к социальной утопии, в области общественной мысли все более отчетливо оформлялось в широкое идейное течение, противостоящее мировоззренческому позитивизму и экономическому индустриализму. Вся вторая половина XIX столетия прошла в России под знаком идеологии аграризма, совмещавшей красочную образность барочно-романтических утопий с традиционным взглядом на цивилизационные и нравственные преимущества земледельческого труда.

Как бы парадоксально это ни звучало, Великая реформа 1861 г., призванная модернизировать

общество, обернулась широкой архаизацией его институтов и массового сознания. Большие массы крестьян, обезземеленные в результате земельных переделов и хлынувшие в города, оставались преобладающими носителями архаических мифологем, внедряемых во все сферы общества и культуру.

Проникнутая народными идеалами традиционная мифопоэтика становилась для воспитанного на идеях западного позитивизма русского общества настоящим откровением. На почве срашивания двух разных типов мировоззрения порой произрастали весьма диковинные идеи-мутанты эпохи модерна, обозначающие разные пути преодоления культурного раскола общества, болезненного разрыва между верхами и низами. Все более популярной в различных идейных средах становилась апелляция к народу и стремление сойти с «каменных небес» городских мостовых на страдающую землю.

«Стоны матери-земли» в проповеди народнических идеалов широко тиражировались в многочисленных сочинениях «новых просветителей». В маргинализированной среде разночинной интеллигенции все более ширилось и в 60-е годы окончательно оформилось активное революционное крыло, для которого архетипические образы и сюжеты (типа «змееборства») стали ключевыми в определении их реального отношения к власти. Русский чиновник, пред-
641

ставляемый литературой демократического лагеря как «человек из подполья» (Достоевский), существо низкого порядка, и как частное персонифицированное выражение государственного «крокодила» имел все признаки хтонического персонажа.

Подобные мифопоэтические фрустрации, призванные мобилизовать враждебное отношение к власти, не являлись исключительно российской особенностью. Достаточно вспомнить библейского Дракона или гоббсовского Левиафана в качестве образов несправедливой власти чтобы понять их универсальную архетипическую природу, а возможно, и для того, чтобы осмыслить элементы иррациональности во всякой политической идеологии.

Однако борьба со змеем требовала от змееборца уподобления змею, борьба с «нечистой» властью востребовала «бесовство» от ее противников. Народнические лозунги, взывающие к топору, исходящие из принципа «насилие против насилия» в рамках борьбы за «землю и волю», были пронизаны семантикой «нижнего мира». Тургеневский персонаж — нигилист, режущий лягушек, — остается символом героя своего времени, и какой бы интерес и симпатии он ни вызывал у автора и главной героини, отчасти влюбленной в него, он остается довольно мрачным персонажем с чертами хтонического существа. Бросаемые им лозунги типа «Природа не храм, а мастерская...», призванные вытеснить романтическую философию прошлого хозяйственно-прагматической (вряд ли буржуазной) философией будущего, остаются чужды художественному восприятию самого автора.

Гораздо более прозрачной образной символикой для обозначения духа своего времени отличается творчество Ф.М. Достоевского. Примечательно то, что жуткий образ «человека из подполья» возник у него для обозначения чиновничьего сознания задолго до того, как сформировался феномен революционера-подпольщика. Не случайно и то, что противостоящий ему мировоззренческий феномен русского радикализма был раскрыт Достоевским спустя много лет через семантически близкий змеиному обличью «подпольщика» художественный образ «бесов». И как типологически близки оказались оба эти типа мировосприятия! Характерно, что в реальной жизни они в итоге слились в феномене русского провокаторства — азеф-щине (сазоновщине, зубатовщине, багровщине и т. п.), где чиновник действовал рука об руку с революционером во имя «великих потрясений» и «очищения земли» кровью. Космологическая тема «вселенского раскола», «опрокинутого мира» и ожидания великого перелома проникала во все сферы общественного сознания.

Обстановка нарастающего кризиса и углубляющихся противоречий служила питательной почвой для пробуждения в массовом

642

сознании примитивных архетипических образов и примитивных реакций. Утрата веры в разумную способность решения социальных проблем обращала думающих современников к исследованию скрывающихся в подсознании человека первобытных сил и могучих инстинктов.

Этот общий настрой формировал непередаваемую идейную атмосферу русского общества, которая позднее стала художественным фоном романа А. Белого «Петербург». Стольный град здесь выступает и как отражение «русского космоса» в целом, и как самостоятельный антропоморфный персонаж. С доскональностью психоаналитика автор изображает Петербург как

существо, «переутомленное мозговой работой», а главной сюжетной линией романа становится поистине мифо-эпическая тема отцеубийства. Молодой человек радикальных взглядов убивает отца-чиновника. Петербургские туманы, пронизывающие сам воздух имперской столицы, становятся для автора метафорой одурманенного сознания. Но этот же образ автор называет «воздухом провокации», выступающей символом общественного разложения: русское общество задыхается в воздухе провокации, а сама провокация становится духом эпохи. Итогом модернизационного процесса оказывается патология «общественной личности» и торжество декаданса в культуре. Тезис о разрушительной сущности модерна — главный вывод из наблюдений за разлагающимся на глазах индустриально-бюрократическим космосом.

Отмеченная активность архетипических программ не являлась принадлежностью только «непримиримых» с той и другой стороны. Приверженность традиционным архетипическим сюжетам отличала всякую политическую идеологию. Яркая образность архаических мотивов питала и умеренные консервативные идеалы, придавая им ретро-утопическое и псевдоностальгическое очарование. Эти мотивы можно обнаружить в основании и идеологическом декоре едва ли не любых монархических концепций. Как известно, К.П. Победоносцев находил подтверждение правоты своих политических убеждений в идеологии «почвенничества» Ф.М. Достоевского. Регулярные встречи Достоевского с Победоносцевым — лучшее тому подтверждение. В неменьшей степени это относится к идеологическому настрою сторонников дворянско-помещичьей идеологии, проделавший весьма сложный путь от идеалов дворянского парламентаризма до лозунгов дворянской империи, звучавших на дворянских съездах начала XX столетия.

В свою очередь, знаменитая формула николаевского царствования «власть и народ» является парафразом той же архаической формулы «царь и земля» и осмысливалась через тот же архетипи-

643
ческий образ сакрального брака (неба и земли, власти и народа, государства и земства и т. п.).

Только благодаря такому пониманию становится понятна приверженность семьи последнего русского монарха к безграмотному харизматическому проходимцу, «мужицкому святому» Распутину, которому отводилась роль мифологического проводника в недра «мудрости земли», «народного сакрума».

Отвергая идею всякого политического посредничества («вредного средостения») между властью (государем) и народом (землей), сторонники классической монархии черпали уверенность в своей правоте из архаической модели космоса. В обществе, воспитанном на христианских идеалах и несущем в себе живые элементы традиционной архаики, подобная архетипика оставалась неотъемлемой чертой психологии личности и общественного сознания.

Не меньшей образной насыщенностью традиционно-аграрной символики отличались и различные реформаторские течения: от идейно-теоретических течений умеренного (реформаторского) народничества до идейных исканий хозяйственников-практиков из среды кооперативного движения. Последние черпали свои кадры как из состава радикальной интеллигенции включая марксистов (Е. Кускова и С. Прокопович), так и из народнической и земско-дворянской общественности и ученой среды. В рамках этого направления весьма любопытной является эволюция кооперативной мысли от ранних социально-утопических проектов вселенских братств — проектов, насыщенных космогонической символикой и религиозно-нравственной риторикой, — до строго научных экономических трудов организационно-производственного направления, апеллирующего к отраслевой специфике сельскохозяйственного производства.

Столь же красочную мифологическую топику можно обнаружить и в рамках земской идеологии: в частности, в выдвигаемой земцами-конституционалистами начиная уже с 60-х годов XIX столетия идее всероссийского парламента как некоего «надземного» (над-земского) органа, призванного «увенчать здание» всероссийского земства. Последнее обстоятельство не устраняло тех рациональных политических оснований, из которых исходили земские сторонники политической модернизации Империи. Однако именно мифопоэтический контекст позволяет видеть в их политической программе ту же универалистскую установку: изображение российского социального космоса, тщательно выстроенного от первичной «мелкой земской единицы» до всероссийского земства, действующего совместно со съездами кооперативных организаций, т. е. опирающегося на высокую организацию земледельческого производства.

644

Идейный образ Государственной думы, возникший в эпоху революционной смуты начала XX в. (для обозначения незнакомого России парламентского новообразования, построенного на принципе представительства не от земель, а от политических классов и партий), в качестве

инструмента и творца некоего надклассового сознания также имеет свой архетипический антураж. Необходимость противопоставления некоего сверхсознания сознанию «человека из подполья» (революционному подполью и бюрократическому «крокодилу») была равноценна установлению политического противовеса, в виде органа государственно-публичной рациональности, царству подсознания (бессознательного) в политической культуре российского общества. Недооценка политической значимости такого органа, а возможно, и его скорая профанизация и разочарование общества в политике Думы, отчасти и привела к государственному краху Российской империи в октябре 1917 г.

Традиционалистская ориентация, несмотря на декларируемую архаичность идеологических установок, именно благодаря устойчивости архетипических конструкций в политическом сознании общества, оставалась вполне адекватна социально-политической и культурно-исторической реальности. Русское общество в основе своей оставалось традиционным аграрным обществом. Подавляющая часть населения России на начало XX в. (более 80%) жила традиционным крестьянским укладом, и едва ли не большая часть населения городов была так или иначе связана с сельским хозяйством. Земледельческая культура требовала определенного отношения к «власти земли», воспроизводила все типы и уровни сакрализации мира и власти и т. п., которые были присущи традиционной архаике. И каким бы наивным ни казалось это мироощущение городскому адвокату, экономисту или профессору университета — горожанам в нескольких поколениях, для подавляющего большинства населения страны оно оставалось фундаментом его отношения к миру. Оно по-прежнему несло в себе огромную созидательную мощь и творческую силу, питающую не только экономику страны, но и ее культуру. И только от самого общества зависело, каким образом оно использует тот потенциал, который несла с собой традиционная культура.

Примечания

Часть I. РОССИЯ КАК ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО:

пространство архаической онтологии

Глава 1. Обретение космоса: традиция и архаика

1. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. — СПб., 1998. - С. 13-19.
2. C.G. Jung. Il concetto dell'inconscio collettivo // C.G. Jung. Gli archetipi e l'inconscio collettivo. — Torino, 1983. — P. 49.
3. Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. — С. 19.
4. Там же. - С. 61-62.
5. В толковых словарях и энциклопедиях понятие «традиция» трактуется как «обычный порядок, правила поведения, переходящие из поколения в поколение». (Большой толковый словарь иностранных слов / Под ред. М.А. На-дель-Червинской и П.П. Червинского. Т. 3. — С. 216). Или как «то, что <...> унаследовано от предшествующих поколений <...>, обычай, установленный порядок в поведении, в быту...» (Ожегов С.И. Словарь русского языка. — М., 1972. — С. 741). Иногда добавляется, что в латинском языке «традиция» (*traditio* — лат. «передача, повествование») — это «устный рассказ, передающийся от поколения к поколению» (Словарь иностранных слов. — М., 1989. — С. 513). Самое широкое определение дано в «Философском словаре», где традиция это «элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определенных общественных классах и социальных группах в течение длительного времени. Т. охватывает объекты социального наследия (материальные и духовные ценности); процесс социального наследования, его способы. В качестве Т. выступают определенные общественные установления, нормы поведения, ценности, идеи, обычаи, обряды <...>. Наиболее широка сфера Т. в докапиталистических общественных формациях. Т. присущи самым различным областям общественной жизни (экономике, политике, праву и т. д.), но удельный вес их в той или иной области неодинаков. Он достигает максимума в религии. Т. занимает определенное место в науке и искусстве...» (Философский энциклопедический словарь / Под ред. Прохорова А.М. — М., 1989. — С. 663).
6. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. — М., 1995. То же: Гачев Г. Национальные образы мира. — М., 1998.
7. Особенности религиозно-мифологического мышления и месту мифологии в общественном сознании посвящено огромное число исследований. Среди новейших работ выделяются труды А.Ф. Лосева «Философия, мифология, культура» (М., 1991) и В. Полосина «Миф, религия, государство» (М., 1999). Заинтересованный читатель найдет в этих работах исчерпывающий библиографический раздел и перечень литературы на эту тему. К классическим

646

западным трудам, посвященным анализу мифологического сознания в антропологическом аспекте, принадлежат работы М. Элиаде (Аспекты мифа. — М., 1995; Мифы, сновидения, мистерии. — М.-Киев, 1996; Мефистофель и андро-гин. — СПб., 1998; Священное и мирское. — М., 1994; Миф о вечном возвращении. — М., 1997, и др.), работы К. Леви-Строса (Структурная антропология. — М., 1983; Первобытное мышление. — М., 1997), Э. Фромма (Душа человека. — М., 1992), У. Джеймса (Многообразие религиозного опыта. — М., 1993, и др.), Л. Леви-Брюля (Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М., 1937), а также труды последователей

- антропологического направления В. Тэрнера (см. Символ и ритуал. — М., 1983), А.Р. Рэдклифа-Брауна (см. Структура и функция в примитивном обществе. — М., 2001) и др.
- Большую популярность на Западе с середины XX столетия и в России в наши дни стали приобретать идеи психоаналитической школы последователей З. Фрейда и К.-Г. Юнга; помимо собственно их трудов, переиздаваемых сегодня весьма активно, несомненный интерес представляют работы О. Ранка, Г. Адлера, К. Абрахама, О. Хаксли, Дж. Кэмпбела, супругов Ст. и К. Гроф и многих других. В книге Ст. Грофа «За пределами мозга» (М., 1997) заинтересованный читатель найдет богатую библиографию трудов последователей К. Юнга по отдельным направлениям. Комплекс идей психоаналитического направления многогранно представлен в издании «Между Эдипом и Осирисом. Становление психоаналитической концепции мифа» (М.-Львов, 1998). Среди новейших российских трудов, включающих обзор и критику психоаналитических идей, выделяется работа Ю.М. Антонян «Миф и вечность» (М., 2001).
- Проблемы традиционного мировосприятия в отечественном обществоведении нашли отражение в трудах исследователей потестарных (догосу-дарственных) обществ, а также в рамках социально-философского теоретического анализа первобытно-общинного строя и раннегосударственной организации (см. Хазанов А.М. Разложение первобытнообщинного строя и возникновение классового общества // Первобытное общество. — М., 1975; Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. — Л., 1936; Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. — Л., 1934; Он же. Родовой строй и первобытная мифология. — М., 1964; Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. — М., 1966; Он же. Этапы развития первобытной религии. — М.; Л., 1967; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. — М., 1965; Семенов Ю.И. Как возникло человечество. — М., 1966, и др.).
- Среди трудов отечественных мифологов-филологов выделяются работы А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, В.Ф. Миллера, Д.К. Зеленина, Б.Н. Путилова, В.М. Жирмунского, В.Г. Богораз-Тана, Г. Потанина, В.Я. Проппа, А.М. Пан-ченко, Д.С. Лихачева, Л.Г. Бараг, Е.М. Мелетинского, Н.А. Криничной, Э.В. Померанцевой и многих других. Среди трудов отечественных мифологов-философов и историков выделяются работы М.А. Бахтина и А.Ф. Лосева, С.А. Токарева, Я.Э. Голосовкера, А. Гуревича, А.И. Немировского и многих других. Особый вклад в изучение проблемы традиционности внесли фольклористы-этнографы и этнологи. Полную библиографию по русскому фольклору читатель может найти в сборниках «Русский фольклор. Библиографический указатель», издаваемых периодически под грифом Российской Академии наук. Наконец, особо отметить следует многотомное издание: Из истории русской культуры. 2-е изд. — Т. I-IV. — М.: Языки русской культуры, 2000. Особое место проблема сознания и общественной организации стала занимать в современных культурологических трудах и обзорах (см., напр.: Культурологический словарь. XX век. — М., 1999). Изучению мифопоэтических истоков
- 647**
- творческой деятельности посвящены труды исследователей в области семиотики так называемой Московско-Тартуской школы: Б.А. Успенского, В.В. Иванова, Ю.М. Лотмана, В.Н. Топорова и др.
8. Элиаде М. Священное и мирское... — С. 103-104.
 9. Там же. — С. 75.
 10. Там же. — С. 65.
 11. Там же. — С. 63-64.
 12. Там же.
 13. Понятие «ургийного» и «гонического» мы впервые встретили в работе Г. Гачева «Национальные образы мира» при характеристике отличия российской цивилизации от западноевропейской.
 14. Соловей Будимирович // Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. — СПб., 2000. — С. 41.
 15. См., например: Евзлин М. Мифологические и космогонические источники мотива подсматривания в связи с мотивом запрета // Евзлин М. Космогония и ритуал. — М., 1993.
 16. Реконструкцию славянского основного мифа посвящена книга: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974.
 17. Среди немногих исключений — египетская мифология, где мать — небо, а земля — отец.
 18. Юдин А.В. Русская народная духовная культура. — М., 1999. — С. 36.
 19. Подробнее см.: Яковенко А.А., Пелипенко И.Г. Культура как система. Первичные антиномии культурного смыслообразования. — М., 1998. — С. 37-54.
 20. Евзлин М. Космогония и ритуал. — М., 1993.
 21. Топоров В.Н. Предисловие к кн.: Евзлин М. Космогония и ритуал. — М., 1993. — С. 17.
 22. Евзлин М. Указ. соч. — С. 116.
 23. Юдин А.В. Указ. соч. — С. 39-40.
 24. Элиаде М. Указ. соч.
 25. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. — СПб., 1998. — С. 21.
 26. С усвоением христианства ситуация меняется. В эпоху так называемого «русского двоеверия» с отнесением печи (как языческого символа) на периферию жилого пространства и возникновением второго христианского «центра» избы (красного угла) строительство избы начиналось с символического обозначения центрической вертикали срубленным и установленным по центру деревом или колом с подвешенным руном (шкурой животного) или шубой (тулупом), символизирующими богатство и изобилие. Об этом см. главу 4.
 27. Сказочный герой, развезжающий на печи, является обладателем магических сил и способностей. «Выпекание» детей в печи является в народных сказках символом нового рождения. Использование печи для мытья за неимением бани было широко распространено в крестьянском быту вплоть до начала XX века, а о ритуально-восстановительном значении омовений мы говорили выше.

28. Элиаде М. Священное и мирское. — С. 28.
 29. Подробнее см.: Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Указ. соч. — С. 33-34, 201-202.
 30. Антонов М.Ф. О мировоззренческих корнях разрушительных и созидательных систем земледелия // Человек и земля. Мировоззрение, экономика, социальная политика. — М., 1988. — С. 89-100.
- 650
58. Цит. по: Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства. — М., 1995.
 59. Там же. - С. 54.
 60. Топоров В.Н. Указ. соч. Т. II. - М., 1998. - С. 53.
 61. Там же.
 62. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. - М., 1990. - С. 189.
 63. Там же. - С. 191.
 64. Там же. - С. 191-195.
 65. Там же. - С. 195.
 66. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. — М., 1996. — С. 56.
- Глава 3. Священный год земледельца: Космос и циклическое время
1. Гоголь Н.В. Полю. собр. соч. Т. IX. - С. 420-421.
 2. Буслаев Ф.И. Народная поэзия. Исторические очерки. — СПб., 1887. — С. 253.
 3. Юдин А.В. Русская народная духовная культура. — М., 1999. — С. 125-126.
 4. Буслаев Ф.И. Бытовые слои русского эпоса // Указ. соч. — С. 254.
 5. Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. — С. 69.
 6. Тульцева Л.А. Антропокосмические воззрения русских крестьян: день Спиридона-поворота // Этнографическое обозрение. — 1997. — № 5. — С. 98.
 7. «Антропокосмизм» — термин Н.Г. Холодного. Венцовский Л.Э., Смирнова Г.Е. Человек, космос, творчество: история и современность. Научно-аналитический обзор. — М., 1992.
 8. В данном разделе использован богатый фактический материал, представленный в указ, статье Л.А. Тульцевой.
 9. См. Коринфский А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. — М., 1991; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. — М., 1869.
 10. Тульцева Л.А. Указ. соч. — С. 90; Святский Д.О. Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. — СПб., 1913. — С. 61.
 11. Тульцева Л.А. Указ. соч. — С. 90.
 12. Тульцева Л.А. Указ. соч. — С. 91-92; Рут М.Э. Русская народная астрономия. — Свердловск, 1987. — С. 25-26.
 13. Рут М.Э. Указ. соч. - С. 17.
 14. Тульцева Л.А. Указ. соч. — С. 93.
 15. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. — М., 1882. - С. 266.
 16. Селиванов А.И. Этнографический очерк Воронежской губ. // Воронежский юбилейный сборник в память 300-летия г. Воронежа. Т. II. — Воронеж, 1886. - С. 107.
 17. Тульцева Л.А. Указ. соч.
 18. Жития святых на русский язык изложенные по руководству Четых-Миней св. Дмитрия Ростовского. — М., 1903. — С. 331-348.
 19. Лядов А. Сборник русских песен. — Музгиз, 1933. — № 3.
 20. Поэзия крестьянских праздников. — № 3. — М., 1970. — С. 54.
 21. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т. III. — С. 743.
 22. Петропавловский А.И. «Коляды» и «Купало» в Белоруссии // Эт-ногр. обозр. - 1908. - № 1-2. - С. 158-165.
- 651
23. Сахаров И.П. Сказания русского народа. — Кн. VII. — М., 1849. -С. 62.
 24. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в с.х. отношении. Зап. РГО по отд. этнографии. Т. XXXVI. - СПб., 1913. - С. 49.
 25. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. — Л., 1964. — С. 27.
 26. Чичеров В.И. Зимний период русского народного календаря XVI-XIX вв. Очерки по истории народных верований // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Нов. серия. Т. XI. — М., 1957. — С. 75.
 27. Поэзия крестьянских... № 94. - С. 126-127.
 28. Зернова А.Б. Материалы по с.х. магии в Дмитровском у. // Сов. эт-ногр. - 1932. - № 3. - С. 20-21.
 29. Пропп В.Я. Указ. соч. - С. 73.
 30. У Кирилла Туровского, например, Воскресение Христова означает приход весны и возрождение природы, что равнозначно пробуждению духовного начала в человеке и приобщение его к христианскому учению. Христос символизирует солнце, спасающее верующих, и т. п.: «Ныне солнце красуясь к высоте всходит и радуясь землю огревает, взиде бо нам гроба праведное солнце Христос и вся верующая ему спасает. <...> Диесь весна красуется, оживляющее дневное естество, и бурнии ветри тихо повевающе плоды гобь-зуют (умножают), и земли семена питаючи, зеленую траву ражает. Весна убо красная, есть вера Христова, яже крещением поражаете человеческое паки естество; бурнии же ветри — грехотворнии помыслы, иже покаяннем пре-творыпеса на добродетель душеполезныя плоды гобзуют (умножают)...»
 31. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. — СПб., 1903. — С. 102.
 32. См. Грошев В.Д. Календарь российского земледельца. — М., 1991. — С. 15.
 33. Пропп В.Я. Указ. соч. - С. 33; Шейн П.В. Великорусе в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т.

п. Т. I. — Вып. 1, 2. — СПб., 1898.

34. Калинин И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. Записки РГО по отд. этнографии. Т. VII. - СПб., 1877. - С. 85.

35. Максимов С.В. Указ. соч. - С. 40.

36. См. Сумароков П. Очерк сельских празднеств, примет, поверий и обрядов в Каширском у. // Москвитянин. Ч. III. Смесь. — 1849. — С. 12.

37. Пропп В.Я. Указ. соч. - С. 65.

38. Гоголь Н.В. Земледельческие праздники // Поли. собр. соч. — Т. IX. — С. 421.

Глава 4. Крестьянский мир: локальная традиция и традиционная социальность

1. Народные русские сказки из сборника А.Н. Афанасьева. — М.: Худ. литература, 1979. - С. 120.

2. Фольклору известны и другие персонажи-«сидии», например Фролка-сидень из русской народной сказки и др.

3. В некоторых сюжетах сами они изображаются чудо-богатырями, наделенными сверхъестественной силой: «Идет калечище прохожий: гуня на нем в пятьдесят пуд, шляпа в девять пуд, костыль в десять сажон» («История о славном и храбром богатыре Илье Муромце и о Соловье-разбойнике»).

4. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. — Л., 1963. — С. 23.

5. Там же. - С. 68.

6. Там же. - С. 20-21.

7. Стоглав. Изд. 3-е. - Казань, 1912. - С. 89-90.

8. Фурсова Е.Ф. Семицко-троицкие обычаи и обряды восточных славян Приобья второй половины XIX — 30-х гг. XX в. // Этнографическое обозрение. - 1998. - № 3. - С. 35-48.

9. Пропп В.Я. Указ. соч. - С. 97.

10. Там же. - С. 98.

11. Народные русские сказки... — М., 1982. — С. 249.

12. «При постройке домов имеют обыкновение класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент — тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов. Клади в фундамент каба-на, или быка или козла» (См. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. — М.-Л., 1937. — С. 12.).

Человеческие жертвоприношения, вытесненные культурой, со временем были заменены приношениями животных. Наиболее распространенными среди них в поздние времена становились бык, чаще конь, но чаще всего петух. Голова жертвенного животного или его череп хоронились под входом, охраняя его тем самым от проникновения злых сил. Наиболее распространенное использование в качестве строительной жертвы коня или петуха связано с апотропеическим характером этих животных, т. е. их неподвластности нечистой силе как носителей солярной царственной обережной символики.

13. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л., 1983. - С. 46.

14. Там же. - С. 130.

15. Громыко М.М. Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII-XIX вв. // Русские: семейный и общественный быт. -М., 1989. - С. 9.

16. Сафьянова А.В. Внутренний строй русской сельской семьи Алтайского края во второй пол. XIX — начале XX в. (внутрисемейные отношения, домашний уклад, досуг) // Русские: семейный и общественный быт. — М., 1987. - С. 92.

17. Там же. - С. 99.

18. Юдин А.В. Русская народная духовная культура. — М., 1999. — С. 131.

19. Криничная Н.А. На росстани: мифологема судьбы в фольклорно-этно-графическом освещении // Этнографическое обозрение. — 1997. - № 3. — С. 32-45.

20. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. — СПб.-М., 1894. - С. 374.

21. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1973. — С. 101.

22. В русской сказке «Две доли» Счастье заявляет крестьянину: «Ну коли хочешь, чтобы я тебе помочь делал, так ты брось крестьянское дело да займись торговлей. Я к вашей работе совсем непривычен, а купеческие дела всякие знаю». Перебравшись в город и занявшись торговлей, крестьянин быстро разбогател.

23. Народные русские сказки... — Т. I. — № 155. — С. 352 и след.

24. Песни, собранные П.В. Киреевским. — Вып. 1. — М., 1860. — С. 89. Онежские былины... Гильфердингом. - Т. 1. — № 58. — М.; Л., 1949. - С. 536-537; Т. 3. - № 221. - М.; Л., 1951.

25. Криничная Н.А. Указ. соч. — С. 37.

26. Громыко М.М. Указ. соч. — С. 11. -

27. Власова И.В. Община и обычное право у русских крестьян северного Приуралья (XVII-XIX вв.) // Русские... - С. 29.

28. Там же.

29. Александров В.А. Обычное право крепостной деревни России (XVIII — начало XIX в.). — М., 1983;

Прокофьева Л.С. Крестьянская община в России во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. — Л., 1981.

30. Павлов-Сильванский Н.П. Феодализм в удельной Руси. — СПб., 1910. — С. 70.

31. Судебник 1589 г. Комментарии А.И. Копаева // Судебники XV-XVI вв. - М.-Л., 1952. - С. 538.

32. Громыко М.М. Указ. соч. — С. 13.

33. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. - Т. I. Ч. 1. - СПб., 1887. - № 191.

34. Тульцева Л.А. Община и аграрная обрядность рязанских крестьян и рубеже XIX-XX вв. // Русские... - С. 55.
35. Громыко М.М. Указ. соч. — С. 17.
36. Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. XVIII — первая половина XIX вв. — Новосибирск, 1975. — С. 323.
37. Тульцева Л.А. Указ. соч. - С. 57.
38. Байбуриин А.К. Ритуал в традиционной культуре... — С. 153.
39. Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблема функций кузнеца в сфере семиотической типологии культур // Материалы Всес. симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1 (5). — Тарту, 1974; Иванов Вяч.Вс. История славянских и балканских названий металлов. — М., 1983.
40. Тульцева Л.А. Антропокосмические воззрения русских крестьян: день Спиридона-поворота // Этнографическое обозрение. — 1997. — № 5.
41. Тульцева Л.А. Община... — С. 55.
42. Там же.
43. Топорков А.Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. — М., 1984; Байбуриин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л., 1983.
44. Байбуриин А.К. Ритуал в традиционной культуре... — С. 106.
45. Пропп В.Я. Указ. соч. - С. 42.
46. Тэрнер В. Символ и ритуал. - М., 1983. - С. 169.
47. Turner V. The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. — Harmondsworth, 1974. — P. 83. Цит. по кн.: Тэрнер В. Символ и ритуал. - М., 1983.
48. Характеризуя взаимные переходы «верхов» и «низов» в состоянии лиминальности, отражающие движение от «структуры» к «коммунальности» и наоборот, В. Тэрнер пишет: «Видимо, существует, если можно употребить столь противоречивое понятие — человеческая „нужда“ участвовать в обеих модальностях». Очевидно, что подобная потребность является не только культурной, но и психологической, и присуща она всем социальным группам. «Но если структурно хорошо обеспеченные стремятся к освобождению, то структурно обездоленные ищут в своей лиминальности более глубокого вовлечения в структуру, что позволяет им пусть лишь по видимости — испытать на какое-то узаконенное мгновение... род „освобождения“... Теперь они могут изображать из себя господ, „важничать, дерзить и все такое“ и очень часто объектами их затрещин и издевательств являются те самые люди, которых в обычное время следует почитать и слушаться» (В. Тэрнер. Символ и ритуал. — М., 1983. - С. 262).
49. Там же. - С. 18-19.
50. Сафьянова А.В. Внутренний строй русской сельской семьи Алтайского края во второй пол. XIX — начале XX в. (внутрисемейные отношения, домашний уклад, досуг) // Русские... - С. 106.
51. Тэрнер В. Символы в африканском ритуале // Тэрнер В. Миф и символ... - С. 33.
52. Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Там же. - С. 171.

Глава 5. «Царь»-город:

власть, иерархия, городская социальность, семантические грани городского локуса

1. Русские народные сказки Урала. — Свердловск, 1959. — С. 191-192.
2. Русские народные песни Карельского Поморья. — Л., 1971. — С. 128.
3. Введение // Город как социокультурное явление. — М., 1995.
4. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семиотика и структура. — М., 1983. — С. 240; Ахизер А.С. Город — фокус урбанизационного процесса // Там же. - С. 23.
5. Иконников А.В. Город — утопии и реальное развитие // Город и искусство. Субъекты социокультурного диалога. — М., 1996. — С. 75.
6. Соболевский А.И. Великорусские нар. песни. — СПб., 1897. — № 611.
7. Потебня А.Н. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2. - Варшава, 1887. - С. 656.
8. Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. - М., 1996. - С. 239.
9. Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. — Л., 1984. — С. 420.
10. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. III. — № 270.
11. Там же. Т. I. - № 162.
12. Там же. Т. III. - № 560.
13. Там же. Т. I. - № 220.
14. Там же. - № 146.
15. Там же. - № 129, вар.
16. Там же. Т. III. - № 564.
17. Там же. Т. I. - № 93.
18. Там же. Т. III. - № 559.
19. Там же. Т. I. - К» 169.
20. Берестяные грамоты. Подготовка текста и пер. Т.В. Рождественской. — М., 1981. - С. 525.
21. Народные русские сказки... Т. I. — № 129.
22. Там же. Т. II. - № 235.
23. Лирика русской свадьбы. - Л., 1973. - С. 159-160.
24. Там же. - № 146.
25. Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVIII-XIX вв. - М., 1967. - С. 290-301.

26. Словарь древнерусского языка XI-XVII вв. — Вып. 4. — М., 1977. — С. 91; Бондаренко И.А. Иерархическая структура древнерусского города (в реализации идеи вечной гармонии) // Город и искусство: субъекты социокультурного диалога. — М., 1996.
27. Народные русские сказки... Т. III. — № 243.
28. Там же. Т. II. - № 235.
29. Там же. Т. I. - № 178, вар.
30. Там же. - № 129.
31. Там же. Т. III. - № 270.
32. Там же. Т. III. - № 314.
33. Там же.
34. Там же. Т. I. - № 185.
35. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI -начало XII века. - М., 1978. - С. 151.
36. Народные русские сказки... Т. III. — № 560.
37. Там же. Т. I. - № 131.
38. Там же. Т. III. - № 273.
39. Там же.
40. Там же. Т. II. - № 220.
41. Там же. Т. I. - № 137.
42. Пропп В.Я. Указ. соч. - С. 299.
43. Народные русские сказки... Т. III. — № 562.
44. Там же. Т. I. - № 136, 137.
45. Там же. Т. III. - № 560.
46. Там же. - № 228.
47. Там же. Т. II. - № 220.
48. Там же. Т. I. - № 136.
49. Там же. - № 132.
50. Там же. - № 155.
51. Худяков И.А. Великорусские сказки. Вып. 1-3. - М., 1860-1862. - № 119.
52. Народные русские сказки... Т. III. — № 562.
53. Там же. - № 271.
54. Там же. Т. I. - № 138.
55. Там же. - № 125.
56. Там же. - № 131.
57. Там же. - № 171.
58. Худяков И.А. Указ. соч. — № 53.
59. Народные русские сказки... Т. III. — № 560.
60. Там же. Т. I. - № 168.
61. Никифоров А.И. Победитель змея: Из севернорусских сказок // Советский фольклор. — 1936. — № 4-5. — С. 205.
62. Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок Архива РГО. Вып. 1-2. — Пг., 1917. - № 362.
63. Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края. — СПб., 1884. — №6.
64. Там же. - № ПО.
65. Худяков И.А. Указ. соч. — № 38.
66. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — М., 1998. — С. 313.
67. Народные русские сказки... Т. I. — № 168.
68. Там же. - № 201.
69. Там же.
70. Там же.
71. Там же.
72. Там же. Т. I. - № 137.
73. Там же. - № 185.
74. Там же.
75. Там же.
76. Там же.
77. Там же. - № 137.
78. Лобачева Г.В. Самодержец и Россия: образ царя в массовом сознании россиян (конец XIX - начало XX вв.). — Саратов, 1999. — С. 50.
79. Бондаренко И.А. Указ. соч. — С. 118.
80. Там же. - С. 118-119.
81. Там же. - С. 120.
82. Бшчлли П.М. Элементы средневековой культуры. — СПб., 1995. — С. 13.
83. Народные русские сказки... — № 171.
84. Гермы — путевые знаки, фетиши — охранители, дорог и ворот, служившие указателями и одновременно пограничными знаками, С мифологемой пограничного существа связан и образ Гермеса. Гермес выступает в роли посредника между мирами (первый магический атрибут Гермеса — крылатые сандалии): для него открыт доступ в мир жизни и мир смерти; он же выступает посредником между богами и людьми. Через Гермеса люди узнают

волю богов, для чего он насылает на людей сны с использованием другого магического атрибута — жезла. (Вспомним сказочный мотив сна, который нисходит на героев в «ином» царстве.) Он же вестник богов. В мифах Гермес представлен также путеводителем богов и людей, проводником и охранителем в их странствиях между мирами. Среди его способностей — владение искусством разгадывать тайны, выявлять сокровенное, открывать сокрытое, которому его обучил Аполлон. Герметическая ситуация — указывающая на некий сокрытый в ней смысл, доступный только посвященным.

85. Карсавин Л.П. Культура средних веков. — Киев, 1995. — С. 21.

86. Там же. - С. 21-22.

87. Там же. - С. 37.

88. Там же. - С. 39-41.

Глава 6. Из космоса в историю: Киевская Русь и удельная эпоха

1. Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти тт. Т. I. — М., 1987. — С. 41.

2. Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. — Париж, 1981. — С. 502.

3. Ключевский В.О. Указ. соч. — С. 51.

4. Отличие космологического и исторического ощущения времени современным исследователем определяется следующим образом: «Космологическое сознание предполагает именно то, что с течением времени постоянно повторяется один и тот же онтологически заданный текст. Прошлое, настоящее и будущее предстают тогда как реализации некоторых исходных форм — иначе говоря, время повторяется в виде формы, в которую облекаются индивидуальные судьбы и образы. <...> Историческое сознание в принципе предполагает линейное и необратимое (неповторяющееся), а не циклическое (повторяющееся время). Для этого сознания центральной является идея эволюции (а не идея предопределенности всего сущего <...>). Каждое действительно новое состояние предполагается связанным при этом причинно-следственными отношениями с каким-то предшествующим состоянием (но не с изначальным прошлым)». При этом возможно жить в проекции сразу двух типов сознания, в таком случае события могут объясняться как причинно-следственными закономерностями, так и рассматривать в качестве повторения уже некогда бывшего. Связность последующих событий возможна и в концепции линейного и циклического времени. В случае наложения обеих концепций времени на восприятие событий доминирующей становится идея исторической предопределенности (судьбы, божественного промысла) (Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва III Рим» // Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. — М., 1996. - С. 84-85).

5. Карсавин Л.П. Культура средних веков. — Киев, 1995. - С. 19.

6. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. — М., 1998. — С. 316.

7. Там же. - С. 317.

8. Прохоров Г.М. «Диоптра» Филиппа Пустынника — «Душезрительное зеркало» // Русская и грузинская средневековые литературы. - Л., 1979. -С. 162.

9. ПСРЛ. Т. 1. - СПб., 1846. - С. 107.

10. Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. — 1995. — № 5. — С. 103.

11. «Печенежи приступиша и почаша. и сступишася на место, иде же стоит ныне святая София, митрополия Русская. бе бо тогда поле вне града, и быс сеча зла.» (Лавр., 151, 1036).

12. Раппопорт П.А. Зодчество Древней Руси. — Л., 1986. — С. 23.

13. Там же. - С. 26.

14. История русской литературы. В 3-х тт. — М.; Л., 1958. — С. 46.

15. Якобсон А.Л. Закономерности в развитии средневековой архитектуры. - Л., 1985. - С. 95.

16. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства. — М., 1995. - С. 275; см. также: Толочко П.П. Киев и киевские земли в эпоху феодальной раздробленности XII-XIII вв. — Киев, 1980. Его же: Массовая застройка Киева X-XIII вв. // Древнерусские города. — М., 1981; Его же: Происхождение и раннее развитие Киева. История № 1. Древний Киев. — Киев, 1983.

17. Топоров В.Н. Указ. соч. — С. 371, прим. 49.

18. Комарович В.Л. Культ Рода и Земли в княжеской среде XI-XIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XVI. — М.-Л., 1960. — С. 85-86.

19 См., например: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т 5. В кн.: Соловьев С.М. Избранное. Кн. 3. - М., 1993. - С. 11-12.

20. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. - М., 1990. - С. 104-105.

21. Обычай давать двойные имена исчезает в монгольский период (с поколения сыновей Александра Невского (конец XIII в.). Именно монголам Русь обязана окончательному торжеству христианства в русском сознании. Это можно интерпретировать как концентрацию духовной энергии, рост национального самосознания и как идею единовластия, противостоящую полицентрическим установкам местных языческих культов.

22. Федотов Г.П. Указ. соч.

23. Памятники литературы Древней Руси. Век XII. - М., 1980. — С. 324-337

24. Там же.

25. Цит. по кн.: Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. - М., 1998. - С. 74.

26. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI - начало XII вв. - М., 1978. - С. 278-303.

27. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. — М.-Л., 1950. - С. 289.

28. Павленко Н.И., Кобрин В.Б. История СССР с древнейших времен до 1861 г. - М., 1989. - С. 90.

29. Ключевский В.О. Указ. соч. - С. 52.

30 Мавродин В.В. Образование русского национального государства. — М.-Л., 1941. - С. 127.

31. Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. - М.-Л., 1962. - С. 155.
 32. Там же. - С. 157.
 33. Новгородская первая летопись... — С. 340.
 34. Там же.
- 658
35. Буслаев Ф.И. Бытовые слои русского эпоса // Народная поэзия. Исторические очерки. — СПб., 1887. — С. 249.
 36. Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из Истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М., 2000. — С. 22.
 37. Полное собрание русских летописей. «Тверской сборник». Т. 15 — СПб. - С. 342-343.
 38. Петрухин В.Я. Указ. соч. - С. 22.
 39. Воинские повести Древней Руси. — Л., 1985. — С. 296.
 40. Памятники литературы Древней Руси. XIV - сер. XV вв. — С. 96; Петрухин В.Я. Указ. соч. - С. 23.
 41. Тэрнер В. Символы в африканском ритуале // Символ и ритуал. — М., 1983. — С. 171.
 42. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. - Харьков, 1916. - С. 179.
 43. См. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 45 и др.
 44. Мифы народов мира. Т. 2. — М., 1991. — С. 450.
 45. Новгородская первая летопись... — С. 103.
 46. Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI вв. — Смоленск, 1995. - С. 168.
 47. Повесть временных лет. Т. I. — М.-Л., 1950. - С. 43; Петрухин В.Я. Указ. соч.
 48. М.Б. Плеханова, например, трактует его фольклорный образ как «пассивный центр эпического пространства» (Плеханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. — СПб., 1995. — С. 123).
 49. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 13. — С. 8-9.
 50. Добавим к этому отмеченную еще В.Я. Проппом слепоту персонажей «иноного» мира.
 51. Тэрнер В. Символы в африканском ритуале // Символ и ритуал. — М., 1983. - С. 171 и др.
 52. Сказание о княгине Ольге // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. - М., 1985. - С. 248-249.
 53. «Рукописное наследие акад. Тихомирова М.Н. в архиве АН СССР. Научное описание». Сост. И.П. Старовойтова. — М., 1974. — С. 159-161; Тихомиров М.Н. Ольга // Наш современник. - 1991. - № 6. - С. 157-160; Нечво-ловов А. Русские великие князья Олег и Игорь // Наш современник. — 1991. — №5.-С. 174.
 54. Плеханова М.Б. Союз змееборца и Премудрости // Плеханова М.Б. Указ. соч.
- Глава 7. Из космоса в историю: Московское царство
1. Ключевский В.О. Курс русской истории // Сочинения в 9 тт. Т. 2. -М., 1988. - С. 16-17.
 2. Татищев В.Н. История Российская. Т. 5.— М.; Л., 1965. — С. 94.
 3. Самосознание России. Вып. 1. Древняя Русь и Московское государство. Антология. — М., 1999.
 4. ПСРЛ. Т. XVIII. Симеоновская летоп. - СПб., 1913. - С. 90.
 5. Подробнее о содержании текста «Откровения» и его различных редакциях см.: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. — М., 1998.
 6. Житие и хождение Даниила, Русьская земли игумена // Памятники литературы Древней Руси. XII век. - М. 1980. - С. 28.
- 659
7. Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. - М.-Л., 1962. - С. 8-9.
 8. Ключевский В.О. Курс русской истории... Т. 2. - М., 1987. - С. 51.
 9. Лихачев Д.С. Указ. соч. - С. 7.
 10. Павлов-Сильванский Н.П. Феодализм в России. — М., 1988.
 11. Ключевский В.О. Указ. соч. - С. 190.
 12. Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. - М., 1988. - С. 194.
 13. Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. - С. 232.
 14. Там же. - С. 233.
 15. Там же. - С. 234.
 16. Там же.
 17. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. - М., 1990. - С. 155.
 18. Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. - С. 235.
 19. Там же. - С. 236-237.
 20. Топоров В.Н. Святость и святые Древней Руси. Т. II. Три века христианства (XII-XIV вв.). - М., 1998. - С. 352-353.
 21. Федотов Г.П. Указ соч. - С. 33.
 22. Архим. Макарий (Веретенников). Всероссийский митрополит Макарий и его время. — М., 1996. — С. 5.
 23. К деятелям макарьевского круга относятся выдающиеся писатели своего времени псковский священник Василий (в иночестве Варлаам), иноки Зиновий Отенский, Григорий Суздальский, Иннокентий и Михаил, игумены Иродион Свирский, Маркелл Хутынский, священник Ермолай (в иночестве Еразм) и др. Игумен Маркелл Хутынский — выдающийся гимнограф и деятель русской музыкальной церковной культуры — становится автором службы святителю Никите Новгородскому, преподобному Никите, столпнику Переяславскому, святым Варлааму и Иоасафу Индийским. Особой оценки требуют композиторские дарования Маркелла, полностью распевшего псалтирный текст. Псалтирным песнопениям Маркелл придает необходимую служебную торжественность и изящество, которые завораживали и духовно вдохновляли паству. Стилистическая

завершенность отдельных канонов и взаимосвязь между ними достигается характерными вставками акростихов, из которых убираются гласные звуки. Неудобочитаемый текст превращается в витиевато-изящное, разрастающееся побегами стихотворное песнопение-растение. (Спасский Ф.Г. Поэт XVI в. Маркелл Безбородный // Православная мысль. — 1948. — Вып. 6. — С. 162.; Он же. Русское литургическое творчество (по современным Минеем). - Париж, 1951. - С. 202).

Псковский книжник священник Василий (в иночестве Варлаам) своими творениями прославляет новгородско-псковских святых, святителей Никиту и Нифонта Новгородских, преподобных Евфросина Псковского и Савву Кры-пецкого, благоверных князей Всеволода Псковского и Александра Невского. Им же написано житие благоверной княгини Ольги, которым начинается Степенная книга. К гимнографическим сочинениям Василия относится служба болгарскому мученику Георгию Новому. В своих агиографическо-гимно-графических трудах Василий-Варлаам предстает как мыслитель-богослов и христианский социолог, осмысливающий судьбу Руси со времен апостольства Андрея Первозванного и оканчивая современной эпохой митрополита Макария.

Агиограф суздальских святых подвижник Спасо-Евфимьевского монастыря инок Григорий прославляет местных суздальских святых: преп. Евфимия Суздальского (друга Сергия Радонежского), основателя монастыря, где в XVI в. подвизался сам автор. Он же составляет службу, житие и похвальное

слово преподобным Евфросинии Суздальской и Косме Яхромскому, святителям Иоанну и Федору Суздальским. Его трудами составлено Похвальное слово и Служба «всем святым» «новым чудотворцам», послужившая протографом всех более поздних редакций вплоть до «Службы всем святым в земли Российской просиявшим», составленном на соборе 1917-18 гг. При участии Григория составлено Слово к житию Меркурия Смоленского. Зиновий Отенский, инок Новгородского Отенского монастыря, становится автором службы святителю Ионе Новгородскому, погребенному в Отенском монастыре, и агиографических сочинений — Слова новгородским святителям Никите и Ионе, Слова святителю Игнатию Гангрскому. Он же выступает борцом за чистоту Православия. Его труд «Истины показание к вопросившим о новом учении» является сочинением богословско-полемиического характера с обличением ереси М. Башкина и Ф. Косого.

Царский духовник протопоп Андрей, впоследствии митрополит Афанасий, — писатель и историограф родом из Переяслава, духовный сын и ученик Даниила Переяславского — является составителем «Степенной книги», а также пространной редакции Хронографа. Его перу принадлежит житие преп. Даниила Переяславского.

Но даже в этом кругу выделяется творчество священника кремлевского собора Спаса на Бору Ермолая, впоследствии инок Еразма. Помимо главного труда «Книги о Святой Троице» Ермолай-Еразм создает тропари разным святым, Пасхалию, жития благоверных Петра и Февронии Муромских, святителя Рязанского Василия, многочисленные поучения нравственного содержания и публицистические произведения.

24. Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. - С. 240.

25. Там же. - С. 237-238.

26. Повести о начале Москвы / Исследование и подготовка текстов Сал-миной М.А. - М.-Л., 1964. - С. 193-194.

27. Цит. по кн.: Топоров В.Н. Указ. соч. Т. 2. - С. 59.

28. Текст Жития цит. по кн.: Топоров В.Н. Указ. соч. Т. 2. — С. 37.

29. Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. - С. 240-241.

30. Ключевский В.О. Указ. соч. Т. 2. - С. 239.

31. Цит. по кн.: Топоров В.Н. Указ. соч. Т. 2. - С. 411.

32. Там же. - С. 422-423.

33. Цит. по: Русская хрестоматия, составленная Буслаевым Ф.И. — М., 1888. - С. 184-185.

34. Рукоп. сборник XVII в. ГИМ. Собр. Уварова. № 1816 (529) 392. - Л. 132-133; Цит. по: Прокофьев Н.И. Функция пейзажа в русской литературе XI-XV вв. // Литература Древней Руси: Сб. статей. — М., 1981.

35. Житие Сергия Муромского. Сборник избранных житий. Рукопись XVII в. - ГБЛ. ф. 209 (Овчинников) № 291. - Л. 249 об.-250. Цит. по: Прокофьев Н.И. Указ. соч. — С. 15.

36. Цит. по: Прокофьев Н.И. Указ. соч. — С. 15-16.

37. В данном разделе использованы материалы книги: Царь и царство в русском общественном сознании. — М., 1999.

38. Горский А.А. Представление о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI века) // Царь и царство в русском общественном сознании. - М., 1999. - С. 17.

39. Щапов Я.Н. Достоинство и титул царя на Руси до XVI в. // Царь и царство... — С. 8-10.

40. Там же. - С. 10.

41. ПСРЛ. - 1885. - С. 131.

42. Всемирная история. Т. III. - М., 1957. - С. 784-785.

43. Повесть о стоянии на Угре // Воинские повести Древней Руси. — Л., 1985. - С. 294-296.

44. Тихонюк И.А. «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследование по источниковедению ист. СССР XIII-XVIII вв. — М., 1986. - С. 60.

45. Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. - М., 1996. - С. 93.

46. Цит. по: Тихонюк И.А. Указ. соч. — С. 60.

47. Успенский Б.А. Указ. соч. - С. 86-90.

48. Там же. - С. 90.

49. Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. — М.-Л., 1955. — С. 185-191.

50. Повесть о Новгородском белом клобуке // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. - М., 1985. - С. 223-225.
 51. Собрание государственных грамот и договоров. Ч. II. — М., 1819.
 52. Успенский Б.А. Указ. соч. — С. 95 и др.
 53. Буссов Конрад. Московская Хроника. 1584-1613. — М.-Л., 1961. — С. 109.
 54. Подробнее об этом см.: Юрганов А.Л. Указ. соч. — С. 329-349.
 55. Альшиц Д.Н. Начало самодержавия в России. Государство Ивана Грозного. - Л., 1988.
 56. Юрганов А.Л. Указ. соч. Гл. 4. Страшный суд: время и место.
 57. Подробнее о символизме опричнины см., например: Юрганов А.Л. Указ. соч. - С. 356-411.
 58. Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). — М., 2000. — С. 41.
 59. Житие протопопа Аввакума. — М., 1960. — С. 341.
 60. Степун Ф. Москва — Третий Рим // Москва-Петербург: pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания. — СПб., 1999. — С. 588.
 61. Ключевский В.О. Боярская Дума Древней Руси. Репринт, с изд. 1902 г. — М., 1994. - С. 3-4.
- Часть II. РОССИЯ КАК АГРАРНОЕ ОБЩЕСТВО:
утопия и рациональность
- Глава 8. Власть и земля: земельный вопрос в России
1. Посошков И.Т. «Книга о скудости и богатстве» и другие сочинения. — М., 1951. - С. 186-190.
 2. Достоевский Ф.М. Поли. собр. соч. в 30 тт. Т. 25. - С. 138.
 3. Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. — С. 16.
 4. Именно такое представление о власти наследует и культура барокко, разумеется, в метафорическом, специфически барочном звучании. Г.Р. Державин, например, рисует портрет императрицы в «Изображении Фелицы» следующим образом:
Как с синей крутизны эфира Лучам случится ниспадать
От Вседержителя так мира, Чтоб к ней сходила благодать,
И в виде счастья земаго,
- Дубинская Л.Г. Города Мещерского края во второй половине XVII в. // Там же. — С. 264-270; Бакулин В.С. Орел как хлебный рынок во второй половине XVII в. // Там же. — С. 256-268; Важинский В.М. Хлебная торговля на юге Московского государства во второй половине XVII в. // Учен. зап. Мое. обл. пед. ин-та им. Н.К. Крупской. - 1963. - Т. 127. - С. 3-30 и др.
4. Ведерникова Т.И. Аграрное освоение и формирование населения Самарского Заволжья в середине XVII — середине XIX в. // Классы и сословия России в период абсолютизма. — Куйбышев, 1989. — С. 19-30; Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. — Оренбург, 1887, и др.
 5. См. Куприянов А.И. Русский город в первой половине XIX в.: общественный быт и культура горожан Западной Сибири. — М., 1995, и др.
 6. Баранович М. Рязанская губерния. — М., 1860. — С. 481.
 7. Волков М.Я. Формирование городской буржуазии в России в XVII-XVIII вв. // Города феодальной России. - М., 1966. - С. 183.
 8. Напр. Лаппо-Данилевский А.С. Организация прямого обложения в Московском государстве со времен Смуты до эпохи преобразований. — СПб., 1890; Тарловская В.Р. Торговля России периода позднего феодализма. — М., 1988. — С. 18.
 9. Цит. по: Волков М.Я. Указ. соч. — С. 187.
 10. Там же. - С. 189-190.
 11. Флоровский Г. Петербургский переворот // Из истории русской культуры... - Т. IV. - С. 350.
 12. Там же. - С. 350-351.
 13. Живов В.М. Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII в. // Из истории русской культуры... — Т. IV. — С. 658.
 14. Там же. - С. 660.
 15. Флоровский Г. Указ. соч. — С. 350.
 16. Павленко Н.И. Петр Великий. - М., 1994. - С. 111.
 17. Там же.
 18. Там же. - С. 105.
 19. Там же. - С. 106.
 20. Там же. - С. 488.
 21. Там же.
 22. Власть и реформы. От самодержавной к советской России. — СПб., 1996. - С. 145.
 23. Там же.
 24. Павленко Н.И. Указ. соч. - С. 490.
 25. Волков М.Я. Указ. соч. - С. 182-183.
 26. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. — М., 1994. — С. 18.
 27. Погосян Е.А. К проблеме политической символики панегирической поэзии Ломоносова // Ученые записки Тартуского университета. Семиотика и история. Труды по знаковым системам. XXV. — Тарту, 1992.
 28. Этот сюжет, как замечает Е.А. Погосян, восходит к эпической поэме, популярной в эпоху классицизма, — «Энеиде» Вергилия. Этот же сюжет организует повествование в поэме Ломоносова «Петр Великий». Космичес-

- кий мрак и политические невзгоды — закрытые небеса (бог, отвернувшийся от мира), закрытое тучами солнце. Необходимо открыть небеса, впустив в мир и историю свет и божественное участие. Описание бури связано с комплексом значений мотива путешествия монарха. Цель его путешествия — обретение истинного знания, недоступного смертному, и преодоление испытаний, после которых монарх получает способность положить начало новому великому царству. Эней после своих странствий становится основателем Римской империи. У Ломоносова роль основателя империи россов принадлежит Петру I.
29. Петр Великий в народных преданиях Северного края. Собр. Е.В. Барсов. - М., 1872. - С. 5.
 30. Агеева О.Г. «Величайший и славнейший более всех градов на свете...» град святого Петра. - СПб., 1999. - С. 55.
 31. Там же.
 32. Бужинский Гавриил. Поли, собрание поучительных слов, сказываемых Г. Бужинским. — М., 1784. — С. 13, 15, 16-17; цит. по: Агеева О.Г. Указ. соч. - С. 55.
 33. Там же. - С. 32.
 34. Там же. - С. 62.
 35. Там же. - С. 60.
 36. Панегирическая литература петровского времени. — М., 1979. — С. 29.
 37. Перетц В.Н. Памятники русской драмы эпохи Петра Великого. — СПб., 1903. - С. 396; цит. по: Погосян Е.А. Указ. соч. - С. 64-78.
 38. Панегирическая... — С. 56.
 39. Агеева О.Г. Указ. соч. - С. 60.
 40. Лотман Ю.М. Символика Петербурга // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. — М., 1996. — С. 275-294.
 41. Цит. по: Лотман Ю.М. Указ. соч. - С. 287.
 42. Там же. - С. 288.
 43. Там же. - С. 22.
 44. Там же. - С. 22.
 45. Власть и реформы... — С. 160.
 46. Власть и реформы...
 47. Туган-Барановский М.И. Русская фабрика в прошлом и настоящем. Историко-экономическое исследование. — Т. I. — СПб., 1900. — С. 39.
 48. Миронов Б.Н. Указ. соч. - С. 20.
 49. См., например: Гоголь Н.В. Об архитектуре нынешнего времени // Собр. соч. В 6 т. - М., 1953. - Т. 6. - С. 44-45.
 50. Ключевский В.О. Курс лекций по русской истории. Ч. II. — М., 1884-1885. - С. 249-250.
 51. В правление Екатерины категория государственных крестьян расширилась за счет причисления к ним монастырских крестьян.
 52. Власть и реформы... — С. 186.
 53. Миронов Б.Н. Указ. соч. - С. 22.
 54. Там же. - С. 23-25.
 55. Милов Л.В. О так называемых аграрных городах России XVIII в. // Вопросы истории. — 1968. — № 6.
 56. См. Куприянов А.И. Указ. соч. - М., 1995.
 57. Данилова Е.Н. Экономическое развитие городов Западного Подмосковья в первой половине XIX в. // Русский город. — Вып. 4. — М., 1981. — С. 76-99.
 58. Там же. — С. 83.
 59. Щекатов А.М. Словарь географический Российского государства. — Ч. 4. - М., 1805. - С. 291; Ч. 2. - М., 1804. - С. 596; Ч. 5. - М., 1807. - С. 431.
 60. Данилова Е.Н. Указ. соч. - С. 83.
 61. Там же. - С. 84.
 62. Миронов Б.Н. Указ. соч. - С. 227.
 63. Федоров В.А. Крестьянин-отходник в Москве (конец XVIII — первая половина XIX в.) // Русский город. - М., 1976. - С. 165-177.
 64. Там же.
 65. Полное собрание законов Российской империи. Собрание I (I ПСЗ). — № 22 222, 22 418, 22 430; № 23 126, 23 679, 23 757а.
 66. Там же. - № 22 418, ст. 6.
 67. Поляков В.Л. Таможенная политика начала XIX века и ее влияние на развитие русской промышленности // Вопросы истории России XIX — начала XX века. - Л., 1983. - С. 78.
 68. Там же.
 69. Киняпина Н.С. Политика русского самодержавия в области промышленности (20-50-е годы XIX в.). - М., 1968. - С. 87.
 70. Семенов Л.С. Таможенная политика России в 40-50-е годы XIX в. и промышленный переворот // Вопросы истории России XIX — начала XX века. - Л., 1983. - С. 85.
- Глава 11. Земная природа свободы: просветительская утопия и крепостное право
1. Для Локка характерно выведение из категории *полезности* даже норм нравственности (добродетели): «Добродетель по большей части одобряют не потому, что она врождена, а потому, что она полезна». Локк Д. Избр. филос. произв. - М., 1960. - С. 96.

2. Идущие от Мелье, эти взгляды разделялись большинством просветителей.
3. В «Рассуждении о науках и искусствах» (1750) Руссо критикует «науки, литературу и искусство», служащие власти и богатству, «высасывающие соки из государства, ничего не давая ему взамен». Вывод его был поразителен: «Наши души развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства». В то же время, признавая достижения науки и просвещения, он предлагает поставить их «на благо рода человеческого», что по силам только просвещенным и мудрым правителям. В последующих произведениях Руссо демократические тенденции преобладают, и он уже не питает надежд на «просвещенного правителя» (Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. В 3-х т — М., 1961 — Т. 1 — С. 45-60).
4. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. - М., 1969. - С. 75.
5. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. - СПб., 1913. - С. 186.
6. Лотман Ю.М. Руссо и русская культура XVIII - начала XIX века. Русская литература и культура просвещения. — М., 2000. — С. 141-142
7. Там же. - С. 143.
8. Там же. - С. 142.
9. Философические предложения, сочиненные надворным советником Яковом Козельским. — СПб., 1778. — С. 10.
10. Цит. по кн.: Щипанов И.Я. Философия русского просвещения. — М, 1971. - С. 246-259.
11. Философические предложения... Козельским.
12. Ж.-Ж. Руссо. Рассуждение о начале и основании неравенства между людьми. - М., 1770. - С. 10-11.
13. Фонвизин Д.И. Собр. соч. в 2-х т. Т. 1. - М., 1959. - С. 235.
14. Наказ ее имп. величества Екатерины Второя... - СПб., 1793. — С. 3.
15. Там же. — С. 5.
16. Сумароков А.П. Поли. собр. всех соч. в стихах и прозе. Т. X. — М, 1787. - С. 133.
17. Там же. - С. 133.
18. Там же. - С. 136-137.
19. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 1. - М., 1952. - С. 525-526.
20. Там же. - С. 529.
21. Фонвизин Д.И. Собр. соч... Т. 2. - С. 254.
22. Цит по кн.: Щипанов И.Я. Указ. соч. — С. 264.
23. Десницкий С.Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции. — М., 1768. — С. 27.
24. Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие народы имеют от собственности имения в различных состояниях общежительства. - 1781. - С. 16-17.
25. Там же. - С. 19-20.
26. Семевский В.И. Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века. Т. I. - СПб., 1888.
27. Там же. - С. 46.
28. Там же. - С. 83.
29. Там же.
30. Там же. - С. 96.
31. Там же. - С. 117.
32. Там же. - С. 169.
33. Там же. - С. 188.
34. Пыпин А.Н. Исследования и статьи по эпохе Александра I. Т. 2. — Пг., 1917. — С. 37; см. также: Айзенштат М.П. Иеремия Бентам и Россия // Россия и Европа: Дипломатия и культура. — М., 1995. — С. 163.
35. См. Каменский З.А. Философские идеи русского просвещения. — М., 1971. - С. 41.
36. Куницын А.П. Государственное хозяйство // Красный архив. — 1937. - № 1 (80). - С. 124.
37. Попугаев В.В. Опыт о благоденствии народных обществ, отрывки // Журнал Министерства народного просвещения. — 1890. — Март. — С. 82-83.
38. Лубкин А. Примечания к Начальному курсу философии Снелля. Казань. Ч. IV. — С. 57. Цит. по: Каменский З.А. Указ. соч.
39. Сергеева Н.И. Анализ количественных показателей действия указа о свободных хлебопашцах // Вопросы истории России XIX — начала XX в. — Л., 1983. - С. 67-68.
40. Семевский В.И. Политические и общественные идеи декабристов. — СПб., 1909.- С. 609-611.
41. Цит. по кн.: Мироненко С.В. Самодержавие и реформы. Политическая борьба в России в начале XIX века. — М., 1989. — С. 63.
42. Там же. - С. 96-97.
43. Там же. - С. 83-99.
44. Сборник Археологического института. — СПб., 1878. — Кн. 1. Отд. 2. — С. 12-13; Цит. по: Мироненко С.В. Указ. соч. - С. 118.
45. Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени// Вестник Европы. — 1802. — № 12.
46. Цит. по кн.: Семевский В.И. Крестьянский вопрос... Т. I. — С. 303.
47. В герцогстве Варшавском крепостное право было упразднено конституцией 22 июля 1807 г. Декретом герцога Варшавского от 21 декабря 1807 г. определялись условия освобождения, согласно которым крестьяне получали право свободного перехода и переселения в пределах герцогства, но не имели никаких прав на землю.
48. Вестник Европы. - 1815. - Ч. 82. - С. 264-281.
49. Дух журналов. - 1817. - Кн. 47. - С. 339-342 (929-932).
50. Там же. - Кн. 49. - С. 343-370 (981-1008).

