

Редакционная коллегия: И.Чернов (ответственный ред.), Ю.Лотман, В.Беззубов, С.Исаков, Э.Минц, И.Душечкина.

Утверждено на заседании Совета  
филологического факультета 23/06 1976



2324048

060553

207439

203565

ОЧЕРКИ РУССКОГО СТАРОЖИЛЬЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА ПРИБАЛТИКИ:

I. ПРЕДАНИЯ О РАСКОЛЕ

А. Белоусов

Обзором исторических преданий мы начинаем серию очерков в русского фольклора Прибалтики, в которых основное внимание будет уделяться высказываниям местных русских старожилов о своей культуре. В 1971-1973 гг. они записывались студентами ТГУ и ЛатГУ от старообрядцев Резекненского р-на Латвийской ССР, а в 1975 г. этот опыт был повторен среди старообрядческого населения Западного Причудья (Ингеваский и Тартуский р-ны Эстонской ССР)<sup>1</sup>. Так возникло обширное и разнообразное по своему составу собрание текстов, в которых история старообрядчества, его современный облик и грядущая перспектива раскрываются перед нами в том ракурсе, как они видятся самим носителям данной культурной традиции.

Ни одно событие давней отечественной истории не занимает столь глубоко и непосредственно воображение наших информантов, как церковный раскол XVII в. И по распространенности, и по обилию сюжетов рассказам о нем принадлежит выдающееся место в исторических преданиях, обращающихся среди русских старожилов Прибалтики. Этой популярностью предания о расколе, безусловно, обязаны своей социальной ценности. Ведь

<sup>1</sup> В 1974 г. по той же самой программе опрашивались старообрядцы-поморцы Ветковского р-на Гомельской обл. (Белорусская ССР). Сопоставление записей, сделанных здесь и в Прибалтике, показало, что между ними нет существенных отличий. Поэтому ветковские материалы просто дополняют наше обозрение культурного предания русских старожилов Прибалтики.

главной целью рассказов о возникновении "новой веры"<sup>2</sup> и последующем гонении на "старую" является объяснение различных аспектов существования местного старообрядчества как особого общества: от его культурного самоопределения до происхождения старообрядческих поселений в Прибалтике. Однако это же назначение стимулирует и относительно свободный характер преданий о расколе, открывая их для сложной и г - р и своеобразных культурно-исторических представлений, которая, тесно переплетаясь с обычной (в преданиях) фольклоризацией прошлого, зачастую приводит к тому, что теряется всякая связь с реальными обстоятельствами церковного раскола ХУП в. Поэтому обзор преданий о расколе неизбежно объединяется с описанием культурно-исторических представлений наших информантов.

Центральным их пунктом является противопоставление "старой веры" и "православия", в котором особое значение принадлежит определению своей культуры, как "старой". Сообщая противопоставлению характер исторической коллизии, это определение служит неизменной основой старообрядческого культурного самосознания. Сущность "старой веры" раскрывается прежде всего во временной перспективе, которая разнообразится осмыслением "старой веры" то в связи с личным временем самих информантов ("старые мы - богу молимся по-старому"), то в реально-историческом контексте, когда ее история отсчитывается "от христианства" или "от греков", а то и в мифической обстановке "самой первой веры".

Единственный случай сопряжения "старой веры" с возрастом ее нынешних носителей лишь подчеркивает ведущую роль определения "старая" в ассоциативных представлениях, связанных с осмыслением особенностей своей культуры. И мифологизация "старой веры" является результатом столь же исключительного внимания к ее определению. В нем выделяется значение "исконности", которое придает "старой вере" типично мифологи-

<sup>2</sup> Здесь и далее в кавычки берутся только слова, выражения и высказывания самих информантов.

ческий характер: она идет "из глубины, с начала веку" или "испокон веку"; это - "самая старая" или "самая первая" вера ("всякая другая вера" когда-то "от нее пошла"); а первыми "староверами" оказываются "Адам и Ева".

Однако большинство осмыслений "старой веры" все-таки предполагает для себя какую-то историческую основу. Так, например, акцентируется преемственность "старой веры" по отношению к христианству - "наша вера от христианства идет по старому завету". Хотя конкретный момент возникновения "старой веры" и вызывает разногласия: один считает, что это произошло, "когда родился Христос"; другой говорит, что "староверы были еще до распятия Христа"; третий уверен, что "старая вера образовалась, когда воскрес Иисус Христос" и т.д., - существует твердая убежденность в том, что "старая вера появилась от Христа". отождествление "старой веры" с христианством сказывается и в высказываниях о церковном расколе, когда "гонение веры" изображается "убиением" тех, "кто веровал во Христа" и "стоял за старых евангелистов". А один из информантов решительно смешивает раскол со "страстными Христовыми": "они, никониане-то, <...> бога нашего мучили. Бог терпел, потому и людей заставил терпеть". Представление старообрядчества "Христовой верой" отнюдь не является преградой настойчивому мифологизированию его облика - во-первых, само христианство иногда считается такой же "первой верой", как и старообрядчество (но по другим высказываниям); а, во-вторых, "старая вера" и в этом контексте удостоивается многозначительного титула "самой первой христианской веры".

Это определение "старой веры" следует за утверждением информанта о том, что "старообрядцы произошли из Греции". Столь своеобразно старообрядческая церковная культура отождествляется с византийским православием, которое при кн. Владимире (его в устном предании замещает "Владимир Мономах") было усвоено русскими от греков. Правда, "крещение Руси" лишь однажды выступает началом "старой веры". Более упорными оказываются попытки непосредственно связать "старую

веру" с "греками", "Грецией", "греческими временами" - "старинной греческой верой" вообще. Старообрядчество объявляет себя преемником старинного "греческого" православия и это представление отражается во многочисленных высказываниях информантов о том, что книги в их "церкви" - "греческие", а само богослужение ведется там на "греческом" языке.

Отождествлением "старой веры" с христианством или с византийским православием доказывается ее "праведность". Но это же достоинство "старой веры" будет бесспорным только потому, что она "древнее"/"старше" любой другой веры - "первоначальная вера, она - правильная". Такое объяснение "истинности" "старой веры" более свойственно нашим информантам, которые даже в рассуждении о том, что она "идет от христианства" вставляют характерное уточнение - "по старому завету". Итак, основной чертой заведомо "праведной" "старой веры" в преданиях о расколе оказывается ее "древность": она - "ветхий завет", тогда как православие - "новый завет".

Новизна "православия" иногда лишь заявляется информантами: говорят о "новшествах", "нововведениях", "новом учении" или "новом законе", - но конкретный характер этой новизны остается неясным. Можно сказать, что в этом случае неопределенной "древности" "старой веры" соответствует столь же туманное "новшество" никоновского православия - в противопоставлении двух культур многое определяется названием одной из них ("старая вера"), которое неизбежно заставляет видеть в другой ее антитезу - веру "новую". И это становится общим местом целого ряда высказываний.

Однако большинство информантов более или менее осведомлено в том, что именно "выдумал" и "установил" патриарх Никон, создавая свой "новый завет". Выясняется интересное обстоятельство: "новая вера" - это по преимуществу "перепи-санная" "старая". В ней "изменены" "Писание" и "книги", "церковный устав" и "служение", "иконы" и "крест"; имя бога "Исус" переименовано в "Иисуса", а "двуперстие" переделано в "трехперстие" ("щепотку"). Характер всех этих переделок, благодаря которым из "старой веры" возникает "другой закон",

не всегда получает обоснованную оценку у информантов. Считается, например, что Никон "перевернул веру" (т.е. сделал "новую веру" во всем противоположной "старой"), но это утверждение подкрепляется только тем, что у православных крест к покойнику начали ставить в голове, а не в ногах, как было в "старой вере". Более аргументированной является популярная тенденция представить "новую веру" облегченным вариантом "старой": Никон "захотел облегчение веры сделать - это не нужно, то не нужно; службу сократил..." Стремление Никона "службу уменьшить" отмечается и другими информантами. В духе этого же "облегчения веры" оценивается и "отмена постов" Никоном; сюда же можно отнести и такие акции Никона, как перевод им бывших у "староверов" "греческих" книг на "русский язык" или перепечатку этих книг "гражданским шрифтом". Даже православный четырехконечный крест кажется "полегче", чем "осьмиконечный" - это потому, что Никон "упрощал". Наконец, и его желание, "чтобы попы были женаты" (с характерным замечанием: "все ведь природа - она везде побеждает") - также выставляет "новую веру" верой "легкой"; может быть, еще оттеняя и ее обмирщенный облик<sup>3</sup>. "Старая" же вера - "крепкая вера": к Никону "перешел", "кто был послабже".

<sup>3</sup> Намерение Никона сделать попов "женатыми", как указал мне Б.А. Успенский, может объясняться и тем, что речь в сущности идет о ликвидации "иночества" (не "попов"!), якобы задуманной патриархом (ср. обвинение "никониян" в знаменитой соловецкой челобитной - "иноческий чин положили ни во что", - см.: Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н. С у б о т и н а. Т. III. М., 1878, с. 241 и сл.). Задуманное Никоном предприятие оказывается весьма многозначительным в свете христианской эсхатологической легенды, по которой предтеча антихриста "повелит совокупити чернцу с черницею и попом такоже" (см. В. И с т р и н. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила в византийской и славяно-русской литературе. М., 1897, с. 126 /тексты/). На народной почве уже антихрист "ведит <...> старцам растритатися, велит он старцам поженитися" (см. Н.А. И в а н и ц к и й. Материалы по этнографии Вологодской губ. - "Известия ИОЛЕАЗ", т. I. XIX, с. 143).

Что же касается усердно декларируемой новизны "православия", то собственно "новшество" в нем оказывается не так уж много. И одно дело, когда в этой связи называются созданные Никонем "хор" и "ликовое <хоровое - А.Б.> пение"; однако остальные "новшества" носят сомнительный, хотя и очень любопытный, характер. Считается, например, что Никон "ввел причастие" или "предложил царю молиться за него". Как же так - и причастие, и молитва за царя существовали еще в до-никоновском православии, будучи атрибутами несомненно "правильной" веры? Все разъясняется довольно просто: и то и другое отсутствует в старообрядческой беспоповщине, которая тем не менее объявляет себя тщательной хранительницей "истинной веры". Поэтому прежнее "благочестие" часто видится совершенно идентичным беспоповщинскому церковно-бытовому укладу, а то, что ему не соответствует, вполне может осмыслиться как никоновское "новшество". Помимо только что отмеченных нами "причастия" и "молитвы за царя", здесь же следует еще раз указать на якобы желанных Никону "женатых попов" - вообще о своих "попах" проскальзывает мнение, будто бы они "у нас в виде того, как еще принял Владимир Мономах от Греции - с тем мы и остались"<sup>4</sup>. Среди ветковских поморцев распространено представление, что Никон "соединил церковь с государством". Конечно, и это, совершенно чуждое старообрядчеству, положение опять-таки признается "новшеством", хотя на самом деле "разделитель веры" далеко не первым

<sup>4</sup> Ср. сообщение видного старообрядческого деятеля середины XIX в., а затем православного миссионера Павла Прусского (П.И. Леднева) о том, что "не малая часть" беспоповцев северо-западного края "держится мнения, будто и самое священство и таинства евхаристии и миропомазания суть нововведение: будто в древнюю пору их совсем не было, и все это введено от Никона, а было так именно, как есть теперь у них, то есть были только наставники, простые мужики, которых они и зовут попами", - Собрание сочинений Никольского Единоверческого монастыря настоятеля игумена П а в л а . М., 1879, ч. II, с. 77.

"стал общаться с государями"<sup>5</sup>.

Отождествление до-никоновского "благочестия" с церковно-бытовым укладом беспоповщины является более ощутимой тенденцией культурно-исторических представлений наших информантов, чем осознание ими утрат, которые понесла старообрядческая "старая вера". В ряду этих утрат называется уменьшение числа церковных таинств (за исключением "крещения" и "покаяния", другие таинства в беспоповщине просто невозможны); помнится и "отпавшее причастие"<sup>6</sup>. Но самое большое сожаление вызывает отсутствие у себя "священства" - что, правда, чаще представляется отличием своих "попов" по внешнему облику от православных: если последние ходят в "ризах", то у "староверов" им приходится носить "черное пальто" ("мы остались простецами; специальной одежды нет - в халатиках служим"). Для объяснения каждой из утрат иногда привлекается авторитетное обстоятельство эпохи раскола. Так, отсутствие "причастия" оправдывается тем, что какой-то "архиерей" ("Никон <!> что ли", - хотя речь может идти только о Павле Коломенском) "мертвый уже <...> рукавом благословил, что причастия уже не надо". "Священство" же отсутствует потому, что "последний наш епископ" Павел Коломенский "благословения <...> никому не мог передать"; "не успел благословить" и протопоп Аввакум.

На фоне представлений о "новой вере" живет и обстоятель-

<sup>5</sup> Как говорит один информант: "у нас в религии царя нет", - чем и объясняется отличие в названиях богослужебных храмов у православных и старообрядцев: "потому у нас и не церковь, а <...> моленная" (очевидно, что основой этого заключения послужила своеобразная этимология слова "церковь", которое возводится к слову "царь").

<sup>6</sup> В прошлом среди беспоповцев северо-западного края встречались весьма интересные суждения об "отпавшем" причастии: "Одни говорили, что причастие текло из горы и когда Никон изменил веру, перестало истекать; другие толковали, что Христос оставил чашу с причастием, которая никогда не оскудевала, и из нее черпали и повсюду разносили его, а со времен Никона, за пременение веры, чаша иссякла и причастия взять теперь не откуда", - Собрание сочинений <...> игумена П а в л а . М., 1879, ч. II, с. 77.

нее делается облик "старой" - ее "древность" и "праведность" раскрываются интересными деталями, указанием на которые мы обязаны необходимостью для информантов сопоставить эти веры между собой. Столь же конструктивной оказывается взаимосвязь "старой" и "новой" вер в осмыслении характера и значения событий "раскола": и та и другая обогащаются новыми подробностями, благодаря которым образ этих вер в преданиях о расколе приобретают стабильный и законченный вид.

Понятие о "расколе" несколько шире знания обстоятельств церковной истории ХУП в. "Расколом" может оказаться любая давняя "распря", что в известной мере направляется значением слова "раскол" как такового (что характерно и для многих высказываний о "старой" и "новой" верах, которые также исходят из словарного значения этих определений). Иногда рассказ о "расколе" подменяется апокрифическими деталями более раннего разделения между восточным православием и католичеством. Это происходит потому, что некоторым суждениям о русском "расколе" (по которым он произошел из-за того, что "стали бороду брить") соответствует весьма популярная легенда о происхождении католического "брадобрития": "С каких-то женщин пошло. К одной женщине лет тыщу тому пришел один мужик. Женщина ему: "Если обрешь бороду, буду тебя любить, а нет - не буду". А когда тот мужик бороду сбрил, женщина его не приняла и сказала ему: "Ты изменник!" От него и пошло православие"<sup>7</sup>. Однако подобные отвлечения от событий русского церковного раскола все же немногочисленны.

Иное дело, что сами эти события могут стать основой различных толкований исторического прошлого обеих вер. В зави-

<sup>7</sup> Письменным источником этой легенды о происхождении брадобрития является вторая редакция известного памятника византийской противокатолической литературы "Прение Панагiota с Азимитом", где, по версии Панагiota (православного), бороду в угоду женщине сбивает римский Папа - см.: Андрей Попов. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV в.). М., 1875, с. 238 и сл.

симости от того, какая сторона церковного "разделения" выпячивалась старообрядческой средой, определяется и нынешнее понимание существа раскола. Так, известной двойственностью отмечен образ патриарха Никона: как "раскольник" он - по рассказам информантов - крайне редко совмещается с другой своей ипостасью "изменника" (хотя обстоятельства церковного раскола, казалось бы, вполне позволяют связать эти его качества воедино). Особенно важно, что с каждым из этих представлений о Никоне объединяется более или менее самостоятельная концепция его деятельности и вообще - взаимоотношения обеих вер. Никон-"раскольник" разделяет единую "с древности" веру "на две половины", тогда как Никон-"изменник" просто переходит в неизвестно когда и кем созданное "православие". Во второй ипостаси патриарх Никон выступает в рассказах, которые довольно непринужденно заменяют исторические события эпохи раскола подходящими житейскими ситуациями - ср.: "Патриарх Никон был старообрядец; должности у него не было - принял он православную веру..." Более того, эти рассказы совершенно умалчивают о "расколе"; им чужда мысль о некогда "единой вере" - очевидно, их авторы считают, что нынешнее "многоверие" ("семьдесят семь вер сейчас на земле") существовало и в прошлом. Поэтому и появляется рассказ, в котором "раскол" замещается выбором веры: "Царь Алексей Михайлович решил узнать все веры на земле, и поэтому от каждой веры были посланы люди к царю. От староверов был послан один умный человек, которого звали Никон. Но он ото всех скрыл, что он православный, и пошел к царю от православных. Так вот старообрядцы остались без посла"<sup>8</sup>. Дальнейшая же деятельность Никона-"изменника" состоит в том, чтобы обратить

<sup>8</sup> Рассказ об "испытании" разных вер "царем Алексеем Михайловичем" сходен с известным эпизодом из "Повести временных лет" (см.: Повесть временных лет. Ч. I. Текст и перевод. М.-Л., 1950, с. 59 и сл.). Поведение Никона в этом высказывании в какой-то мере напоминает реальные обстоятельства церковной истории ХУП в.: сначала - сотрудник будущих старообрядческих "отцов и страдальцев" по Кружку ревнителей благочестия, Никон, избранный патриархом, становится "еретиком" и "гонителем" "истинной веры".

"староверов" в "единую веру". Несомненно, что и здесь (хотя бы отчасти) сказались более поздние обстоятельства: учреждение единоверия, которое, по мнению его основателей, должно было отвратить старообрядцев от "раскола" и объединить их с официальной церковью (ср. сходство выражения "единая вера" в соответствующих рассказах наших информантов с названием этого промежуточного вероисповедания). Тогда как Никон-"раскольник" не обращает старообрядцев в "единую веру", а пытается сделать их "православными". Образ Никона-"изменника" серьезно смещает историческую перспективу в осмыслении информантами прошлого своей культуры (вплоть до того, что исчезает само понятие "раскол"); "старая" и "новая" веры оказываются сосуществующими еще до начала деятельности Никона и их генезис остается неясным. Благодаря этому вокруг патриарха Никона группируется ряд неожиданных и любопытных сюжетов.

Никон-"раскольник", как правило, является еще и основателем "новой веры"/"православия". В этом случае рассказы о его деяниях представляют собой как бы этиологию "православия"<sup>9</sup>. Никону приписывается введение исключительно всех "новшеств", которыми, по мнению информантов, отличается "православие": именно он "переписывает" и "изменяет" старую веру". Единичное участие Никона в создании "православия" по достоинству ценится его последователями: "православные <...> относят Никона патриарха к двенадцати апостолам, среди которых он почитается больше всех". Кто же он, этот безусловный демиург "новой веры"?

Традиционный демонизм Никона не пользуется у информантов особой популярностью. Прежние легенды о его связях с "бесами" известны здесь лишь в отдельных и разрозненных эпизо-

<sup>9</sup> Этиологическое значение подобных высказываний иногда приобретает столь всеобъемлющий характер, что возникает и новая концепция происхождения "старой веры": "первым полом" ее оказывается "патриарх старообрядческий Иосиф". Тем самым происхождение обеих вер одинаково возводится к деятельности культурных героев, и, конечно, предшествовавший Никону патриарх Иосиф (избран патриархом в 1642 г. - ум. в 1652 г.), выступает в роли положительного.

дах: "А сделать реформу <...> Никона научил нечистый дух. У Никона был гость; и, когда ночью явился нечистый, он, чтобы узнать, спит ли гость, стал колоть в пятки иголками, но тот выдержал, чтобы услышать, о чем будет идти речь". Или - "Никон znalся с бесами, в правой пяти крест носил"<sup>10</sup>. Ослабление демонических черт в нынешнем образе Никона соответствует общей перемене во взглядах этой среды на источник личных и общественных неурядиц: вместо "беса" им все чаще выставляются "сами люди". Поэтому и замечания - вроде того, что "Никон - такой бес, хромым и горбатым <...> Когда Никон появился, бес сказал: "иду ему в уши" <...> и тогда он все книги собрал и сжег"; или - "патриарх Никон - а еретик был <...> начальник всех бесов и есть", - встречаются сравнительно редко. Однако успешное "искушение" Никона "дьяволом" еще остается одним из объяснений "раскола".

Как это порою свойственно мифическому культурному герою, демонизм в нем уживается с чертами трикстера (плута). Образ Никона также не лишен известной доли комизма. Одна из многочисленных вариаций легенды об обмане римским Папой своей пасты<sup>11</sup> начинается так: "Был католический пол-

<sup>10</sup> Оба эти высказывания восходят к опубликованным В.Н. Перетцем памятникам старообрядческой рукописной литературы о патриархе Никоне - см.: В.Н. Перетц. Историко-литературные исследования и материалы. Т. II. Из истории старинной русской повести. I. Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII-XVIII вв. СПб., 1900, с. 27-28 и др.

<sup>11</sup> См. ниже текст "Никон сам написал священные книги..." Исследователи видят в этой легенде мотивы известного сказочного сюжета о ловком обманщике - мнимом знахаре (по Указателю Н.П. Андреева - № 1641) - см.: В.С. Бахтин и Д.М. Молдавский. Старообрядческие народные легенды о начале раскола, о табаке и бородобритии. - ТОДРЛ, т. XLV. М.-Л., 1956, с. 421. Более же непосредственным в этой легенде, приуроченной к Никону, видится влияние второй редакции "Прения Панатюта с Азимитом" (см. прим. 7) и особенно в ее изложении "Кирилловой книгой" (см. мл. сле, об. - слз), где Пана, оправдывая свою безбородость, обманывает паству совершенно тем же образом. Ср. анекдот о незадачливом священнике (по Указателю Дарне-Томпсона - № 1837: "поп хочет выгнать в церкви голубя"), которому, правда, нет соответствий в русском сказочном материале (по крайней мере, они не указаны в справочнике Н.П. Андреева), но хорошо известный, например, в Белоруссии - см.: Michał Fedorow i k i. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. т. III, cz. II, Krakow, 1903, s. 174-175.

Вейскуп. Однажды он напился и заснул, а Никон взял и бороду ему выбрил...<sup>12</sup> Наречение Озорника "Никоном" могло произойти лишь под влиянием исходной формы образа Никона в старобрадческой мифологии — культурного героя.

Более распространенным образом Никона оказывается изображение его человеком "дурной породы". Отмечается сомнительное происхождение патриарха: Никон "откуда-то взялся", "нехороших родителей он был", или, наконец — "безродный выблядок"; припоминается и то, что он не русский — "с Мордвы". С этим связаны и указания на низкий прежде социальный статус Никона: он — "выскачка", "расстрига" и т.п. Когда же речь заходит о его действиях и поступках, то Никон предстает или в фольклорном облике ловкого и умного обманщика, или типичным (с точки зрения житейского обихода) "нехорошим человеком". Первому соответствует неоднократное определение его "ученым" или "умным человеком", "грамотным митрополитом", который "нашел" какие-то "ошибки" в книгах — но "ум" и "грамотность" Никона служат только обману: "Никон сам написал священные книги и закопал их в горах; потом приручил голубей, чтобы они ему горю с ушей выклевывали. Людям Никон говорил, что ангелы ему нашептывают, что в горах закопаны книги, в которых описаны новые законы..." Всяческие отрицательные свойства легко приписываются Никону, когда его представляют "нехорошим человеком". Он — "блудник": "имел много жен"/"завел себе любовницу": жесток в обращении с другими: "людей избивал/притеснял" (не говоря уже о том, что Никон "всех <...> убил", кто не подчинился его "новым законам"); но чаще Никон — корыстолюбив и любыми путями стремится к обогащению: "А Никон был латыш, ему бы только деньги брать"/Евреи подкупили его, чтобы он изменил церковный устав <...> Золотишка ему подкинули"/"Им были назначены дни приношений.

<sup>12</sup> Скорее всего здесь отразился известный народный анекдот о "человеке, не узнавшем себя" (в новой одежде, с остриженной бородой и т.п.) — по Указателю Аарне-Томпсона — № 1284; ср. № 1383, записанный и среди местных старообрядцев. Выбранный же Никоном поп Вейскуп — это, конечно, "епископ" (лтш. 'biskops'; лтг. 'baiskups').

В определенный день прихожане должны были приносить ему золото, драгоценности".

Вместо неизменного прежде "дьявола", инициаторами "раскола" объявляются уже привычные "ненавистники" христианской церкви. Однако причина "раскола" все настойчивее ищется не вне Никона, а в нем самом: "личный интерес" "обманщика" и "нехорошего человека" вообще (не забудем еще и изображение его "изменником"), — вот что лежит в основе "раскола" и к чему, по распространенному мнению, восходит созданная этим отрицательным культурным героем "новая вера".

"Силу" Никону придает поддержка его "нововведений" государственной властью. Иногда уже *post factum* соблазняет "облегчение веры" — поэтому "за Никоном и царь пошел, и правительство, а это — главная сила"; иногда патриарх склоняет "царя" на свою сторону еще до того, как совершается реформа (причем "царь поддержал" Никона потому, что тот "предложил царю молиться за него"). По другим рассказам Никон действует, "будучи близок царю и имея большую власть", или же считается даже "другом царя". Роль "царя" порой делается более существенной: он не только "дал силу" Никону, но и сам принимает активное участие в церковной реформе — Никон же становится его помощником: "патриарх Никон — царский служака. Его в патриархи избрали за то, что у него горло широкое". Однако есть и противоположное мнение: никоновский реформе помогло только то, что "Настасья Кирилловна была слабой женщиной, а Петр — малолетний".

Безусловно, что высказывания наших информантов в известной мере определяются отголосками исторических событий XVII в. — так, помогающим Никону "царем" чаще всего называется "царь Алексей"/"Алексей Михайлович". Вместе с тем в изображении отношений между Никоном и "царем" отчетливо выступает и сугубо апокрифический момент: усиление роли "царя" в реформе приводит к тому, что он оказывается не русским, а —

"греческим"<sup>13</sup>. Религиозная точка зрения на прошлое "старой веры" (о "греческом" ее происхождении см. выше) затмевается объяснением никоновских преобразований внешней интригой — ср. определение Никона "мордвином", "латышом", а также участие "евреев" в изменении "церковного устава"<sup>14</sup>.

Указание на "малолетство" Петра (помешавшее ему воспрепятствовать "нововведениям" Никона) является своеобразным отражением легенды о Петре I как справедливом царе<sup>15</sup>. Еще определеннее этот образ Петра сказывается в тех высказываниях, где именно он карает Никона: "А Петр посадил Никона в тюрьму за то, что людей притеснял". Конечно, такое изображение Петра I не меняет устоявшейся оценки его "гонителем" старообрядчества, но оно делает понятнее и как бы естественнее (в фольклорном плане) частную судьбу патриарха Никона. Иначе крах демурга "новой веры" с трудом укладывается в рамки навязанного ему образа культурного героя — ведь наказывают патриарха его же приверженцы. Поэтому в рассказах о его падении появляется справедливый царь, что вносит известный диссонанс в традиционный об-

<sup>13</sup> Православие греков, современников раскола русской церкви в XVII в., для ревнителей "старой веры" было весьма сомнительным: новое "греческое учение" единогласно считалось "неправедным и ложным" (см.: Н.Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1909, с. 438 и сл.). Очень возможно поэтому, что замечание о "греческом царе", давшее власть Никону, является своеобразным отзвуком ходячих представлений эпохи раскола о падении Византии, как о наказании, которым бог покарал греков за их отступление от "истинной веры" — случилось же это при "Константине царе": его Аввакум называл даже "родным братом" Алексея Михайловича (см.: Житие протопопа Аввакума. М., 1960, с. 133). Не исключено, конечно, что и сам царь Алексей, убежденный грекофил, мог оказаться прообразом этого "греческого царя".

<sup>14</sup> Ср. противоположную точку зрения на характер никоновских "нововведений" у православного информанта: "православная вера перенята у греков. Никон хотел, чтобы вера была истинно русской...", — которая опять-таки воспринимает их в национальном аспекте.

<sup>15</sup> См. В.К. Соколова. Русские народные предания. М., 1970, с. 49 и сл.

лик "царя"—противника "старой веры": даже Алексей Михайлович "был очень рассержен", узнав о корыстолюбии "близкого" к нему Никона — тот "вынужден был скрыться в надежде, что через некоторое время гнев царский утихнет. Но царь не простил Никона и вернуться он не мог".

Объяснить изложенное Никона помогает и участие в этом деле высших иерархов вселенской церкви — "приехали три патриарха из Византии и свергли его <Никона — А.Б.>". Кто считает, что они были противниками никоновской реформы: "против нововведений Никона выступили архиепископы Иерусалимский, Римский, Константинопольский, Антиохийский"<sup>16</sup>, но это мнение обстоятельствами "свержения" Никона в преддущем рассказе не подтверждается — отношение "трех патриархов" собственно к "новой вере" остается неопределенным. Помнятся они лишь в связи с падением Никона и эта их служебная роль никак не сопрягается с положением "старой веры" в окружающем мире.

Итак, жизненный итог "основателя" православия оказался неутешительным: его "предали анафеме"/"низвергли"/"посадили в тюрьму" ("на семнадцать лет", — как уточняет один информант)/наконец, "он вынужден скрыться" и "о дальнейшей его судьбе ничего не известно". Однако православные "после жалели" Никона, а теперь "относят <...> к двенадцати апостолам, среди которых он почитается больше всех".

К общему знаменателю образы Никона—"изменника" и Никона—

<sup>16</sup> Осуждение Никона восточными патриархами (из которых в соборе 1666-1667 гг. принимали участие двое — александрийский Паисий и антиохийский Макарий) могло представляться и осуждением его "нововведений". Менее вероятно, что это высказывание восходит к сказаниям о "Курженском" соборе — популярное в прошлом среди старообрядческой беспоповщины предание (см.: Сказания о Павле епископе Коломенском. Сообщил С.А. Белокуров. — ЧОИДР, 1905, кн. 2) называет в числе его участников и епископов: Макария Новгородского, Маркелла Вологодского, Александра Вятского и Павла Коломенского, который и председательствовал на соборе. Для большей авторитетности к епископам иногда присоединяли и находившиеся в это время на Руси константинопольского патриарха Афанасия.

2324018





"раскольника" приводит "гонение веры", которое патриарх устраивает в обеих своих ипостасях. Подчинился Никону и принял его "новые законы" лишь "кто был послабже" — "тот и перешел". Другие же, "истинные христиане", "пошли по старой дороге и веровали в правду". Этим они навлекли на себя "притеснения" и "гонения", которые в массовых сценах то выступают как поголовный "разгром старообрядцев", то ограничиваются тем, что "староверам моленные не давали строить". Здесь отражаются разные этапы отношения государственной власти к "расколу", но каждый из них явно претендует на то, чтобы представляться неизменным в прошлом положении "старой веры".

Естественно, что первоначальный "разгром" чаще видится в общей форме "гонения" на "истинную веру": Вплоть до того, что "никоняне <...> бога нашего мучили. Бог терпел, потому и людей заставил терпеть". Этому образу вторит и другой информант, который рассказывает: "гонение веры было в России; кто веровал во Христа — избивали, кто за православную — живой оставался. А кто за старуху евангелистов — того убивали". "Избиение" и даже "убийство" противников "новой веры" (причем иногда приписываемые лично патриарху Никону) — повторяющийся мотив преданий о расколе; лишь изредка он разнообразится конкретной обстановкой этих "убийств" — "что было с людьми: и на кострах жгли!"

Судьба "отцов и страдальцев" эпохи раскола дает несколько более подробное изображение "гонения на веру". Конечно, и среди них есть фигуры, неравноценные по интересу к ним со стороны информантов. Так, например, хотя и сравнительно редко упоминается боярыня Ф.П. Морозова; а о том, что известна ее сестра Е.П. Урусова, можно только догадываться по некоторым обстоятельствам рассказа об одной "княгине", которой "говорили: "Иди в православную церковь!" Не пошла. У ей умер ребенок. Пятнадцать лет она пробыла в тюрьме, а от веры не отказалась"<sup>17</sup>, — но участь этих "мучениц" сильнее

<sup>17</sup> У княгини Е.П. Урусовой (ум. в 1675 г.) "преставися дочь во время ея мучений" (см.: Житие протопопа Аввакума, с. 300).

