

Академия Наук СССР. Институт Истории Искусств
Министерство культуры СССР

РУССКИЕ СКОМОРОХИ

Белкин, Анатолий Алексеевич

Издательство "Наука", Москва 1975

Ответственный редактор: Б. Н. