

Раскол и культурный конфликт

XVII века*

Хорошо известно, что раскол русской церкви в середине XVII в., разделивший великорусское население на две антагонистические группы, старообрядцев и новообрядцев, — может быть, одно из самых трагических событий в русской истории, и, несомненно, самое трагическое событие в истории русской церкви — был вызван не собственно догматическими, но семиотическими и филологическими разногласиями. Можно сказать, что в основе раскола лежит культурный конфликт, но необходимо при этом оговориться, что культурные — в частности, семиотические и филологические — разногласия воспринимались, в сущности, как разногласия богословские. В Древней Руси не было богословия в собственном смысле (как специальной дисциплины), однако все в принципе могло восприниматься в теологическом ключе: не только содержание, но и форма могла восприниматься как отражение Божественной истины, как непосредственное свидетельство о Боге; при желании можно было бы усмотреть здесь распространение того принципа, который с предельной ясностью выражен в догмате иконопочитания¹.

Раскол был вызван изменением обрядов и исправлением церковных книг при патриархе Никоне. Начало раскола относится к 1653 г., когда вышла Псалтырь (она появилась 11 февраля 1653 г.), где были опущены статьи о двуперстии (двуперстном крестном знамении) и о поклонах, занимавшие видное место в предшествующих изданиях Псалтыри². Вскоре после того перед началом Великого поста 1653 г. по церквам было разослано послание патриарха, где устанавливалось троеперстие (трехперстное крестное знамение) и сокращение земных поклонов при чтении великопостной молитвы Ефрема Сирина³. За этим последовало исправление почти всех богослужебных книг; основное значение имела публикация исправленного Служебника в 1655 г. Существенно, что никоновские реформы не касались содержания, догматики — они касались формы; тем не менее, они вызвали необычайно резкую реакцию, поскольку форма и содержание принципиально отождествлялись в традиционном культурном сознании.

Характерным примером является изменение в сложении перстов при крестном знамении: двуперстие заменяется на троеперстие. Разницы здесь по существу нет никакой, поскольку как в

* Б. А. Успенский. Избранные труды, том I. Семиотика истории, семиотика культуры. М., 1994.

том, так и в другом случае выражается как символика троичности (знаменующая Троицу), так и символика двоичности (знаменующая две природы Христа — Божественную и человеческую); но в принятом ранее способе сложения перстов идея Троицы передавалась сочетанием большого пальца с безымянным и мизинцем, а идея Богочеловечества — сочетанием указательного и среднего пальцев, между тем как в новом способе перстосложения идея Троицы передается сочетанием большого, указательного и среднего пальцев, а идея Богочеловечества — сочетанием безымянного пальца с мизинцем. При этом нет никаких указаний на то, что какие-то пальцы считались вообще более важными, семиотически маркированными. И так, с точки зрения выражаемого содержания здесь нет никакой разницы, однако именно это обрядовое нововведение послужило началом раскола: двуперстие стало символом приверженности старому обряду, и массовые самосожжения продемонстрировали верность этому принципу. Когда в 1666 г. был созван Вселенский собор с участием восточных православных патриархов (Паисия александрийского и Макария антиохийского), который выступил в защиту никоновских нововведений, перед судом патриархов предстал протопоп Лазарь, который предложил обратиться к Божию суду для того, чтобы выяснить, какой обряд является подлинным, истинно православным. «Повелити ми идти на судьбу Божию во огонь», — заявил он; если я сгорю, — говорил Лазарь, — то значит новый обряд хорош, если же уцелею, то значит старый обряд является истинно православным обрядом (Субботин, VI, с. 244)⁴. Патриархи не решились на это испытание; впоследствии (1 апреля 1682 г.) протопоп Лазарь, вместе с протопопом Аввакумом, диаконом Феодором и иноком Епифанием, по приказу из Москвы были сожжены в Пустозерске за приверженность старому обряду; Божий суд был заменен судом человеческим, добровольное испытание веры заменено принудительной казнью...

Пример перстосложения особенно показателен, поскольку он отчетливо демонстрирует чисто семиотическую природу конфликта. Как видим, в отношении к содержанию оба способа перстосложения абсолютно равноправны, и тем не менее каждая сторона упорно настаивает на своей правоте. Вместе с тем, позиция старообрядцев и новообрядцев может существенно различаться. Старообрядцы исходят из того, что их обряд является безусловно правильным; они опираются при этом на традицию, на мистический опыт предшествующих поколений, включая и святых, которые на протяжении многих веков придерживались этих обрядов и, тем самым, практически доказали их действенность и силу. Для новообрядцев же главное — это культурная ориентация: они ориенти-

руются на греков, стремясь привести русские обряды в соответствие с греческими⁵. Поэтому патриарх Никон, столь решительно настаивавший на исправлении церковных книг, в качестве исключения может разрешить богослужение по старым книгам⁶, а патриарх Иоаким, активный сторонник никоновских реформ, может заявить, что в конце концов можно креститься и двумя, и тремя перстами⁷. Разумеется, такой подход может быть характерен только для культурной элиты. Основная масса новообрядцев во второй половине XVII в. является носителями той же идеологии, что и старообрядцы. Поэтому и у новообрядцев можно встретить мнение, что старый порядок перстосложения неправилен, подобно тому, как старообрядцы считают неправильным новый порядок. Существенно, однако, что новообрядцы в принципе МОГУТ относиться к обряду как к некоторой принятой условности; старообрядцы же ВСЕГДА исходят из того, что защищаемые ими формы — безусловно правильны. Итак, семиотический конфликт проявляется в различном отношении к сакральному знаку.

* * *

Совершенно такое же различие проявляется и в отношении к языку. Как уже говорилось, раскол был в значительной степени вызван исправлением церковных книг. В некоторых случаях правка носила текстологический характер, т. е. был изменен сам текст (который был приведен в соответствие с греческими текстами), однако в большинстве случаев исправления касались чисто формальной, языковой стороны, — менялся язык, в частности, и в тех своих аспектах, которые вообще не имели отношения к содержанию (так, например, изменению подвергалась орфография и акцентуация церковных книг, конструкция с притяжательным прилагательным заменялась на эквивалентную по смыслу конструкцию с родительным принадлежности⁸ и т. п.). Это вызвало резкие протесты. Диакон Феодор заявлял: «Нам <...> всем православным христианам подобает умирати за един аз [т. е. за одну букву а], егоже окаянный враг [патриарх Никон] выбросил из Символа» (Субботин, VI, с. 188-189, ср. с. 11-12). Речь идет о исключении союза а из Символа веры (там, где в старой редакции читалось «рожденна, а не сотворенна», в новой читается «рожденна, не сотворенна»). Это не пустые слова — Феодор действительно умер за свое исповедание веры, приняв мученическую кончину на костре в Пустозерске (вместе с Аввакумом, Епифанием и Лазарем).

В отличие от западной реформации, речь никоим образом не шла в данном случае о переводе книг на народный язык или о каком-либо приближении к разговорной речи. Нет, как старо-

обрядческие, так и новообрядческие книги были изложены на церковнославянском языке: обе партии воспринимают церковнославянский язык как язык книжный по своей природе, как единственно возможный язык русских церковных книг. Однако само отношение к языку у старообрядцев и у новообрядцев было принципиально различным¹⁰. Иначе говоря, в конфликте старообрядцев и новообрядцев проявляется различное отношение к языковому знаку — неконвенциональное и конвенциональное.

Язык, вообще говоря, может пониматься как средство коммуникации или как средство выражения (фиксации) некоторого содержания безотносительно к акту коммуникации; в одном случае акцент делается на процессе передачи информации, в другом — на самих способах выражения. Церковнославянский язык традиционно понимался именно как средство выражения Богооткровенной истины; такой подход с необходимостью предполагает неконвенциональное отношение к знаку. В этом случае принципиально важной оказывается проблема языковой формы, которая в принципе не противопоставляется содержанию, т. е. проблема ПРАВИЛЬНОСТИ выражения.

Напротив, язык как средство коммуникации делает актуальным восприятие того, для кого предназначена передаваемая информация. Одно и то же содержание в принципе может быть выражено разными способами — разные способы выражения, вообще говоря, равноправны по отношению к передаваемому содержанию, но один способ выражения может признаваться более удачным в том или ином отношении. Это предполагает рационалистическую концепцию текста как объекта, критически воспринимаемого субъектом, — текст воспринимается при этом как возможный, но не обязательный, т. е. как реализация одного из потенциально возможных способов передачи некоторого имманентного содержания (которое в принципе независимо от данного текста).

Итак, в одном случае актуальной является проблема правильности выражения, в другом случае — проблема доходчивости (восприимчивости) или же воздействия (эффективности). В первом случае содержание — это то, что должно быть ВЫРАЖЕНО, во втором случае это то, что должно быть ВОСПРИЯТО; иначе говоря, в первом случае необходимо найти адекватные способы выражения, во втором случае — адекватные способы восприятия. В первом случае идут от смысла к тексту, во втором случае, напротив, — от текста к смыслу.

Очевидным образом указанные функции языка (коммуникативная и сигнификативная) соответствуют ролям говорящего и слушающего при речевом общении. Если мне говорят нечто, мне важно прежде всего понять, усвоить содержание: я не отвечаю за форму,

она не моя, она мне в принципе безразлична. Если же я говорю, мне важно как можно более адекватно выразить содержание, облечь значение в форму: содержание для меня вообще не существует вне выражения, и психологически важно выбрать именно правильный — наиболее адекватный — способ выражения. Тем самым, безразличие к форме может означать в этом случае безразличие к содержанию.

При желании мы могли бы считать, что язык всегда выступает как средство коммуникации. Но при этом в случае сакрального текста мы можем представить процесс коммуникации следующим образом: Бог как отправитель сообщения — текст — человек как получатель сообщения. Тогда отношение между Богом как творцом Богооткровенного текста и самим этим текстом определяет его неконвенциональность; отношение же между человеком как воспринимающим субъектом и текстом определяет установку на восприятие, т. е. конвенциональное отношение к языковому знаку.

Старообрядцы при этом сохраняют то отношение к знаку, которое было принято в Московской Руси. Между тем, новообрядцы в большой степени оказываются под влиянием польской барочной, культуры (поскольку среди новообрядцев было много выходцев из Юго-Западной Руси). Таким образом, конфликт между старообрядцами и новообрядцами предстает как конфликт между восточной и западной культурной традицией.

* * *

Разумеется, столкновение великорусской и югозападнорусской традиции начинается еще до раскола, в первой половине XVII в., но именно в середине XVII в. оно принимает наиболее отчетливые и явно выраженные формы. Вот только один эпизод. В 1627 г. украинский проповедник Кирилл Транквиллион Ставровецкий привез в Москву свое «Учительное евангелие» (сборник проповедей), которое он хотел здесь опубликовать. Книга была отдана на рассмотрение двум известным московским книжникам — игумену Илие и справщику Ивану Наседке (впоследствии принимавшему участие в переиздании грамматики Мелетия Смотрицкого). Московские книжники резко отрицательно отнеслись к книге Кирилла Транквиллиона, в частности ввиду необычного для них правописания. Так, их внимание привлекла форма **Христови** (т. е. «Христовы»), написанная по той же орфографии, которая принята и в современном украинском языке. «Скажи, ПРОТИВНИЧЕ, — спрашивают они Кирилла Транквиллиона, — ОТ КОГО та рѣчь: «суть словеса **Христови**»? Если Христова, для чего литеру перемѣнилъ и вмѣсто аза иже напечаталь?» (Голубцов, 1890, с. 552). Московские книж-

ники воспринимают неправильную форму как достоверное свидетельство православия Кирилла Транквилиона, т. е. свидетельство того, что данный текст исходит не от Бога и, следовательно, от дьявола (знаменательно в этом смысле обращение **противниче**, имеющее явно обличительный характер). Слог этой книги был признан в Москве «еретическим» — именно слог как таковой! — и книга была торжественно предана огню (Голубцов, 1890, с. 565; Забелин, 1872-1873, II, с. 487; Харлампович, 1914, с. 111; АМГ, I, с. 224-225, № 201).

Совершенно так же воспринимались и новые грамматические формы, появившиеся в богослужебных текстах в результате книжных реформ патриарха Никона и его преемников (см. подробнее: Успенский, 1989). Обсуждая чисто формальные, грамматические исправления в «Символе веры» — такие, например, как исправление «насъ ради челоуѣкъ» на «насъ ради челоуѣковъ», «судити живымъ и мертвымъ» на «судити живыхъ и мертвыхъ», «едину святую соборную и апостольскую церковь» на «единую святую соборную и апостольскую церковь» и т. п. — инок Авраамий заключает в своей челобитной 1678 г. (ссылаясь при этом на сочинения Максима Грека, а также на «Большой катехизис» Лаврентия Зизания): «А отъ сего, богословцы рѣша, ВЕЛИКА ЕРЕСЬ ВОЗРАСТАЕТЪ ВЪ ЦЕРКВИ, якоже Максимъ въ 13 главѣ пишетъ. Тако же и въ книгѣ Большаго Катехисиса пишетъ, яко ЕДИНЫМЪ АЗБУЧНЫМЪ СЛОВОМЪ [т. е. буквой] ЕРЕСЬ вносится < ... > и подъ анаѳему полагаетъ таковая творящихъ» (Субботин, VII, с. 319-320)¹¹. Соответственно в одном из своих посланий Авраамий рекомендует своему адресату избегать новой формы «во вѣки вѣковъ», которая заменила в никоновских книгах старую форму «во вѣки вѣкомъ». «Блюди же ся кова и лести бѣсовскія, еже есть **вѣковъ**, яко еретицы и сіе малое слово тщатся преложити, еже **во вѣки вѣкомъ**» (Барсков, 1912, с. 159). Ср. заявление протопопа Лазаря относительно исправления фразы «во вѣки вѣкомъ» на «во вѣки вѣковъ»: «Да в новыхъ же книгахъ напечатано во всѣхъ молитвахъ и во всѣхъ возгласѣхъ: "нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ". И ТА Рѣчь ЕРЕТИЧЕСКАЯ» («Попа Лазаря роспись вкратце...» — Субботин, IV, с. 200)¹². То же пишет относительно формы **вѣковъ** вместо **вѣкомъ** в данной фразе и протопоп Аввакум: «МАЛОЕ < . . . > СЛОВО СІЕ, ДА ВЕЛИКУ ЕРЕСЬ СОДЕРЖИТЬ» (из толкования на Псалтырь — Аввакум, 1927, стлб. 465)¹³. В точности то же самое говорит Аввакум и относительно формы **аминь**, появляющейся в текстах, правленных при патриархе Никоне: «в старыхъ [книгахъ] аминь, а в новыхъ **аминь**. МАЛОЕ БО СЕ СЛОВО ВЕЛИКУ ЕРЕСЬ СОДѣВАЕТЪ» («Послание к неизвестным» — Бороздин, 1898, прилож., с. 42).

Итак, не только содержание, но и языковая форма может быть признана еретической, соответственно, не только конкретный текст, имеющий какой-то определенный смысл, но и язык как способ выражения разнообразных смыслов может восприниматься как ересь¹⁴.

Вполне естественно ввиду всего сказанного, что малейшие ошибки в произношении при чтении сакральных текстов — такие, например, как неразличение в чтении букв **е** и **ѣ** и т. п. — немедленно исправлялись непосредственно во время богослужения (как это и сейчас наблюдается у старообрядцев — Селищев, 1920, с. 16; Успенский, 1971, с. 45)¹⁵. В одном из орфоэпических руководств середины XVII в. разбор типичных ошибок в чтении, сводящихся главным образом к неправильной акцентуации и т. п., заканчивается следующим знаменательным выводом: «Страшно бо есть, братіе, не точію сіе рещи, но и помыслити» (Буслаев, 1861, стлб. 1088), т. е. неправильная форма предполагает возможность неправильной мысли — соотнесение неправильного выражения с неправильным содержанием проявляется здесь как нельзя более отчетливо. Ср. сходное отношение к ОПИСКАМ у переписчиков священных книг, см. специальную «Молитву разрешению писарем», входившую в русские требники: «Съгрѣшихъ преписываа святая и божественная писания святыхъ апостоль и святыхъ отецъ по своей воли и по своему недоразумію, а не яко писано» (Горский и Невоструев, III, 1, с. 219; ср. Петухов, 1888, с. 45-46; Алмазов, III, с. 210, 216; Никольский, 1896, с. 58, 62; Огнев, 1880, с. 9); положение переписчика было, однако, более сложным, поскольку он в то же время должен был исправлять ошибки копируемого текста и среди покаянных ответов древнерусского писца, которые ожидалось от него на исповеди, мы находим, в частности, и такую формулу: «книги писахъ и не правихъ» (Алмазов, III, с. 238; Петухов, 1888, с. 45)¹⁶.

Замечательно, что подобное отношение к ошибкам устной или письменной речи совершенно не характерно для католического Запада (см. Матъесен, 1972, с. 48-49): невольная ошибка там не связывается с искажением содержания и, следовательно, не рассматривается как грех (между тем, в России слово погрешность, производное от **грех**, собственно и означает ошибку). Не менее показательным в этом плане различное отношение к данной проблеме в Московской и в Юго-Западной Руси. Так, Петр Могила специально подчеркивал в предисловии к Требнику 1646 г. (ч. I, л. 5), что если в требниках встречаются какие-либо погрешности или ошибки, то они нисколько не вредят нашему спасению, ибо не уничтожают числа, силы, материи, формы и плодов святых таинств: «если суть яковые погрѣшенія, албо помылки в < . . . > Требникахъ, тые Спа-

сенію нашему нѣчого не шкодятъ, поневажъ Личбы, Моци, Матеріи Формы и Скутковъ святыхъ Таинъ незносятъ» (Титов, 1916-1918, с. 268; прилож., с. 371).

Таким образом, не только мысль или верование, но и само обозначение — иначе говоря, знаковое воплощение мысли — может быть признано еретическим: форма и содержание принципиально отождествляются, и всякое отклонение от правильного обозначения может связываться с изменением в содержании или во всяком случае не безразлично по отношению к содержанию. В принципе слова книжного языка функционируют в этих условиях так, как в обычном случае функционируют только имена собственные. В самом деле, именно собственные имена характеризуются непосредственной и однозначной связью обозначения и обозначаемого: изменение в форме имени связывается обычно с другим денотатом (содержанием), т. е. измененная форма естественно понимается как ДРУГОЕ имя (ср. Якобсон и Халле, 1962, с. 464-467; ср. Якобсон, 1972)¹⁷.

* * *

Церковнославянский язык понимался на Руси не просто как одна из возможных систем передачи информации, но прежде всего как система символического представления православного вероисповедания, т. е. как ИКОНА ПРАВОСЛАВИЯ. Восприятие такого рода находило теологическую мотивировку в специальной теории языка, которая была разработана в православной церкви еще на греческой почве и получила в дальнейшем широкое распространение на Руси¹⁸. Согласно этому учению душа ($\psi\upsilon\chi\eta$) > слово ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) и ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) составляют неразделимое единство, которое рассматривается как одно из манифестаций Троицы. Слово имеет два рождения: сначала оно непостижимым образом рождается в душе¹⁹, затем оно рождается в теле, т. е. получает материальное воплощение через человеческое тело — подобно тому, как Бог-Сын рожден сначала непостижимым образом от Бога-Отца, а затем получил материальное воплощение через человеческое тело Девы Марии (Матъесен, 1972, с. 28-29). Тем самым, правильная вера определяет правильный способ выражения.

Такой подход определяет отрицательное отношение к другим языкам постольку, поскольку они ассоциируются с каким-либо иным вероисповеданием. В частности латынь воспринимается как символ католической веры (своего рода икона католичества), татарский язык ассоциируется с мусульманством и т. п.

Соответственно, татарский и латынь воспринимались на Руси как заведомо нечистые языки, принципиально оскверняющие го-

ворящего. Когда в середине XVII в. в Москву прибыл антиохийский патриарх Макарий его специально предостерегали, чтобы он «отнюдь не говорил по-турецки». «Боже сохрани, — заявил царь Алексей Михайлович, — чтобы такой святой муж осквернил свои уста и язык этой нечистой речью» (Павел Алеппский, III, с. 20-21). Такое же в общем отношение было и к латинскому языку. «Латынского языка вседушне диавол любит», — утверждает Иван Вишенский в «Зачапке мудраго латынника з глупым русином» (Иван Вишенский, 1955, с. 194). Характерен эпизод в полемике патриарха Никона с газским митрополитом Паисием Лигаридом; когда Паисий начал возражать Никону по латыни, Никон воскликнул: «Рабе лукавый, от уст твоих сужду тя, яко неси православен, понеже и языком латинским блядословиши нас» (Гиббенет, II, с. 61, примеч. 1, ср. также с. 436)²⁰.

Латинский язык воспринимается как типичный еретический язык, который по самой своей природе искажает содержание христианского учения²¹: невозможно выражаться на латыни, оставаясь православным, и напротив, — для того, чтобы быть православным, необходимо принять православный же способ выражения, т. е. обратиться к греческому или к церковнославянскому языку²². Это отношение к латыни нашло выражение в виршах XVII в. (предполагают, что их автором был Иван Наседка):

И латынскую грамоту свою [католики] всех болши похваляют.
И глаголют про нея, яко всех мудряе,
Мы же глаголем: несть латыни зляе.
Паче же рещи, не от свята мужа грамота их сотворена,
Но от поганых и некрещеных еллин изложена

Наша же словесная грамота от свята мужа сотворенна,
Яко цвет от всех трав произбранна,
И болгаром и нам словяном преданна,
Дабы всякая христианская душа к заповедем Господним приведена.
(Былинин и Грихин, 1987, с. 378)²³

Неудивительно поэтому, что появление в Москве киевских монахов, которые в 1650 г. (т. е. еще до раскола) начинают преподавать здесь латынь, вызывают энергичный протест. Так, например, Лукьян Тимофеевич Голосов (впоследствии думный дьяк Посольского приказа) говорил: «кто де по латыни научится, и тотъ де съ ПРАВАГО ПУТИ СОВРАТИТСЯ»²⁴, прибавляя не без гордости, что ему «латинской языкъ незнакомъ, и многія въ немъ [в этом языке] ереси»; некоему попу Степану, занимавшемуся латынью у Арсения Грека, родные и друзья настоятельно рекомендовали: «перестань де учиться по латыни, дурно де; а какое дурно, того не сказали» —

и тот, действительно, учиться перестал и грамоту изодрал; между тем, в 1649 г. московский поп Фома советовался с дьячком Константином Ивановым: «Скажи де пожалуй, какъ де быть, дѣти де его духовные отъ него просятся въ Кіевъ учиться по латыни. И онъ де Костя молвиль ему: не отпускай де Бога ради, Богъ ДЕ НА ТВОЕЙ ДУШѢ ТОГО ВЗЫЩЕТЪ» (Каптерев, 1913, с. 145-146, примеч. 1)²⁵.

Во второй половине XVII — начале XVIII вв. — уже после раскола русской церкви — отношение к латинскому языку вызывает в новообрядческой среде активную полемику великорусской и юго-западнорусской партии (так называемых «грекофилов» и «латино-мудров»). Для нас существенно то обстоятельство, что в этой полемике важная роль уделяется лингвистическим вопросам, а именно споры идут о возможности передачи на латыни православного учения. Так, полемизируя с чудовским иноком Евфимием, Сильвестр Медведев писал в своей книге «Манна хлеба животнаго» (1687 г.), что ему кажется странным благоговение перед греческим языком, «аки бы Богъ на томъ языцѣ такую силу положиль, еже никто можетъ тѣмъ языкомъ ересь писати». Медведев спрашивает: «Аще бы праведно было съ латинскихъ книгъ Евангеліе или Апостоль преведены, подобало-ли бяше имъ вѣрити или не подобало?» (Прозоровский, 1896, с. 528, 519). В 1704 г. аналогичным образом полемизирует с иноком Евфимием и Гавриил Домецкий (Яхонтов, 1883, с. 88; Сменцовский, 1899, с. 335). В этой полемике отчетливо проступает принципиальная разница в самом отношении к языку, когда для одной стороны язык является просто средством передачи мысли, а для другой он выступает прежде всего как средство выражения Богооткровенной истины, т. е. в одном случае языковое выражение выступает как нечто условное (конвенциональное), а в другом — как интимно связанное с самим содержанием.

В свою очередь, Евфимий и другие грекофилы выступают с лингвистическими трактатами, обосновывающими неправославие латинского языка — именно языка как такового, а не текстов на этом языке! — и, соответственно, вредность его изучения. Так, Евфимий пишет посвященное этому вопросу «Рассуждение — учитися-ли нам полезнее грамматике, риторике < . . . > или и не учая сим хитростем, в простоте Богу угождати < ... > и ко-торого языка учитися нам, славяном, потребнее и полезнее — латинскаго или греческаго» (1684-1685 гг.); в упрек латинскому языку здесь, между прочим, ставится то обстоятельство, что на нем «растленно» произносятся сакральные имена: «Самаго Сына Божія спасительное имя **Иисусъ** глаголют **Иезусъ**, святых имена — **Михаель, Даніель, Израель, Измаель, Иерузалець, Грегорь**; всѣхъ же стыдншее — святаго многострадальнаго пра-

веднаго Іова зовуть срамно Іоб.. . » (Сменцовский, 1899, прилож., с. XV)²⁶. Евфимий утверждает, что изучение латыни приводит к отпадению от православия: «Пріучившися латинѣ , быша мало не вси уніаты; рѣдцию остахася православніи» (там же, с. XXV). Та же мысль проводится и в другом трактате аналогичного содержания, написанном приблизительно в то же время: «Довод вкратце, яко учение и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем пользует славенскому народу»²⁷. Здесь сообщается, что православная вера «вредится» латинским языком: «А бѣлоруси хотя и учатся латинскимъ языкомъ скудости ради греческого ученія (кроме Львова, что учатся гречески), однакожде припоминати надобно, что малая часть изъ тѣхъ во унѣю не падають, а и тѣ , что не падають, познавается въ нихъ останки езувическія.. .» (Каптерев, 1889, с. 96, 94)²⁸.

Полемизируя с Гавриилом Домецким, чудовский иеродиакон Дамаскин утверждал (в 1704 г.): «если учитель церковный знает только латинский язык, нельзя назвать его совершенно искренним сыном восточной церкви» (Яхонтов, 1883, с. 88-89). В 1705 г. тот же иеродиакон Дамаскин писал новгородскому митрополиту Иову: «Аще хочещи и божественнаго писания насладитися многих и божественных книг, благоволи сыскати себѣ греческихъ преводниковъ и писцовъ, и увидиши чудо преславно, узриши бо, коликая полнота писаній обрѣтается на еллинскомъ языкѣ, и нѣсть намъ нужды до латинниковъ никоеяже, мощно и премоощно намъ быти безъ нихъ: всуе льстятъ насъ они; не Богъ ихъ посылаетъ на насъ, но сатана — на прельщеніе, а не на исправленіе» (Образцов, 1865, с. 94; ср. Яхонтов, 1883). Итак, латинский язык, подобно латинскому учению, прямо связывается с дьяволом. Соответственно, в анонимном старообрядческом сочинении 1710 г. (написанном, вероятно, Кузьмой Андреевым), направленном против Петра I, утверждается, что бесовская сущность Петра — он рассматривается здесь как Антихрист — проявляется в том, что он подписывает свое имя по латыни²⁹. «.. . Якожь въ тайныхъ къ имени Іисусову прилогъ лукавый являетъ инаго Іисуса, — говоритъ в этом сочинении, — тако и въ явныхъ къ имени Петрову новоприложенное его латынское имя, указующее сѣдящаго въ немъ и на немъ преисподняго бѣса», т. е.: как одна буква, приложенная к имени **Исус**, являет «инаго Іисуса», не Христа, а Антихриста³⁰, так и латинское имя, приложенное к имени Петр изобличает беса, сидящего в носителе этого имени (Смирнов, 1909а, с. 691-692)³¹. Еще Татищев свидетельствовал в «Разговоре двух приятелей о пользе науки и училищ» (1730-х гг.), что многие «ученіе чужихъ языковъ, особливо латинскаго, поставляютъ въ грѣхъ» (Татищев, 1979, с. 99)³².

В свою очередь, приверженцы латинского языка обвиняют сво-

их противников в невежестве, в темноте; их оппоненты как бы принимают это обвинение, заявляя, что полезнее не учиться грамматике, риторике и т. п., но «в простоте Богу угождати».

Не случайно, по свидетельству Котошихина, царевичей на Руси не обучали иностранным языкам — несомненно, потому, что это считалось делом опасным в конфессиональном отношении (Котошихин, 1906, с. 17)³³. Замечательно, что такое же отношение к изучению иностранных языков сохранялось и после учреждения Славяно-Греко-Латинской Академии, в которой по первоначальному плану предполагалось обучать греческому, латинскому и польскому языкам (ДРВ, VI, с. 411) — явно по образцу школ Юго-Западной Руси³⁴. Тем не менее, польский язык здесь вообще не преподавался, а преподавание латыни вскоре было прекращено и повлекло за собой ссылку братьев Лихудов; в результате латынь не преподавалась в Академии вплоть до специального указа Петра I от 7 июля 1701 г. о том, чтобы завести здесь «учения латинская» (Смирнов, 1855, с. 37, 39, 80; ДРВ, XVI, с. 302; Алексеев, 1862, с. 88)³⁵. Совершенно так же, когда в 1598 г. Борис Годунов задумал учредить университет и выписать для этого учителей из Германии и других стран, то духовенство воспротивилось этому, заявив, что разность языков может привести к различиям в вере (Карамзин, XI, с. 53 и примеч. 126; Устрялов, I, с. 18)³⁶.

Особенно знаменательно в этой связи позднейшее свидетельство Антиоха Кантемира (в примечаниях к первой редакции 1-й сатиры): «Неоднократно слова сии слышаны отъ многихъ, что какъ языки и обычаи чужестранные мы стали употреблять, то сталь у насъ недородъ хлѣба» (Кантемир, I, с. 198). Итак, предполагалось, что изучение иностранных языков вызывает ГНЕВ ЗЕМЛИ!

В этих и подобных свидетельствах звучит характерное убеждение, что невозможно прибегать к чуждым средствам выражения, оставаясь в пределах собственной идеологии: в частности, невозможно говорить на таком «неправославном» языке, как татарский, воспринимаемый как средство выражения мусульманства, или латынь, воспринимаемый как средство выражения католичества, и оставаться при этом чистым в отношении православия. Вполне последовательно в этом смысле мнение Федора Поликарпова (высказанное в «увещательном извещении и престожеении», которым открывается его «Лексикон трезычный» 1704 г.), что знание церковнославянского языка позволяет иноземцам приходить в благочестие, и что иностранцев, приезжающих в Россию, необходимо обучать этому языку — с тем, чтобы они обратились в православие (Поликарпов, 1704, л. 6 первой пагинации)³⁷.

Итак, языки и вообще семиотические способы выражения могут быть православными и неправославными. В предельном слу-

чае они могут быть еретическими, и эти еретические языки в идеале противопоставлены «ангельскому языку», о котором говорит протопоп Аввакум (также обсуждая тему изучения иностранных языков). Аввакум при этом отрицательно относится и к греческому, поскольку полагает, что греки повреждены в православии. Обращаясь к царю Алексею Михайловичу, Аввакум писал (в толковании на Псалтырь): «Вѣдаю разумъ твой; умѣешь многи языки говорить: да што в том прибыли? < .. > Воздохни-тко по старому, какъ < . . . > бывало, добренько, да рцы по рускому языку: "Господи, помилуй мя грѣшнаго!" А кирѣлеисон-отъ [т. е. κυριε ελεησον] оставь: так еллена [т. е. еллены, греки] говорятъ: плюнь на нихъ! Ты, вѣдь, Михайлович, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ; не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Какъ насъ Христось научиль, такъ и подобаеть говорить. Любить насъ Богъ не меньше греков; предал нам и грамоту нашимъ языкомъ Кириломъ святымъ и братомъ его. Чево же намъ еще хочется лутче тово? Развѣ языка ангельска? Да нѣтъ, нынѣ не дадутъ, до общаго воскресенія» (Аввакум, 1927, стлб. 475)³⁸.

Ангельский язык — это язык райского общения, на земле он невозможен («не дадут до общего воскресения»). Но церковнославянский язык, по мнению славянских книжников, приводит к Богу. «Аще человекъ чтеть книги пріятно, а другіи прилѣжно слушаетъ, то оба с Богомъ бесѣдуютъ», — читаем мы в предисловии к служебнику и требнику Дионисия Зобниновского 1630-х гг. (РГБ, ф. 163, № 182, л. 2 об.); совершенно так же Иван Вишенский писал в своей «Книжке», что «словенский язык < .. > ест плодоноснѣйший от всѣх языков и Богу любимший: понеж < .. > простым прилежным чтанием < ... > к Богу приводит» (Иван Вишенский, 1955, с. 23)³⁹.

Не менее показательно, что по заявлению славянских книжников на церковнославянском языке вообще невозможна ложь — постольку, поскольку это средство выражения Богооткровенной истины. Так, по словам Ивана Вишенского, «в языку словянском лжа и [дьявольская] прелесть < .. > никако же мѣста имѣти не может», и поэтому дьявол не любит этого языка и с ним борется. Церковнославянский язык объявляется при этом «святым» и «спасительным», поскольку он «истиною, правдою Божию основан, збудован и огорожен есть»⁴⁰. Соответственно, заявляет Вишенский, «хто спастися хочет и освятитися прагнет, если до простоты и правды покорнаго языка словенскаго не достигнет ани спасения; ани освящения не получит» («Зачапка мудраго латынника з глупым русином» — Иван Вишенский, 1955, с. 192, 195). Иван Вишенский — выходец из Юго-Западной Руси, но его высказывания

вполне вписываются в великорусскую концепцию церковнославянского языка (характерно, что сочинения Вишенского дошли до нас главным образом в старообрядческих рукописях, см.: Гольдблат, 1991)⁴¹.

* * *

Совершенно ясно, что если разные языки равноправны по отношению к выражаемому содержанию — вообще, если возможны равноправные способы выражения одного и того же содержания, — то содержание оказывается отделенным от формы, оно существует само по себе и в принципе не зависит от формы. Тогда передача этого имманентного содержания предполагает некоторые условные правила выражения. Если же содержание непосредственно, органически связано с языковой формой, то именно выражение (т. е. текст, воплощающий данное содержание) и является правильным. Но всякие правила условны, поскольку они позволяют манипулировать смыслом. Именно отсюда объясняются возражения древнерусских книжников — и, в частности, старообрядцев — против грамматики (см. подробнее: Успенский, 1988).

Никоновские справщики основываются в своих исправлениях на грамматике Мелетия Смотрицкого и вообще постоянно ссылаются на грамматические правила (см.: Сиромаха, 1979). Между тем, для старообрядцев ссылка на какие бы то ни было правила ни в коем случае не может служить основанием для исправления Богооткровенного текста.

По средневековым представлениям мир — это книга, т. е. текст, воплощающий в себе Божественный смысл. Символом мира является книга, а не система правил, текст, а не модель. Между тем, грамматика задает именно модель мира; как всякая модель, она позволяет порождать тексты, заведомо ложные по своему содержанию. На этом основании и на Западе в средние века могли ассоциировать латинскую грамматику с дьяволом — в частности, на том основании, что грамматика учит склонять слово «Бог» во множественном числе, тогда как Бог один; итак, применение грамматических правил порождает мысль о многобожии, т. е. приводит к ереси (см., в частности, рассуждения Петра Дамиана: Минь, PL, CXLV, стлб. 695). Как писал Григорий Великий, «недостойно слова небесного откровения подчинять правилам Доната» («indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati» — Минь, PL, LVXX, стлб. 516).

Совершенно так же мотивируют протесты против грамматики и старообрядцы. Так, например, инок Савватий в челобитной царю Алексею Михайловичу (1660-х гг.) протестует против действий

никоновских справщиков, которые последовательно изменяют во 2-м лице единственного числа — при обращении к Богу — аористную форму **бысть** на **быль еси** с тем, чтобы избавиться от омонимии форм 2-го и 3-го лица⁴². По словам Савватия, «сами справщики совершенно грамматики не умѣють, и обычай имѣють тою своею мелкою грамматикою Бога опредѣляти мимошедшими времени [т. е. прошедшими временами], и страшному и неопisanному Божеству его, гдѣ не довлѣеть, лица налагають» (Кожанчиков, 1862, с. 22-23); иначе говоря, Савватий обвиняет никоновских справщиков в том, что те подчиняют образ Бога условной грамматической схеме (представлению о временах и лицах, обусловленному грамматикой).

Напротив, новообрядцы подчеркивают условность всякого выражения, всякой грамматической формы. Характерна в этом смысле полемика Симеона Полоцкого и протопопа Лазаря. Лазарь упрекает никониан в том, что в их книгах написано: «Христось воскресе никто же не вѣруеть», говоря: «Се же есть велій соблазнъ: ибо вси вѣруемъ»⁴³. Отвечая на этот упрек, Симеон Полоцкий обосновывает правильность данной фразы, ссылаясь на грамматические правила: «Никто же не вѣруеть тождо знамѣнуеть еже всякъ вѣруеть», и советует своему оппоненту: «Иди прежде научися грамматическовати» (Симеон Полоцкий, 1667, л. 100об.-101, обличение и возобличение 13-е; ср.: Субботин, IV, с. 214-215). Замечательно, что Симеон Полоцкий исходит при этом из латинской грамматики, где двойное отрицание означает утверждение; известно вообще, что он изучал церковнославянский язык по латинской грамматике — церковнославянский и латынь объединяются им как книжные языки (Успенский, 1983, с. 114; ср также: Успенский, 1987, с. 213). Кажется, что новообрядцы отдают себе отчет в этой игре смыслами, но для них важно разрушить фетишизацию формы. Между тем, с точки зрения старообрядцев смысловая игра такого рода принципиально неприемлема.

Так объясняются протесты старообрядцев против грамматики, а также риторики и философии. Так, протопоп Аввакум учит в «Книге толкований»: «Не ищите риторики и философиі ни крас-норѣчія, но здравымъ истиннымъ глаголомъ послѣдующе, поживите. Понеже риторъ и философъ не можетъ быти християнинъ» (Аввакум, 1927, стлб. 547-548). Равным образом в послании Ф. М. Ртищеву Аввакум говорит: «Христос < ... > не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не можетъ быти християнинъ <...>. Християномъ открываетъ богъ Христовы тайны духомъ святымъ, а не внешнею мудростию < . . . > Преподобный же Ефремъ Сиринъ рече: И кроме философиі и риторики, и кроме грамматики мощно есть верну сущу препрети всехъ противящихся истинне»

(Демкова, 1974, с. 388-389). Соответственно, в письме к своей духовной дочери Аввакум преподает следующее наставление: «Евдокея, Евдокея, почто гордаго беса не отринешь от себя? Высокие науки исчешь, от нея же падают Богом неокормлени, яко листвие

< ... >. Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Граматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум [т. е. разум Василия Великого, Иоанна Златоуста и Афанасия Александрийского] обдержал. К тому же и диалектик, и философию, и что потребно, — то в церковь взяли, а что не потребно, — то под гору лопатую сбросили. А ты кто, чадь немощная?

< ... > Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе ощипал волосье за граматику ту» (Аввакум, 1979, с. 227-228). Грамматика, риторика, диалектика и философия воспринимаются как единый комплекс знаний — они предстают, в сущности, как разновидности «внешней мудрости», которая не приводит к вере, а, напротив, уводит от нее. Итак, преобразование сакрального текста в соответствии с грамматическими правилами признается дедом опасным и соблазнительным.

В то же время, если язык понимается как способ коммуникации, основное значение приобретает система передачи информации, обеспечивающая адекватное понимание, т. е. некоторый условный Код, объединяющий отправителя и получателя сообщения. Отсюда, в частности, и определяется значение грамматических правил: Ориентация на граматику признается необходимым условием правильного пользования языком.

Очень характерно в этом смысле, что со времени патриарха Никона меняется практика исповеди глухонемых в русской церкви. Ранее церковь исходила из того, что сам факт прихода глухонемого человека на исповедь, свидетельствует о его покаянии, и, соответственно, священник отпускал ему грехи и допускал к причастию (подобно тому, как это делается на так называемой глухой исповеди, когда необходимо причастить больного, находящегося при смерти в бессознательном состоянии)⁴⁴. Между тем, со второй половины XVII в. от священников требуется, чтобы исповедник, который не может объясниться словами, пользовался мимикой (Алмазов, И, с. 22-24, 444-449). Совершенно очевидно, что здесь проявляется новое отношение к языку именно как к средству коммуникации: наличие тех или иных способов передачи информации воспринимается как необходимое условие коммуникации. Требование мимики в подобных случаях восходит по-видимому, к богослужебной практике Юго-Западной Руси⁴⁵.

Различие в восприятии языка до раскола и после него особенно наглядно проявляется в отношении к метафорическому, переносному употреблению. В древнерусской учительной литературе можно встретить прямые указания на греховность употребления такого рода. Так, например, в епитимейниках неоднократно встречается правило, запрещающее говорить **дождь идет**: за это полагалось сто поклонов («Аще кто речеть: дождь идет, да поклон. 100» — Смирнов, 1913, прилож., с. 30, № 30, ср. еще с. 154, № 23, с. 305, статья е, с. 285, примеч. 4); тем не менее, так, несомненно, говорили и, значит, — грешили. Существенно при этом, что данная фраза могла, по-видимому, ассоциироваться с языческими представлениями, которые предполагают персонификацию явлений природы: таким образом, метафора как бы актуализирует в данном случае языческие верования. Итак, употребление слов в переносном смысле может способствовать отклонению от христианства и, следовательно, уклонению в ересь. Так же, как мы наблюдали в предыдущих примерах, сам способ выражения может признаваться неправославным.

Примеры подобного отношения к метафорическому употреблению отнюдь не единичны. До нас дошло специальное поучение о том, что нельзя друг друга называть «солнцем праведным» («Повесть глаголет от избранных слов о праведном солнце и не внимающих Божиих заповедей, иже людие друг друга зовуще солнцем праведным, лъстящи себе»); здесь подчеркивается, что таким образом нельзя называть никого из смертных, в том числе и царей: «Разумѣйте о сем, любовная братия; никакоже не нарицайте друг друга праведным солнцем, ниже самага царя земнаго, никогожь от властелей земных не мозите нарицати праведным солнцем; то бо есть Божие имя, а не тлѣннаго чловѣка» (Лет. рус. лит., V, отд. III, с. 90-93). Выражение **солнце праведное** (*sol justitiae*) применяется к Богу (см.: Малахия, IV, 2) и ни в каком смысле не должно относиться к смертному человеку⁴⁶. Вместе с тем, так могли иногда называть царя (особенно после раскола); показательно, что так называют уже Лжедмитрия (см. с. 119 наст. изд.), и здесь, возможно, отражается югозападнорусское отношение к языковому знаку (обуславливающее возможность употребления сакрального образа в условном значении). Совершенно так же протопоп Аввакум протестует против того, чтобы царей называли «святыми»: «Нынѣ у нихъ [никониан] все накось и поперегъ; жива чловѣка в лице святымъ называй <...>. В Помянникѣ напечатано сиче: помолимся о державномъ святомъ государѣ царѣ», — писал с негодованием Аввакум (в толковании на Псалтырь — Аввакум,

1927, стлб. 465-466). Действительно, со второй половины XVII в. становятся вполне обычными сакральные эпитеты по отношению к царю.

Отношение к условному употреблению языкового знака — прежде всего, слова или выражения с сакральным значением — коренным образом меняется после раскола, причем представители старообрядческой и новообрядческой партии резко расходятся в этом отношении; это различное отношение к метафоре отражает различие культурных традиций Московской и Юго-Западной Руси. В результате одни и те же тексты могут функционировать в разных ключах и — в зависимости от позиции читателя — пониматься либо в буквальном либо в переносном смысле. Это различие в понимании в ряде случаев приводит к культурным конфликтам и вызывает ожесточенную полемику (см. подробнее: Живов и Успенский, 1983).

Характерна в этом плане полемика старообрядца Никиты Добрынина, носителя традиционного для Московской Руси отношения к тексту, и Симеона Полоцкого, выступающего как представитель новой барочной культуры. Предметом полемики является фраза «Тебѣ собесѣдуютъ звѣзды» при обращении к Богу в одной из молитв таинства крещения по никоновской редакции Требника; в дониконовской версии соответствующее место читается: «Тебѣ молятся звѣзды». Согласно Никите Добрынину, такого рода тексты должны пониматься в безусловном смысле. По мнению Никиты, звезды это ангелы, однако ангелы могут лишь молиться Богу, но не собеседовать с ним в силу своего подчиненного положения: «ангелы не сопрестольны суть Богу, но сопрестолень есть Отцу Сынь и Святыи Духъ <...>. А о звѣздахъ в писаніи не обрящется, чтобъ собесѣдницы Богу писались» (Румянцев, 1916, прилож., с. 339, 258). Отвечая на эти возражения Симеон Полоцкий писал: «Нѣсть бо слово здѣ о собесѣдованіи устномъ или умномъ, ибо звѣзды ни усть ниже ума имѣють, суть бо вещь неодушевленная

< ... >, якоже написася в тойжде молитвѣ “Тебе поеть солнце”, “Тебе славить луна” < ... > убо яко здѣ МЕТАФОРИЧЕСКИ [к этому слову дается глосса: ПРЕНОСНѢ] полагается **поеть, славить**

< ... > и тѣмъ подобная, тако и еже **собесѣдуютъ**. Вся же сія мѣста не суть безмѣстна, но лѣпо умствующимъ лѣпа же и блага: самому безумному Никитѣ со единомысленники его соблазнъ и претыканіе» (Симеон Полоцкий, 1667, л. 55-56об., обличение и возобличение 19-е). Таким образом, Симеон Полоцкий здесь прямо указывает на возможность двух восприятий одного текста. На этом примере особенно ясно видно, как новая концепция языкового знака связана с метафорическим употреблением.

Совершенно так же и Стефан Яворский позднее специально об-

основывает необходимость понимания слов в переносном значении. Более того, он считает возможным подходить именно таким образом к тексту Св. Писания. Так, в своем рассуждении о том, что эпитет вселенский в титуле константинопольского патриарха не означает «владеющий вселенной», он пишет: «Къ симъ же и то извѣстно есть: яко сие имя **вселенная** не всегда свойственна разумѣтся за вся мѣста всего мира, но иногда имѣеть толкъ за многа мѣста и за знатную часть мира ТРОПИЧЕСКИМ РАЗУМОМ»⁴⁷. И далее приводятся примеры из Библии, где слово вселенная не может пониматься в буквальном смысле. В частности, приводя фразу из евангельского текста «Изыиде повелѣніе от Августа Кесаря написати всю вселенную» (Лук. II, 1), Стефан Яворский рассуждает: «Едали вся весма вселенная со всѣми своими обителми, землями, градами, царствіями бысть во владѣніи Августа Кесаря? Никакоже. Ибо Новый Свѣтъ недавно обрѣтенный, Хинское Царство, Тартарія большая, и прочая и прочая, власти его кесаревоу не знали». Аналогичным образом рассматриваются другие примеры такого рода, после чего делается вывод, что так же ведут себя и другие «повсемственные глаголы», т. е. обобщающие наименования: «Суть и прочія повсемственныя глаголы, но ГЛАГОЛЫ точию, А НЕ САМАЯ ИСТИННА, и повсемственное имя за часть вземлется ТРОПИЦЕ (лат. tropice)» (ГИМ, Увар. 1728/378/588, л. 2об.-3; Живов, в печати).

Таким образом, носители югозападнорусской образованности отделяют слово от его содержания, что и обуславливает возможность употребления слова в переносном смысле («тропическим разумом»). Так, для Стефана Яворского евангельский текст не есть истина («глаголы точию, а не самая истинна»); истиной считается содержание этого текста. Поэтому текст оказывается открытым для разных интерпретаций, а истина устанавливается через правильную интерпретацию (это определяет значение филологической экзегезы для послеренессансного мировоззрения).

Напротив, для носителей великорусской традиции. Евангелие и вообще Св. Писание, будучи богооткровенным текстом, есть истина сама по себе, которая принципиально не зависит от воспринимающего субъекта. Сакральная форма и сакральное содержание по самому своему существу не могут быть расчленены, одно предполагает другое, С этой точки зрения истина связывается не с правильной интерпретацией, а с правильным воспроизведением текста.

Итак, с усвоением западной барочной культуры в России появляется возможность двоякого прочтения одного и того же текста, и то, что для одних представляет собой условную фигуру речи, другими может пониматься буквально. Этот конфликт усугубля-

ется со временем, становясь особенно очевидным с петровской эпохи. Когда, например, Феофан Прокопович встречает Петра, неожиданно явившегося к нему во время ночной попойки, словами тропаря: «Се жених грядет во полунощи» (Голиков, 1807, с. 422-423; Нартов, 1891, с. 73), то для одних это слышится как метафорический образ, а для других является богохульством. С петровской эпохи в условиях насаждения западной культуры рассматриваемый конфликт может осмысляться как частный момент противопоставления России и Запада, традиции и нововведений. Конвенциональное восприятие языкового знака сознательно насаждается в России как необходимый элемент просвещенной культуры⁴⁸. В то же время для носителей традиционной культуры — и прежде всего старообрядцев — такая концепция слова, когда слова меняют свое значение в контексте, оказывается в принципе неприемлемой.

* * *

Мы специально остановились на отношении к языковому знаку, поскольку сам раскол был связан прежде всего с проблемами языка и именно здесь особенно наглядно проявляется семиотический конфликт двух культурных традиций. Вместе с тем, конфликт конвенционального и неконвенционального понимания знака проявляется не только в языковой сфере.

Действительно, тот же конфликт мы наблюдаем и в отношении к визуальному знаку. Так, в иконописи со второй половины XVII в. появляются живоподобные изображения, всякого рода иллюзионистические эффекты (явления прямой перспективы, светотени и т. п.), направленные на ВОСПРИЯТИЕ и, соответственно, предполагающие конвенциональное отношение к знаку — в данном случае к знаку визуальному. Характерным образом эта новая манера иконописания называется «фряжской», т. е. западной. Это вызывает резкий протест старообрядцев. Так, например, протопоп Аввакум говорит в «Беседе о иконном писании», что иконописцы новой школы изображают святых как живых людей, как это делается в западной живописи: «пишутъ Спасовъ образъ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ногъ бедра толстыя, и весь яко нѣмчинъ брюхатъ и толсть учинень, лишо сабли той при бедрѣ не писано. А то все писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя. Христось же Богъ наш тонкостны човства имѣя всѣ, якоже и богословцы научають насъ < ... >. А все то кобель борзой Никонъ, врагъ, УМЫСЛИЛЪ БУДТО ЖИВЫЯ ПИСАТЬ, УСТРОЯЕТЪ ВСЕ ПО ФРЯЖЬСКОМУ, СИРѢЧЬ ПО НѢМЕТЦКОМУ» (Аввакум,

1927, стлб. 282-283)⁴⁹. О том же говорит Аввакум и в «Беседе о внешней мудрости»: «Воззри на святыя иконы и виждь угодившия Богу [т. е. и увидь угодников Божиих], како добрыя изуграфы подобіе ихъ описують: лице, и руцѣ, и нозѣ, и вся чувства тончава и измождала отъ поста, и труда, и всякія имъ находящая скорби. А вы нынѣ подобіе ихъ перемѣнили, пишете таковыхъ же, якоже вы сами: толстобрюхихъ, толсторожихъ, и ноги и руки яко стулцы» (там же, стлб. 291). Аналогичный протест против «одебеливания плоти» и иконном писании можно найти затем и у Андрея Денисова в «Поморских ответах» (ответ 50, статья 20). Здесь читаем «Нынѣшніи < ... > живописцы < ... > пишутъ иконы не от древнихъ продобій святыхъ чудотворныхъ иконъ греческихъ и російскихъ, но от своеразсудительнаго смышленія: видѣ плоти Спаса Христа и прочихъ святыхъ одебелѣвають, и въ прочихъ начертаніяхъ не подобно древнимъ святымъ иконамъ имѣюще, но подобно латинскимъ и прочимъ, иже в библияхъ напечатаны [имеются в виду гравюры] и на полотнахъ малованы [имеются в виду картины]»; при этом подчеркивается, что «латины, въ живописаніи древній обычай церкви измѣнивше, живописуютъ образы от своего умствования» (Поморские ответы, с. 183). Соответственно, старообрядцы отказывались поклоняться новым иконам, утверждая именно, что на них изображены живые люди, а не святые; так, ростовский портной Сила Богдашко в 1657 г. заявлял ростовскому митрополиту Ионе: «Личины вы свои пишете на иконы, а служба ваша игралище, а не служба.. .» (Румянцева, 1990, с. 31). Во всех этих высказываниях речь идет прежде всего о натуралистичности изображения, которая в принципе несвойственна иконописи.

Типологически аналогичное явление наблюдается в это же время и в церковном пении, где древнее унисонное пение сменяется новым" партесным, рассчитанным опять-таки на восприятие, бьющим на внешний эффект. Особенно же показателен в этом плане переход от «многогласия» к «единогласию» и одновременно от «хомового» (или «наонного») пения к «наречному».

Практика многогласия предполагает одновременно ведение в одном и том же помещении нескольких служб, т. е. произнесение нескольких текстов одновременно⁵⁰. Возникновение этой практики обусловлено стремлением произнести все тексты, предписываемые церковным уставом; понятно, вместе с тем, что такого рода практика никак не способствует восприятию этих текстов. Что же касается хомового пения, которое противопоставляется пению наречному, то в этой певческой манере **о** и **е** могут произноситься на месте этимологических еров (бывших звуков **ъ** и **ь**) не только в сильной, но и в слабой фонетической позиции, где еры давно уже исчезли⁵¹. Так, например, слова «Христос», «Спас», «днесь» и т. п. могут

произноситься в пении **Христосо**, **Сопасо**, **денесе**, поскольку в этих словах были когда-то еры: произношение **Христосо** отражает старую форму **Христорь**, произношение **Сопасо** — старую форму **Съпась**, произношение **денесе** — старую форму **дньсь** и т. д. и т. п. Такого рода произношение, естественно, очень затрудняет восприятие текста.

В середине XVII в. многогласное пение сменяется единоголосным и хомовое пение — наречным (т. е. произношение слов в церковном пении перестает отличаться от произношения в чтении — начинают петь «на речь», т. е. как говорят и читают). Характерно, что это вызывает ожесточенную полемику⁵², особенно же знаменательно то обстоятельство, что оба явления могут объединяться в культурном сознании (см., например: Рогов, 1973, с. 81, 87-91).

Действительно, эти явления определенным образом связаны: как переход от многогласия к единоголосию, так и переход от хомового пения к наречному, обусловлен, в сущности, ориентацией на восприятие, предполагает конвенциональное отношение к сакральному знаку. В обоих случаях можно усмотреть переход от внутренней по отношению к храмовому действию точки зрения к внешней.

В самом деле, в условиях многогласия принципиальное значение имеет сам факт произнесения сакрального текста — вне зависимости от того, насколько этот текст может восприниматься находящимися в храме людьми. Церковная служба понимается как общение с Богом, а не с человеком и, соответственно, единственно важным представляется объективный смысл произносимого текста, в принципе абстрагированный от субъективного его восприятия. Богослужение обращено к Богу, и это обстоятельство само собой снимает трудности коммуникации. Говоря современным языком, здесь предполагается идеальный канал связи; и в самом деле, какие могут быть трудности коммуникации при общении с Богом! Между тем переход к единоголосному пению и чтению несомненно связан с тем, что церковная служба становится ориентированной не только на Бога, но и на человека, стоящего в храме⁵³. Это обстоятельство естественным образом обостряет внимание к проблеме коммуникации, делает актуальной воспринимаемость.

Совершенно так же может быть интерпретирован и переход от хомового пения к гораздо более понятному и несравненно легче воспринимаемому наречному пению. Показательно в этом смысле, что обе проблемы естественным образом ассоциируются и по существу трактуются как вариант одной и той же дилеммы: и хомовое, и многогласное пение отождествляются в XVII в., хотя на самом деле это разные явления. Вполне закономерно и то, что с устранением хомового пения, исчезают и всевозможные глоссолалические попевки, ранее свойственные церковному пению (см.: Металлов,

1912, с. 122; Смоленский, 1901, с. 98). В некотором смысле и многогласие, и хомовое пение могут рассматриваться сами по себе как глоссолалии, т. е. текст, понятный скорее Богу, чем человеку, при том, что людям он может быть и вовсе непонятен.

Подобно тому, как язык богослужения в некотором смысле уподобляется ангельскому языку, который выступает вообще как архетипический образ сакрального языка (см. приведенные выше рассуждения протопопа Аввакума), так церковное пение в принципе уподобляется «ангелогласному пению». По православным представлениям церковь во время богослужения понимается как «второе (или земное) небо», т. е. временное воплощение Царства Небесного⁵⁴; соответственно, церковное пение может уподобляться ангельскому славословию, а поющие — ангелам (этот мотив эксплицитно выражен в Херувимской песне, которой начинается в православном богослужении Литургия верных)⁵⁵. Отсюда, в частности, глоссолалические попевки могли непосредственно отождествляться с ликованием Небесных сил⁵⁶. Представление о богодухновенном ангелогласном пении в принципе несовместимо с представлением о конвенциональных средствах выражения, так или иначе ориентированных на восприятие⁵⁷.

Наконец, конфликт конвенционального и неконвенционального понимания знака проявляется — в тот же период — и в театральной сфере. Так, сакрализованные театральные представления, которые появляются в Москве при царе Алексее Михайловиче, воспринимаются старообрядцами как кощунство — условность театрального изображения принципиально ими отвергается. Протопоп Аввакум прямо обвиняет царя как инициатора и устроителя этих представлений в том, что тот уподобляет себя Богу. Сравнивая Алексея Михайловича с Навуходоносором, который считал себя равным Богу («Богъ есмь азъ! Кто мнѣ равень? Развѣ Небесной! Онъ владѣть на небеси, а я на земли равень Ему!»), Аввакум говорит: «Такъ-то и нынѣ близко тово, Мужика наредя архангеломъ Михаиломъ и сверху въ полатѣ предъ него спустя, спросили: кто еси ты и откуда? Онъ же рече: азъ есмь архистратигъ силы Господня, посланъ къ тебѣ великому государю. Такъ ево заразила сила Божія, мраковиднова архангела, — пропаль и душею и тѣломъ» (Аввакум, 1927, стлб. 466). С точки зрения Аввакума погубил свою душу как человек, изображавший архангела Михаила, так и царь, участвовавший в этом представлении. Соответственно, в анонимном старообрядческом «Возвещении от сына духовнаго ко отцу духовному» (1676 г.), извещающем о смерти Алексея Михайловича, — адресатом послания был, видимо, протопоп Аввакум — болезнь и смерть царя связывается, в частности, с тем, что тот «тешился всяко, различными утешени и играми» на са-

кральные темы: «Поделаны были такие игры, что во ум человеку невместно; от создания света и до потопа, и по потопе, до Христа, и по Христе житии, что творилося чудотворение его, или знамение кое [имеются в виду театральные сцены из Ветхого и Нового Завета], и то все против писма [т. е. согласно Св. Писанию] в ыграх было учинено: и распятие Христово, и погребение, и во ад сошествие, и воскресение, и на небеса вознесение. И таким играм иноверцы, удивляясь, говорят: «Есть, де, в наших странах такие игры, комидиями их зовут, только не во многих верах. Иные, де у нас боятся и слышати сего, что во образ Христов да мужика ко кресту будто пригвождать, и главу тернием венчать, и пузырь подделав с кровию под пазуху, будто в ребра прободать. И вместо лица Богородицы — панье-женке, простерши власы, рыдать, и вместо Иоанна Богослова — голоусово детину сыном нарицать и ему ее предавать» (Бубнов и Демкова, 1981, с. 143). Очевидным образом здесь речь идет о театральной мистерии с изображением страстей Христовых; представления такого рода были приняты в Киево-Могиланской Академии и отсюда попали в Москву; эта традиция восходит, в свою очередь, к польскому иезуитскому театру. Отношение к театральным представлениям на сакральные темы очень напоминает при этом отношение к метафоре в сакральных текстах, о котором мы говорили выше.»

Во всех этих случаях ясно проявляется неконвенциональное отношение к знаку, характерное для традиционной русской культуры и сохраняющееся у старообрядцев: переживание знака как чего-то безусловного, внеположенного, от нас не зависящего. При таком понимании, если человек управляет знаками, играет ими, придает им новый смысл, вводит их в новые сочетания, это ему только кажется — на самом деле здесь проявляются более глубокие связи между знаком и значением, и человек сам оказывается игрушкой у потусторонних сил. Так представления на сакральные темы, какими бы благочестивыми они ни казались, являются с этой точки зрения дьявольскими кознями. То же может быть сказано вообще об использовании знаков, соотнесенных с сакральным содержанием, в качестве условных, конвенциональных средств выражения.

Примечания

¹ Здесь уместно напомнить, что именно догмат иконопочитания определяет специфику православия в ряду других христианских вероисповеданий.

² Следует иметь в виду, что Псалтырь была не только богослужебной, но и учебной книгой (по ней, в частности, учились грамоте). Поэтому издания Псалтыри обычно сопровождались поучениями.

³ Этой молитве («Господи и владыко живота моего...»), которая регулярно читается во время Великого поста, придается особое значение в православном богослужении.

⁴ В основе предложения Лазаря лежит, по-видимому, практика сожжения еретиков: смерть Лазаря на костре символически означала бы, что он еретик. Будучи уверен в своей правоте, Лазарь считал, что Господь этого не допустит.

⁵ При этом старообрядцы сохраняют старый греческий способ перстосложения, который был изменен самими греками. Двуперстное крестное знамение было принято в Византии во время крещения Руси и естественным образом оттуда было заимствовано русскими (Каптерев, 1913, с. 73 и сл., 231 и сл.; Голубинский, 1905, с. 158 и сл.; ср.: Соболевский, 1909, с. 4-6). Таким образом, исторически речь идет о противопоставлении старого и нового греческого обряда; в актуальном сознании эпохи это противопоставление воспринималось, однако, как противопоставление русской и греческой традиции.

⁶ Так, в 1657 г. Никон разрешил старцу Григорию (в миру Иоанну) Неронову служить по старым службникам, не подвергшимся исправлениям никоновских справщиков; при этом Никон заявил: «Обои-де добры — все-де равно, по коим хочеш, по тем и служи» (Субботин, I, с. 156-157).

⁷ Так, во время диспута с патриархом в 1682 г. старообрядцы спрашивали: «Кая ересь и хула всѣмъ, еже двѣма персты креститесь, Божество и человечество исповѣдовати и въ молитве Сына Божія глаголати? (имеется в виду Иисусова молитва, где вместо «Сыне Божий» стали читать «Боже наш») За сіе чесо ради мучити и въ срубяхъ жещи? — Патріархъ глагола: мы за крестъ и молитву не мучимъ и не жжемъ, но за то, яко насъ еретиками называютъ и святѣй церкви не повинуются, — сожигаемъ; а креститесь кто како хочеть — двѣма персты, или трема, или всею рукою. Сіе все едино, токмо бы знаменіе креста на себѣ вообразити; мы о томъ не истязуемъ» (Челобитная Саввы Романова, см.: Кожанчиков, 1862, с. 99). Эта позиция разительно отличается от позиции антиохийского патриарха Макария, сербского патриарха Гавриила и никейского митрополита Григория, которые в 1656 г. объявили двуперстие ересью и всех, кто крестится двумя перстами, предали анафеме (Каптерев, II, с. 526; Смирнов, 1895, с. 48).

⁸ См. об употреблении родительного посессивного до и после никоновской sprawy: Успенский, 1987, с. 302 и сл.

⁹ Отметим, что это исправление может рассматриваться как в текстологическом, так и в языковом ключе. Никоновская редакция дословно соответствует греческому тексту Символа веры, и таким образом отсутствие союза в исправленном церковнославянском тексте мотивируется отсутствием союза в исходном греческом тексте. Между тем, оппоненты Никона считали, что в церковнославянском языке, в отличие от греческого, не может быть бессоюзного сочетания однородных членов: бессоюзие, по их мнению, предполагает либо подчинение, либо примыкание,

т. е. неравноправность соединяемых членов — в таком ответственном тексте, как Символ веры, это существенно меняет смысл. См.: Матъесен, 1972, с. 45-46; Успенский, 1987, с. 314-316.

¹⁰ Точно так же в споре иконоборцев и иконопочитателей проявилось не столько различное отношение к иконе как таковой, сколько различное отношение к сакральному знаку.

¹¹ Обсуждаемые Авраамием нововведения в ряде случаев не вошли в окончательную никоновскую редакцию «Символа веры», т. е. отражают промежуточную стадию исправления.

¹² Ср. ответ Симеона Полоцкого в «Жезле правления»: Симеон Полоцкий, 1667, л. 151 (обличение и возобличение 70-е).

¹³ См. еще об этом в «Послании к неизвестным» Аввакума (Бороздин, 1898, прилож., с. 42), а также в челобитной Никиты Добрынина (Субботин, IV, с. 138, 152; Румянцев, 1916, с. 462, 466-467, 495 и прилож., с. 340, 354). Соответственно, употребление той или иной формы — родительного или дательного падежа — могло осмысляться вообще как диагностический признак правильности или неправильности соответствующего текста: так, Андрей Денисов в своих полемических посланиях отвергает свидетельства некоторых старопечатных книг Юго-Западной Руси именно потому, что в них стоит **во вѣки вѣковъ**, а не **во вѣки вѣкомъ** (Смирнов, 1909а, с. 195); двести лет спустя по той же причине участники первого собора старообрядцев-поморцев ставят под сомнение певческие тексты эпохи Ивана Грозного (Деяния, 1909, с. 63 второй пагинации).

¹⁴ Характерное обоснование невозможности каких бы то ни было отступлений от канонической формы сакрального текста содержится в ответах старообрядцев Дьяконовского согласия на вопросы архиепископа Нижегородского и Алаторского Питирима 1917 г. (так называемые «Питиримовы» или «Керженские», или «Дьяконовские» ответы; автором этого сочинения считают Андрея Денисова). Говоря о изменениях текста и, в частности, о изменениях языка, вызвавших раскол, старообрядцы заявляют: «Не дивно же ты буди и о сомнѣніи нашемъ, еже имѣемъ о новоположеніихъ вашихъ. Аще бо священный отецъ Спиридонъ, епископъ Тримифійскій, и не стерпѣ единыя рѣчи премѣненія, егда Трифилій епископъ, уча въ церкви, премѣни рѣчь евангельскую въ сказаніи, юже рече Христоръ къ разслабленному, возми ложе свое. Тогда святыи Спиридон разгнѣвася на него и обличи его рекъ: «Или ты мнишися лучши быти глаголавшаго: возми одръ свой». И то рекъ, избѣжалъ отъ ревности изъ церкви, ревнуя о Христовомъ словеси, хитростію ритора Трифилия примѣненномъ <...> Кольми паче намъ сомнительно есть о толикихъ множайшихъ возновствованіихъ, боящимся церковныхъ запрещеній, еже приложити не премѣнити, ниже отложить что, крепцѣ утверждающихъ» (Керженские ответы, 1906, с. 179-180). Между тем, в сочинении чудовского инока Евфимия «О исправлении в прежде печатаныхъ книгахъ Минеахъ некихъ бывшихъ погрешений в речениихъ» 1692 г. необходимость точного воспроизведения минейного текста мотивирует-

ся следующим образом: «Елико бо житіе святыхъ лучшее, толико ихъ и слова нашихъ лучша словесъ и ДѢЙСТВИТЕЛНѢЙША СУТ[Ь]» (Никольский, 1896, с. 61).

¹⁵ Относительно исправления ошибающегося чтеца во время богослужения см., в частности, свидетельства Павла Алеппского (Павел Алеппский, IV, с. 126) и дьякона Федора (Субботин, VI, с. 229-230).

¹⁶ Для характеристики отношения древнерусского писца к переписываемому им тексту показательным предисловие к сборнику житий святых отец из библиотеки митрополита Иоасафа Скрипицына первой пол. XVI в., которое, по мнению С. П. Розанова, принадлежит самому Иоасафу (РГБ, собр. Московской Духовной Академии, № 684): «Писахъ же съ разныхъ списковъ тщася обрѣсти правыи. И обрѣтохъ въ спискѣхъ онѣхъ многа неисправлена. И елика възможна моему худому разуму, сіа исправляхъ, а яже невозможна, сіа оставляхъ, да имущи разумъ больше насъ, тіи исправятъ неисправленная и наполнятъ недостаточная. Азь же что написахъ, и аще кая обрящутся въ нихъ несогласна разуму истины, и азь о сихъ прощенія прошу. А хто иматъ сіа преписовати или прочитати, да не преписуетъ тако, ни прочитаеть, но истинное да пишетъ и глаголетъ, еже есть угодно Богу и полезно души, понеже и азь грешный тако хошу. И не токмо же еже здѣ написахъ, но и индѣ что писахъ и глаголахъ, и аще что обрящется въ тѣхъ негодно Богу и бесполезно души, ради моего неразумія и невѣжества, — и о сихъ молю, да не творить кто тако, но лучше да творить, еже есть благоугодно Богу и полезно души. И азь о семъ радуюся и тако благодатію Божією прилагаю сіа, отъемля вину ищущим вину на вред души» (см.: Розанов, 1930, с. 280). Этот текст дословно воспроизводит затем Арсений Глухой в предисловии к переписанному им Канонику 1616 г. (см.: Иларий и Арсений, II, с. 55-56, 181); аналогичный текст можно найти и в других рукописях Арсения Глухого (там же, II, с. 57, 283; III, с. 48, 684). (Следует иметь в виду, что как Иоасаф Скрипицын, так и Арсений Глухой были иноками Троице-Сергиевой лавры, и рукописи из библиотеки Иоасафа были Арсению доступны.)

¹⁷ См. в этой связи замечания о роли собственных имен в мифологическом сознании: с. 298 и сл. наст. изд.

¹⁸ Ср., в частности, такие сочинения, как трактат о восьми частях слова, «Беседа о учении грамоте», «Просветитель» Иосифа Волоцкого и «Истины показание к вопросившим о новом учении» Зиновия Отенского. См.: Ягич, 1896, с. 40-41, 47, 362, 385-388; Сухомлинов, 1908, с. 352; Дмитриева, 1979, с. 210, 224, 241, 251, 264; Субботин, VIII, с. 219.

¹⁹ Ср. в этой связи универсальное представление о мысли как о ГОВОРЕНИИ в сердце (Топоров, 1973а, с. 140-141).

²⁰ Эти слова приводит сам Никон в возражениях С. Л. Стрешневу (возражение 26-е, см.: Никон, 1982, с. 650-651); первая часть этой фразы представляет собой цитату из Евангелия от Луки (XIX, 22). По свидетельству Паисия Лигарида, Никон отказался слушать его речь на

латинском языке, заявив, что латынь — это «проклятый язык язычников» (Макарий, XII, с. 452-453). Ср. еще описание этого инцидента у Николая Витсена (Витсен, 1966-1967, с. 209, ср. с. 446).

²¹ По свидетельству Витсена, русские говорили, что «латинский язык есть язык еретический, поскольку Бог не говорит на этом языке» («De domste Russen seggen: de Latijnse tael is een ketterse tael, wyl Godt die niet spreeckt» — Витсен, 1966-1967, с. 446). Это высказывание, по-видимому, следует понимать именно в том смысле, что латинский язык неадекватно передает то, чему учит Христос.

²² Ср. противопоставление греческого и церковнославянского языков, с одной стороны, и латинского языка, с другой, у Захарии Копыстенского в его предисловии (1623 г.) к переводу толкований Златоуста на послания апостола Павла: греческий и церковнославянский признаются здесь языками, адекватно выражающими православную богословскую мысль, тогда как латинский язык, по мнению Захарии Копыстенского, не способен передать содержание такого рода. «Маает < ... > языкъ Славенскій таковую в собѣ силу и зацность, же языку Грецкому якобы природне согласуеть, и власности его съчиняется», — пишет здесь Захария Копыстенский, ссылаясь, в частности, на сходство в образовании сложных слов, а также в системе склонения. — «Отколь беспечнѣйшая есть речъ и увѣреннѣйшая филозофію и Феологию Славенским языком писати и з Грецкаго переводити, нѣжли Латинскимъ: который оскудный есть, же такъ реку до трудныхъ высокихъ и Богословныхъ речей недовольный и недостаточный» (Титов, 1916-1918, прилож., с. 74).

²³ Аргументация превосходства церковнославянского языка над латынью восходит здесь к сказанию «О писменех» черноризца Храбра, очень популярному у русских книжников XV-XVII вв. См. подробнее ниже, примеч. 41.

²⁴ Любопытно, что в дальнейшем этот же Лукьян Голосов славится своим знанием латыни (см.: Витсен, 1966-1967, с. 176-177, 211, 221; Рейтенфельс, 1905, с. 98-99); при этом Рейтенфельс указывает, что познания в латыни принесли Голосову «много беспокойства и несчастья» (с. 160). С 1653 г. Лукьян Голосов является дьяком Патриаршего разряда, т. е. служит под непосредственным началом Никона; в 1680-е гг. он сочиняет вирши в духе Симеона Полоцкого; несомненно, таким образом, что он становится в конце концов приверженцем никоновских культурных реформ. См. о нем: Богоявленский, 1946, с. 247; Веселовский, 1975, с. 122-123; Панченко, 1973, с. 110-111.

²⁵ Эти высказывания дошли до нас в составе «Дела по доносу чернеца Саула на бояр Ивана Васильевича Засецкого, на Луку Тимофеева, сына Голосова, да Благовещенского собора на дьячка Константина Иванова, что они к нему в келью приходили и про еретичество говорили» (см. об этом деле: Соловьев, V, с. 491-492; Макарий, XI, с. 134-136; Харлампович, 1914, с. 135-136).

Ср. в этой связи челобитную Стефана Вонифатьева от 10 октября

1650 г. с просьбой сослать в монастыри учеников Греко-Латинской школы Ивана Засецкого с товарищами, отказавшихся изучать латинский язык (Румянцева, 1986, с. 35).

²⁶ Ср. позднее обыгрывание западного (латинизированного) произношения имени «Иов» в поэме Я. Б. Княжнина «Попугай» (1788-1790 гг.): «Уж стал уметь язык вертеть по-молодецки // И имя Иова горланить по-немецки». Что имеется в виду, совершенно ясно из контекста, ср. несколько выше в той же поэме: «Пустил слов токи сильны, скоры // Кончая все на мать» (Княжнин, 1961, с. 710-711).

²⁷ Относительно возможного автора данного сочинения высказывались разные мнения; обычно называют инока Евфимия или Николая Спафария. См.: Каптерев, 1889, с. 89-96; Миркович, 1878, с. 31, примеч. 2; Браиловский, 1889, с. 280-281, примеч. 1; Сменцовский, 1899, с. 32; Михайловский, 1900, с. 4-11; Флоровский, 1949, с. 123.

²⁸ В этом последнем сочинении, между прочим, отмечается особая опасность латыни в качестве первого иностранного языка — при том, что знающему греческий язык знакомство с латынью повредить уже не может: «а по греческомъ ученіи, хотящему не вредительно учиться и латинскому, а въ первыхъ латинскому языку учиться веліе опасеніе, яко да не латинскимъ языкомъ подкралася тайна и вѣра и обычай латинской, какъ видимъ въ разныхъ народѣхъ, наипаче въ французскомъ, зане ничего не премѣняетъ челоуѣка и нравы сице, яко странное ученіе» (Каптерев, 1889, с. 96). Мысль о том, что следует знать латинский без греческого высказывалась также братьями Лихудами в «Акосе» 1687 г. (Прозоровский, 1896, с. 562-563; Сменцовский, 1899, с. 274-275) и затем чудовским иеродиаконом Дамаскиным в его возражении на сочинение Гавриила Домецкого, 1704 г. (Образцов, 1865, с. 91).

²⁹ Петр подписывался Petrus (Petros) или Piter. О восприятии Петра как Антихриста см.: с. 50 и сл. наст. изд.

³⁰ Новая форма Иисус, введенная при Никоне (вместо старой Иисус), могла рассматриваться старообрядцами как наименование Антихриста. См.: Смирнов, 1898, с. 041; Успенский, 1989, с. 214.

³¹ Ср. в этой связи дело о письменном договоре с сатаной 1725 г.: договор был написан кровью и «латинским диалектом» (Перетц, 1907, с. 37-39); Витсен (1966-1967, с. 444) сообщает о случае, когда человек, знавший латынь и обладавший глобусом, был обвинен в колдовстве и высечен кнутом.

Сходным образом могли реагировать старообрядцы на титул **император**, который Петр принимает в 1721 г. Так, основатель страннического согласия Евфимий заявлял в 1784 г.: «Понеже Петр не принят на ся царскаго имени; восхоте по римске именоватися император» и делал отсюда вывод о сатанинской природе Петра (Кельсиев, IV, с. 253); в 1855 г. старообрядец федосеевского согласия И. М. Ермаков показал на следствии: «Императором Александра Николаевича не признаю, а признаю его царем. Титул же императорский Петром великим заим-

ствован от нечестивого сатанинского папы Римского. Титул император значит Перун, Титан или Дьявол» (там же, I, с. 220).

³² Между тем, Сумароков в «Слове похвальном о Государе Императоре Петре Великом...» (1759 г.) писал, что до Петра «учиться языкамъ народовъ не православного закона почиталось суевѣрами учиться безбожію: а во дни Петра Великаго Латинской языкъ, который суевѣрами для разделѣнія Римской съ Греческою церковію проклятымъ почитался, сами духовныя зная, а помощію онаго въ ученіи просвѣщаяся, посреди храмовъ Вышняго слово Божіе проповѣдывали» (Сумароков, II, с. 222-223).

³³ В дневнике С. Маскевича сообщается (под 1611 г.) о боярине, который тайно учил латинский и немецкий языки: боярин Федор Головин рассказал Маскевичу, «что у него был брат, который имел большую склонность к языкам иностранным, но не мог учиться им; для сего тайно держал у себя одного из немцев, живших в Москве; нашел также поляка, разумевшего язык латинский; оба они приходили к нему скрытно в русском платье, запирались в комнате и читали вместе книги латинские и немецкие» (Устрялов, I, с. 55-56).

³⁴ В Привилегии на Академию, составленной в 1682-1685 гг. и врученной царевне Софье Алексеевне 25 января 1685 г., изучение иностранных языков строго ограничивалось рамками учреждаемого училища: под страхом конфискации имущества воспрещалось учить языки самостоятельно (ДРВ, VI, с. 409). Итак, изучение иностранных языков даже и с учреждением специальных училищ продолжает рассматриваться как опасное дело, требующее крайней осторожности.

³⁵ По свидетельству Георгия Давида, в 1686 г. иезуиту Шмиту (Joannes Schmid) грозило изгнание именно за то, что он учил боярских детей латыни «дабы с латинской грамотой не внедрилась и латинская вера» («ne cum litteris et latinam instillet Religionem» — Давид, 1965, с. 46). Соответственно, Федор Поликарпов, издавая в 1701 г. славяно-греко-латинский букварь считает нужным предупредить читателя: «Аще же и римская просто латинская писмена симъ пропечатана зряся, и ТА НЕ КО ВРЕДУ» (Поликарпов, 1701, предисловие, л. 3 об.); букварь этот был составлен по распоряжению Петра (см. там же, л. 3).

³⁶ Возможно, именно этот эпизод имеет в виду Самуил Коллинз, который сообщает, что в 1560 г. в Москве было организовано училище латинского языка, но московское духовенство его уничтожило (Коллинз, 1846, с. 1): Коллинз, скорее всего, ошибается в дате.

³⁷ Нельзя не вспомнить в этой связи стихотворение Мандельштама, относящееся к изучению иностранных языков: «Не искушай чужих наречий, но постарайся их забыть...». Стихотворение Мандельштама посвящено, вообще говоря, другой теме, но замечательно, что чуткий к слову поэт вводит религиозную терминологию, обыгрывая именно религиозные коннотации этой темы: он употребляет глагол искушать, но всякое искушение — от дьявола. Образ Мандельштама очень традиционен — он соответствует традиции, согласно которой изучение язы-

ков — это именно греховное искушение, уводящее от Богооткровенного Слова...

³⁸ Говоря о «природном русском» языке, Аввакум имеет в виду язык церковнославянский, который он не противопоставляет в данном случае русскому разговорному языку. Действительно, в качестве фразы на «русском» языке фигурирует церковнославянское молитвенное обращение («Господи, помилуй мя грѣшнаго!»). Наименование церковнославянского языка «русским» вполне обычно для великорусских книжников.

³⁹ Исключительно показательна в этом смысле книга «Рафли», представляющая собой руководство по гаданию и астрологии, составленное в 1579 г. Иваном Рыковым («Учение рафлем, сииречь святцам разным странным, преведено по словенскому языку»). Составитель этой книги вполне отдает себе отчет в языческом происхождении излагаемого в ней учения, однако исходит из того, что это учение освящается «словенским языком», на котором оно изложено. Описывая процедуру гадания древних языческих мудрецов, Иван Рыков переводит «языческие именованія» на «словенский язык» и рекомендует своему собеседнику: «Ты же брате, кир Иоанне, отложи от себе всякое сие языческое мудрование И ЖИВИ В ПРЕМУДРОСТИ СЛОВА СЛОГА СЛОВЕНСКА, ИЩИ ПОМОЩИ от создателя своего Бога» (Турилов и Чернецов, 1985, с. 299); ср. здесь типичные заголовки: «Имена и указ <...> с языческаго именованія на словенский язык»; «святцы аранския <...> переведены по словенски» и т. п. (там же, с. 303, 308, 309). Итак, предполагается, что языческое учение как бы воцерковляется, будучи переведено на церковнославянский язык, — самый способ выражения обеспечивает правильность содержания. Вполне закономерно поэтому, что мы находим здесь цитаты из Священного писания и молитвословия, инкорпорированные в языческий по своему происхождению текст.

⁴⁰ Совершенно так же церковнославянская грамота может именоваться в былинах «святой», «Господней», «Божьей» (Марков, 1901, с. 256, 269, 297).

⁴¹ Существенно в этом плане, что подобно московским книжникам, Иван Вишенский может противопоставлять церковнославянский язык не только латинскому, но также и греческому: «Тако да знаете, як словенский язык пред Богом честнѣйшии ест и от еллинскаго и латинскаго», — заявляет он в своей «Книжке» (Иван Вишенский, 1955, с. 24).

Мнение о том, что церковнославянский язык святее греческого, восходит к известному сказанию «О писменех» черноризца Храбра; аргументация Храбра сводится к тому, что греческий язык был создан язычниками, а церковнославянский — святыми апостолами (Кириллом и Мефодием). К этому аргументу нередко апеллируют русские авторы; так, уже Епифаний Премудрый в Житии Стефана Пермского утверждает вслед за Храбром: «Русская грамота честнѣйши ест Еллинскіѣ: свята бо мужь сътворилъ ю ест, Кирила реку философа; а Греческую алфавиту Елині некрещени, погани суще, составливали суть» (Кушелев-Безбородко, IV, с. 153). Это мнение получает особое

значение после Флорентийской унии (1439 г.) и последующего падения Константинополя (1453 г.), когда русские начинают считать, что греки повреждены в вере; при этом крушение Византийской империи воспринимается именно как наказание за измену православию (см.: Успенский, *Восприятие...*). В оригинальном русском сочинении, известном под названием «Сказание о славянской письменности», которое вошло в состав Толковой Палеи 1494 г., русская грамота, наряду с русской верой, признается богооткровенной и независимой от греческого посредства: «еже вѣдомо всѣмъ людемъ буди, яко рускій языкъ ни откуду прия вѣры святыя сея; и грамота руская нікімъже явленна, но токмо самим Богомъ Вседержителемъ, Отцемъ и Сыномъ и Святымъ Духомъ. Володимеру Духъ святыи вдохнулъ вѣру приняти, а крещеніе от грекъ < ... >, а грамота руская явленна Богомъ и дана въ Корсунѣ русину, от негоже научися Костянтинь Философъ, оттуду же сложив и написавъ книги рускимъ языкомъ < ... >. Той же мужъ живяше благовѣрно, постоитъ», молитвами въ чистой вѣры, единъ от руского языка явился прежде хрістіяны, невѣдомъ же никимъ отинюд (т. е. откуда) есть» (Мареш, 1963, с. 174-175). То, что церковнославянские книги переведены святыми, является для Зиновия Отенского аргументом против исправлений Символа веры, предложенных Максимом Греком (Зиновий Отенский, 1863, с. 961-967).

Отголоски сочинения Храбра мы нередко встречаем у старообрядческих авторов — в частности, у инока Савватия или у протопопа Аввакума в их обращениях к царю Алексею Михайловичу (Успенский, 1987, с. 233-324); ср. также цитированные выше вирши XVII в. приписываемые Ивану Наседке.

⁴² Формы 2-го и 3-го лица единственного числа совпадают в парадигмах аориста и имперфекта, и таким образом форма **бысть** может означать как «ты был», так и «он был». Именно поэтому никоновские справщики вводят перфектную форму (типа **быль еси**) в качестве формы 2-го лица; тот же принцип разрешения омонимии нашел отражение в грамматической традиции XVI-XVII вв. — в частности, у Максима Грека, а также в грамматике Мелетия Смотрицкого, на которую непосредственно ориентируются справщики. См.: Успенский, 1987, с. 151 и *сл.*

⁴³ См. еще об этом в челобитной инока Антония царю Алексею Михайловичу (Субботин, VIII, с. 116). Имеется в виду следующая фраза в одном из светильное отредактированного издания «Шестоднева»: «Яко Христось воскрес, никто же да не вѣруеть» (Шестоднев, 1660, л. 248 об., Шестоднев, 1663, л. 259 об.).

⁴⁴ Ср. послание митрополита Фотия псковским священникам (первой половины XV в.): «А что ми, сынове, пишете, что который человек нем родится, дати ли ему святое причастие: ино, сынове, познав его житие и како будеть было прихождение его к церкви божией, ино разъсудив и святое причастие дати» (РФА, III, с. 500). Необходимо иметь в виду, что исповедь и причастие непосредственно связаны в русской литургической практике, т. е. причащение всякий раз предполагает предшествующую исповедь.

Соответственно, в русских требниках XVI — первой половины XVII в. мы встречаем специальные статьи: «Разрешение немому человеку и глухому» или «Чин како исповедати глухого или немого, не умеющим сам о себе отвещати» и т. п. (Алмазов, III, с. 8-9 второй пагинации). Подобная статья имеется в печатном московском Требнике 1639 г., однако отсутствует уже в Требнике 1651 г.

⁴⁵ Ср. в Требнике Петра Могилы 1646 г.: «Аще больнаго глас и глаголанье в самом исповедании или пред зачатием исповедания престанет, помаванием или инеми киими знамении, поелику возможет, иерей, грехи кающагося да тщится познати...» (ч. I, с. 345; ср.: Алмазов, II, с. 446).

⁴⁶ Совершенно так же было не принято при крещении называть Иисусом в честь Христа или Марией в честь Богоматери, а также давать имена наиболее почитаемых святых. См.: Успенский, 1969, с. 39-40.

⁴⁷ Выражение тропический разум представляет собой кальку с латинского *sensum tropicum*.

⁴⁸ Так, когда в 1704 г. по случаю завоевания Ливонии был устроен триумфальный въезд Петра в Москву, Иосиф Туробойский, префект московской Славяно-Греко-Латинской Академии, составивший описание этого триумфа, специально объясняет, что данная церемония, несмотря на широкое употребление религиозных символов, не имеет религиозного значения; Туробойский подчеркивает метафоричность употребляемых образов и настаивает вообще на необходимости и законности метафорического подхода к смыслу, отмечая наличие метафор в Св. Писании: «Известно тебе буди, читателю любезный, и сие, яко обычно есть мудрости рачителем инем, чуждым образом вещь вообразати. Тако мудролюбцы правду изобразуют мерилом, мудрость оком яснозрительным, мужество столпом, воздержание уздою. Сие же не мни быти буйством неким и кичением дмящагося разума, ибо в писаниях Божественных тожде видим» (Гребенюк, 1979, с. 154-155).

⁴⁹ Справедливости ради следует отметить, что в данном случае и сам Никон был противником новой манеры иконописания: он не признавая подобные изображения иконами и приказывал их уничтожать или же переписывать (см., в частности, свидетельство Павла Алеппского, III, с. 136-137). Это объяснялось тем, что «тѣ иконы написаны были не по отеческому преданію съ папезского и латынскаго переводу» т. е. по образцу католических картин (см.: Гиббенет, И, с. 473-475; Гиббенет, I, с. 20, примеч. I; ср. также: Соловьев, V, с. 629-630). Как видим, позиция Никона в общем не отличается в данном случае от позиции Аввакума; таким образом, отношение к языковому и к визуальному знаку у Никона не совпадало.

⁵⁰ Термин **многогласие** как литургический термин, относящийся к практике богослужения, не следует смешивать с собственно музыкальным термином **многоголосие**, означаемом полифонию.

⁵¹ До XII в. в русском языке звуки **ѣ** и **ь** произносились как особые редуцированные гласные. Затем происходит существенная перестройка

фонетической системы, когда в одних позициях (в так называемых сильных слогах) они переходят в гласные полного образования, а именно **ѣ** в **о**, **ѣ** в **е**, а в других позициях (в так называемых слабых слогах) — исчезают. Этот процесс, начавшийся в живом разговорном языке, отражается на церковном чтении; между тем в церковном пении прояснение редуцированных в принципе может, наблюдаться во всех слогах (как в сильных, так и в слабых). Это обусловлено консервативностью церковных распевов: поскольку после падения еров (в слабых слогах) сократилось количество слогов, певческая традиция, в которой сокращение числа слогов привело бы к искажению мелодии, разошлась с традицией чтения, т. е. одни и те же слова стали произноситься по-разному в чтении и в пении. См.: Успенский, 1988а.

⁵² См. о выступлениях против единогласия: Белокуров, 1894.; Каптерев, 1908; Распросные речи... 1861, с. 394-395; о выступлениях против наречного пения: Успенский, 1971, с. LXVII-LXIX.

⁵³ Не случайно в этот же период — именно во второй половине XVII в.— в русской церкви появляется проповедь. См.: Успенский, 1987, с. 282-283; ср. еще в этой связи: Шляпкин, 1891, с. 103, 108; Никольский, 1901, с. 4-5.

⁵⁴ См. об этом, например, в послании Кирилла Белозерского к князю Андрею Дмитриевичу Можайскому (начала XV в.): «А в церкви стойте, господине, съ страхомъ и трепетомъ, помышляюще въ себѣ аки на небеси стояще: занеже, господине, церковь наречется земное небо, в нейже съвершаются Христова таинства» (Буслаев, 1861, стлб. 930) или в поучении под именем царградского патриарха Никодима: «В церковь же приходяще, предстоим со страхом Божиим, не беседующе, ни шепчуще, ни дремлюще, но якоже ангели на небесех со страхом предстояще престолу Божию, ибо церковь второе небо есть и олтарь престол Божий есть» (РФА, III, с. 523). Ср. аналогичные указания Стоглавого собора 1551 г. относительно поведения в церкви: «... съ страхомъ и с трепетомъ <... >, ничто же земнаго помышляюще, аки на небѣсъхъ мняще стоять. Занеже святая церковь второе небо именуется... » (Стоглав, 1890, с. 160). Эти высказывания восходят, по видимому, к словам тропаря, который поется на утрени за великопостной службой: «В храмъ стояще славы твоя на небеси стояти мнимъ» (Октоих, II, л. 105; ср. греческий текст: Октоих, 1857, с. 247). Еще послы Владимира Святого, согласно «Повести временных лет», свидетельствуют, что во время византийской литургии они чувствовали себя не на земле, а на небесах (ПСРЛ, I, стлб. 108); в таких же терминах описывает затем (в 1200 г.) богослужение в константинопольской св. Софии и новгородский архиепископ Антоний (Антоний, 1899, с. 20). В анонимном «Поучении детем духовным от отца духовна на пользу слышащим душеполезно зело» читаем: «Церковь <...> именуется небо, олтарь же яко престоль есть вышняго Бога, служители церковнии яко ангели Божіи» (Смирнов, 1913, прилож., с. 215). Ср. у Симеона Солунского: «преддверии храма — земное, храм — небо, а святейший алтарь — преднебесье» (Писания, III, с. 11). Между тем, Иоанн Златоуст говорит в слове «О священстве»:

«Богослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному» (Писание отцов..., с. 7).

⁵⁵ Сравнение церковного пения с пением небесным мы постоянно находим у византийских авторов — таких, например, как Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник или Иоанн Златоуст. Ангельское пение предстает здесь как архетип пения, звучащего при богослужении; отношение церковного и небесного пения соответствует, таким образом, отношению образа и первообраза в иконописном изображении. См.: Владышевская, 1990.

⁵⁶ Так, вставные слоги на-не-на и т. п. (так называемые «аненайки») иногда получают специальное толкование у старообрядческих певцов, которые считают, что здесь передается речь Богородицы; в частности, «аненайки» в благовещенском величании интерпретируются как Богородицино ликование (Успенский, 1971, с. LXX). Аналогичное в принципе толкование отмечается и у греческих певцов (Вознесенский, I, с. 103; Преображенский, 1924, с. 37).

Ср. полемические возражения глоссолалических попевок — в частности, «хабув» и «аненаек» — в «Мусикии» Иоанникия Коренева (второй пол. XVII в.): «могут ли ангели еъ тобою пѣти твои ахати, абувы въ церкви», «еда ли Богъ послушаеть твоихъ абувъ, хабувъ, ахатей, аненайковъ» и т. д. (Смоленский, 1910, с. 48-49, ср. с. 37 и сл.).

⁵⁷ Ориентация древнего церковного искусства на Бога, а не на человека проявляется и в архитектуре (ср.: Иоффе, 1944, с. 238-239; Успенский, 1976, с. 38). Это не всегда учитывают реставраторы, которые могут исходить в своей работе из новых эстетических принципов. Так, реставраторы Дмитровского собора во Владимире в 1837-1839 гг. уничтожили пристройки к этому собору на том, в частности, основании, что на внешних стенах основного здания храма, закрытых пристройками, находились барельефы, недоступные для восприятия. Между тем, исследования недавнего времени показали, что эти пристройки были построены более или менее одновременно с основным зданием (Воронин, I, с. 420-421). То обстоятельство, что соответствующие изображения не были доступны для восприятия, не смущало, очевидно, древнего художника: его интересовало, в первую очередь, не восприятие, а выражение, и сам факт наличия изображения имел объективный смысл, в принципе не зависящий от воспринимающего субъекта.