51. Радищев А.Н. Поли. собр. соч. Т. 1. - М.-Л., 1938. - С. 314.
52. Там же. - С. 315.
53. Там же. Т. 2. - С. 40.
54. Там же. Т. 3. - С. 30.
55. Там же. - С. 10.
56. Там же. - С. 29.
57. Там же. - С. 10.
58. Лотман Ю.М. Руссо и русская культура... — С. 185.
59. Радищев А.Н. Указ. соч. Т. 3. - С. 5.
60. Там же. Т. 1. - С. X-XH.
61. Там же. Т. 1. - С. 16.
62. Там же. Т. 3. - С. 15. Лотман Ю.М. Указ. соч. - С. 187.
63. Радищев А.Н. Указ. соч. Т. 1. - С. 5.
64. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. — М., 1949. — С. 246.
- Глава 12. Миф русской усадьбы: дворянская утопия или реформаторская альтернатива
1. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. — СПб., 1994. — С. 91.
2. Евангулова О. Город и усадьба второй половины XVIII в. в сознании современников // Русский город. — Вып. 7. — М., 1984.
3. Херасков М.М. Нума Помпилий, или Процветающий Рим. — М., 1803. — С. 46-48.
4. Там же. - С. 75-79.
5. Там же. - С. 127-128.
6. Там же. - С. 130.
7. Херасков М.М. Кадм и Гармония. Древнее повествование. — М., 1807. — С. 19-20.
8. Странствование Телемаха, сына Улиссова. Творение г. Фенелона. Ч. 1. — СПб., 1805. - С. 412, 413.
9. Щербатов М.М. Путешествие в землю Офирскую г-на Швецакого дворянина.... — С. 792-793.
10. Там же. - С. 797.
11. Там же. - С. 881-882.
12. Там же. - С. 1034-1035.
13. Лотман Ю.М. «Сады» Делиля в переводе Воейкова и их место в русской литературе // Лотман Ю.М. Избранные статьи. — Таллин, 1992. — С. 265-281. Здесь и далее используется стихотворных подборка цитат, использованных в работе Ю.М. Лотмана.
14. Цивьян Т.В. Verg. Georg. IV. 116-145: К мифологеме сада // Текст: семантика и структура. — М., 1983. — С. 145-146.
15. Лотман Ю.М. Указ. соч. - С. 279.
16. Там же. - С. 273-274.
17. Цит. по ст.: Лотарев Д.Д. Марьино: усадьба русского аристократа // Мир русской усадьбы. Очерки. — М., 1995. — С. 161.
18. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах А. Валицкого. Вып. 1. — М., 1991. — С. 136-137.
19. Там же.
20. Г.Л. [Лукомский Г.К.]. «Караул» Кирсановского уезда Тамбовской губ., имение Чичериных // Столица и усадьба. — 1914. — № 11. — С. 4.
21. Цит. по кн.: Шевелев А.С. Тайный властитель России. — Смоленск, 1991. - С. 56-57.
22. Баратынский А.Е. Стихотворения. Проза. Письма / Сост. и прим. В.А. Расстригина и А.Е. Тархова. Вст. ст. С.Г. Бочарова. — М., 1983. — С. 197.
23. Художественная Россия. Общедоступное описание нашего Отечества / Под ред. П.Н. Полевого. Т. 1. - СПб., 1884. - С. 26. Цит. по: Ячменихин К.М. Алексей Андреевич Аракчеев // Российские консерваторы. — М., 1997. — С. 29.
24. Там же. - С. 42.
25. Щебальский Г.П. Военные поселения и граф Аракчеев // Русский вестник. - 1871. - № 10. - С. 495.
26. Ячменихин К.М. Указ. соч. — С. 44.
27. Там же.
28. Огарев Н.П. Деревня. В кн.: Огарев Н.П. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 2. - М., 1956. - С. 104.
29. Огарев Н.П. Письма деревенского жителя. (Посвящено Искандеру). Письмо 1-е. В кн.: Огарев Н.П. О литературе и искусстве. — М., 1988. — С. 18.
30. Огарев Н.П. Господин // Огарев Н.П. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 2. - М., 1956. - С. 107.
31. Письмо Н.П. Огарева А.И. Герцену от 19 декабря [1846 г.]. В кн.: Литературное наследство. — Т. 61. — С. 740.
32. Гончаров И.А. Собрание сочинений в 8-ми т. Т. 4. - М., 1979. - С. 66.
33. Там же. - С. 102-103.
34. Там же. - С. 105-106.
35. Там же.
36. В характеристике образов использованы оценки Ю. Лошица. См. Ло-шиц Ю. Гончаров. - М., 1977. - С. 168-183.
37. Сухово-Кобылин А.В. Свадьба Кречинского. — М.-Л., 1951.

Глава 13. Государство и земство

1. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого. Вып. 1. — М., 1992. — С. 40-41.
2. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. — М., 1955. — Т. 9. — С. 68.
3. Калугин В. Струны рокотаху...: Очерки о русском фольклоре. — М., 1989. — С. 34.
4. Флоровский В.Г. Пути русского богословия. — Париж, 1937. — С. 247.
5. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века. Судьба России. — М., 1997. — С. 36.
6. Там же. — С. 38.
7. Киреевский И.В. Избранные статьи. — М., 1984. — С. 119.
8. Там же. — С. 123.
9. Там же. — С. 125.
10. Там же. — С. 235-236. И. Там же. — С. 125-126.
12. Там же. — С. 121.
13. Благова Т.И. Родоначальники славянофильства: А. Хомяков и И. Киреевский. — М., 1995. — С. 121.
14. Славянофильство и западничество... Валицкого. — Вып. 2. — С. 5.
15. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 6. — С. 59.
16. Там же. Т. 5. — С. 329.
17. Там же. Т. 6. — С. 409.
18. Там же. Т. 7. — С. 450.
19. Там же. Т. 7. — С. 17.
20. Славянофильство и западничество... Валицкого. — Вып. 2. — С. 15-16.
21. Хомяков С.С. Указ соч. Т. 5. — С. 319.
22. Там же. Т. 3. — С. 140; Т. 8. — С. 58; Т. 8. — С. 247. Подборка цитат из указ. кн. Валицкого А., с. 17.
23. Славянофильство и западничество... Валицкого. — С. 41-42.
24. Михайловский Н.К. Литературная критика. Статьи о русской литературе XIX - начала XX вв. — Л., 1989. — С. 115.
25. Благова Т.Н. Указ. соч. — С. 82.
26. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. Т. 1. — Киев, 1902. — С. 292.
27. Бердяев Н.А. Указ соч. — С. 44.
28. Колюпанов Н.П. Биография А.И. Кошелева. Т. 2. Возврат к общественной и литературной деятельности (1832-1856). — М., 1892. — С. 108.
29. Цит. по кн.: Благова Т.И. Указ. соч. — С. 88.
30. Русский архив. — 1884. — Кн. 2. — С. 269.
31. Там же. — С. 268.
32. Славянофильство и западничество... Валицкого. — С. 209.
33. Флоровский Г.В. Указ. соч. — С. 250-251.
34. См. ниже раздел «Славянофильская историография».
35. Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1. — С. 64.
36. Славянофильство и западничество... Валицкого. — С. 152.
37. Славянофильство и западничество... Валицкого. — С. 45-46.
38. Там же. — С. 46.
39. Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. — С. 57.
40. Там же. Т. 1. — С. 9-10.
41. Аксаков К.С. // Русь. — 1881. — № 26.
42. Аксаков К.С. Полное собрание сочинений... Т. 1. — С. 15.
43. Там же. — С. 24.
44. Аксаков К.С. О внутреннем состоянии России // Русь. — 1881. — № 27. — С. 18.
45. Там же. — С. 19.
46. Коялович М.О. История русского самосознания. — Минск, 1997. — С. 314-315.
47. Беляев И.Д. История России до нашествия татар. — М., 1861. — С. 184.
48. Там же. Т. 2. — С. 517.
49. Лешков В.Н. Русский народ и государство — история русского общественного права до XVIII века. — Б.м., 1858. — С. 93-94.
50. Там же. — С. 115.
51. Коялович М.О. Указ соч. — С. 316.
52. Кавелин К.Д. Взгляд на русскую сельскую общину // Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. — М., 1989. — С. 96.
53. Самарин Ю.Ф. О поземельном общинном владении // Сельское благоустройство. — 1858. — № 1.
54. Кавелин К.Д. Указ. соч. — С. 107-108.
55. Там же. — С. 101.
56. Русский вестник. — 1856, февр. — Кн. 2. — С. 600-601.
57. Там же.

58. Китаев В.А. От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50-60-х годов XIX в. - М., 1972. - Гл. I.
59. Чичерин Б.Н. Областные учреждения России в XVII в. — М., 1856. — С 339
60. Русский вестник. - 1856, нояб. - Кн. 2. - С. 301.
61. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 13. - СПб., 1863. - С. 1-2.
62. Там же. - С. 52.
63. См., напр.: Коялович М.О. Указ. соч.
64. Коялович М.О. Указ. соч. - С. 348.
65. Соловьев С.М. Указ. соч. Т. 13. - С. 5.
66. Там же. - С. 8.
67. Там же. - С. 19.
68. Там же. - С. 20-21.
69. Там же. Т. 12. - С. 24.
70. Там же. Т. 13. - С. 28.
71. Там же. - С. 24-25.
72. Там же. - С. 131.
73. Там же.
74. Коялович М.О. Указ. соч. - С. 347.
75. Соловьев С.М. Указ. соч. Т. 13. - С. 131.
76. Флоровский Г.В. Указ. соч. - Париж, 1937. - С. 249.
77. Чичерин Б.Н. Воспоминания. — М., 1991. — С. 191.

Серия «Славянские древности»

Сергей Дмитриевич Домников

МАТЬ-ЗЕМЛЯ И ЦАРЬ-ГОРОД Россия как традиционное общество

Ответственный редактор *О.В. Наумова*

Художественный редактор *С.Ю. Гордеева*

Технический редактор *С.Ю. Гордеева*

Корректор *О.В. Наумова* Компьютерная верстка *И.С. Макогон*

Изд. лиц. ИД № 04713 от 8.05.2001. Гигиен, заключ. № 77.ФЦ.8.953.П.104.12.98 от 28.12.98.

Выдано Федеральным центром Госсанэпиднадзора.

Сдано в набор 1.04.2002 г. Подписано в печать 3.07.2002 г.

Формат 60х90¹/₆. Бумага офсетная. Гарнитура «PetersburgCTT»

Печать офсетная. Усл. печ. л. 42. Тираж 3000 экз.

Заказ № 1321.

Издательство «Алетейя». 115569, Москва, а/я 135, «Алетейя».

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии издательства «Самарский Дом печати»

443086, г. Самара, пр. К. Маркса, 201. Качество печати соответствует предоставленным диапозитивам.