захватывает воображение некоторых информантов и высказывается более пространно, чем судьба "последнего епископа" Павла Коломенского<sup>18</sup>. О Морозовой сообщаются следующие сведения: "Мученица она была, за веру страдала. До раскола-то она богатой была, слуг много имела. Выезжала на двенадцати лошадях в колымаге. За веру ее мучили. Сперва всех слуг замучили, потом детей показали, потом за нее взялись. Крепко мучили. Запрягли худую лошаденку, шелудивую и облезлую, а ее на простые сани кинули, привязали цепями и повезли на позор. Картину-то видели? Вот как там все было. Народ вокруг стоял, плевал, а иные жалели — кто за крепкую веру стоял. Думали: отречется с позора, а она все свое кричала. Истовая была. Тогда ее казнить стали. Вырыли четырехсаженную (восемьвершковую, значит) яму, в одной сорочке ее туда кинули на мороз, страху поставили, а она и из ямы свое кричит, людей наставляет, как жить и верить верно. Замучили ее". Тогда как о "служаке при церкви" Павле Коломенском повторяется только то, что он "сожжен" — или "на костре", или "в срубе".

А самый популярный "мученик через правую веру" — безусловно, протопоп Аввакум. Благодаря своей известности, Аввакум как бы заслоняет собой других "страдальцев", перенимая заодно и чужую роль в истории старообрядческой культуры.

<sup>18</sup> Павел (еп. Коломенский и Каширский с 1652 г.) в 1654 г. из-за несогласия с литургической реформой патриарха Никона был низложен и сослан в Палеостровский м-рь; умер ок. 1655 г. — различные по своему характеру и происхождению произведения старообрядческой письменности свидетельствуют, что Павел Коломенский был сожжен "по никоняному велению".

Впрочем, Павел Коломенский не всегда считается "последним" старообрядческим епископом. Возникновение белокриницкой иерархии в поповщине вызвало любопытные отклики среди старообрядцев-беспоповцев: так, в Причудье записан рассказ о том, что во время "гонения веры" — "староверские епископы уехали в Австро-Венгрию, где им разрешили построить свой собор. Это было в Белокриницах. Петр Первый <традиционный "гонитель"! — А.Б.> узнал об этом и предъявил ультиматум. Австрийский царь выслал их. Ведь Россия была сильным государством. Они попали в Италию — то ли в Неаполь, то ли в Ватикан. Там они и умерли". История "староверских епископов" по этому рассказу определяется судьбой основателя белокриницкой иерархии митрополита Амвросия (1791-1863). В высказываниях ветковских поморцев Амвросий ("Абросим") иногда упоминается как деятель эпохи раскола.

Так, именно Аввакум (а не Павел Коломенский) иногда не успевает "благословить" — почему, как считают более осведомленные в своем положении информанты, у старообрядцев-бесповцев и отсутствует "священство". Вообще же, образ протопопа Аввакума (то "служак при церкви", то "бедного крестьянина") — это образ "страдальца" и "писателя". Хорошо помнится, что он ("ревнитель старины") "о старой вере писал" и "написал много книг", — и эта сторона его деятельности однажды облекается в типично старообрядческую формулу: "был такой начетчик"<sup>19</sup>. Мучения протопопа многочисленны и разнообразны: "был в тюрьме"; "отсылали в другие города"/"сослан в Сибирь" ("там и умер"); "посажен в яму"; "на костре сожгли". Есть рассказы, навеянные его "Житием" — ср.: "Сколько раз сослан! В Даурию его Никон сослал с семьей: два мальчика и жена брхатая. В дороге жена и родила <...> А когда в Пустозерске были, посадили их в сруб в деревянный, а там только маленько окошко. А они только хлеб и воду и ели, в срубе испражнялись, вся жизнь их там была..." Встречаются и довольно характерные домыслы о судьбе Аввакума: "Он или удрал в сибирские леса, или на Соловецкие острова". Дело в том, что, по мнению наших информантов, "староверы", скрываясь от преследований, обязательно оставляли "родные места" и "бежали" в "другие земли". Безопасность же этих "земель" обеспечивается как удаленностью их от эпицентра "гонений" (центральная Россия), так и их бездолностью. Чаще всего называются "Поморье" ("поморцы — самые первые старообрядцы") и "Литва", но отнюдь не исключается возможность того, что "люди за веру <...> бежали до самой до Эфиопии". Сама по себе "дальняя страна": это — "глушь",

<sup>19</sup> У старообрядцев словом "начетчик" называют прежде всего человека, весьма сведущего и начитанного в "писаниях". Авторитетный в своем кругу, начетчик, как правило, выступал и защитником "старой веры" в публичных спорах с представителями других вероисповеданий.

"глухие леса", а чаще — просто леса"<sup>20</sup>. В соответствии с ходячими представлениями о "бегстве" противников "новой веры" протопоп Аввакум и оказывается то в "сибирских лесах", то на "Соловецких островах".

Еще любопытнее, что и Феодосий Васильев<sup>21</sup>, действовавший поблизости от нынешних старообрядческих поселений Причудья и Латгалии, иногда считается руководителем "староверов", бежавших от "притеснений" на Север: "Когда старообрядчество бежало в Выговские леса к Белому морю, их настоятель Феодосей поставил крепко свой закон..." Связывается его жизнь и с "Соловками"<sup>22</sup> — в своеобразном рассказе, объясняющем характер феодосеевского жизнестроительства тем, что "когда-то на Соловках в монастыре жил Феодосей. Он, пожив там, решил, что монастырь можно ввести и у себя дома". По другим же сведениям Феодосий "был наставником в Москве вскоре после переворота". А о том, что основатель феодосеевского согласия имел самое непосредственное отношение к возникновению старообрядческих общин на территории Латвии и Эстонии, — прочно забыто.

Немудреные топонимические предания сохраняют в памяти информантов лишь имена неких "Парамонов" или "Никит", появившихся

<sup>20</sup> Между прочим, в рассказах о расколе (и тесно связанных с ними топонимических преданиях) всячески подчеркивается роль старообрядцев в освоении прежде "свободных мест": и вообще — "в лесах они <староверы — А.Б.> делали землянки, разрабатывали поля"; и на территории Прибалтики — "Литва была мало освоена, здесь кругом были леса. Староверы собирались в общины и основывали поселения".

<sup>21</sup> Феодосий Васильев (ум. в 1711 г.) — основатель одного из крупнейших ответвлений старообрядческой беспоповщины (феодосеевского согласия), к которому в прошлом принадлежало большинство последователей "старой веры" в северо-западном крае. Жизнь и деятельность Феодосия тесно связаны с родной ему Новгородщиной, откуда он из-за "гонения веры" вынужден был уходить со своими единомышленниками то в тогдашнюю Польшу, то в бывшие шведские владения (Ряпина мыза — ныне поселок Ряпина в Пылваском р-не Эстонской ССР).

<sup>22</sup> Лишь в апокрифических деталях биографий Аввакума и Феодосия сказываются отголоски выдающейся роли Соловецкого м-ря в истории старообрядческой культуры.

ся здесь еще во времена "гонений" и ставших "дедами и прадедами" местного старообрядческого населения<sup>23</sup>.

Конечно, предание о расколе в известной степени обусловлено старообрядческой книжностью (причем не столько рукописным наследием, сколько разнообразной печатной продукцией нового времени - учебниками, календарями и т.п.). Однако письменность настойчиво дополняется житейским опытом, привлекаются расхожие фольклорные мотивы - так возникает своеобразная мифология культуры. За множеством индивидуальных значений и ассоциаций (связанных с присущими культуре понятиями и традициями) угадывается устойчивая система представлений, которая и определяет существование того или иного фольклорного сюжета в местной среде.

#### ФРАНЦУЗСКАЯ РЕЧЬ В ПИСЬМАХ ПУШКИНА К ВЯЗЕМСКОМУ

Е. М а й м и н а.

Проблема двуязычия в пушкинскую эпоху интересовала ученых уже давно. При этом чаще всего она рассматривалась в науке с точки зрения истории русского литературного языка. Однако проблема может быть повернута и в других аспектах: в литературоведческом (как явление литературного стиля) и в историко-культурном.

Статьи, появившиеся в последнее время, указывают на возросший интерес к проблеме двуязычия в пушкинскую эпоху именно в последних двух аспектах. Примером тому служит недавно напечатанная статья И.А. Паперно "О двуязычной переписке

<sup>23</sup> По сведениям столетней давности среди местных старообрядцев существовала "масса преданий" о времени их появления в Прибалтике - см.: Д. М и р о п о л ь с к и й. Из Северо-Западного края. Ут. - "Беседа", 1872, кн. IX, с. 301. Иные же число этих преданий невелико и содержание их довольно однообразно.

пушкинской поры"<sup>1</sup>. Работа эта богата наблюдениями и выводами в основном общего порядка. Подобный подход к теме имеет свои преимущества. Но не менее нужен и полезен и другой подход: более конкретный и более частный.

В настоящей работе проблема рассматривается на сравнительно узком и конкретном материале: на письмах Пушкина к Вяземскому. Выбор материала не является случайным. Благодаря непринужденности и свободе эпистолярного жанра (ср. высказывание Пушкина в письме к Чаадаеву: "... этот жанр извиняет и разрешает эту небрежность и непринужденность"<sup>2</sup>), в нем чаще встречается явление двуязычия, при этом благодаря "письменной" свободе лучше выявляются истоки и сущность тех или иных языковых явлений и приемов. С другой стороны, среди писем Пушкина к различным адресатам, с точки зрения стилистически понятой проблемы двуязычия, едва ли не самый большой интерес представляют именно его письма к Вяземскому. Самый облик Вяземского, не только друга Пушкина, но и поэта-современника, человека пишущего и думающего о литературе, при взаимной "настройке" в письмах давал Пушкину максимальную возможность проявиться как писателю, поэту, как творцу художественного слова.

Большинство своих писем к Вяземскому Пушкин писал по-русски со свободным включением французской речи. Он делал так потому, что Вяземский писал ему, придерживаясь той же языковой системы, а также по причине особой близости их отношений. Французская речь в письмах Пушкина к Вяземскому на фоне русской создавала атмосферу непринужденности, свободного общения. Вместе с тем включение французской речи в русскую в немалой степени способствовало тому, что переписка Пушкина с Вяземским приобретала литературный характер,

<sup>1</sup> См.: Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 358, Тарту, 1975, с. 148-156.

<sup>2</sup> А.С. П у ш к и н. Полн. собр. соч. в десяти томах. Т. X. М.-Л., 1951, с. 363. Письмо к Чаадаеву от 6 июля 1831 г. (В дальнейшем письма Пушкина будут цитироваться по этому изданию).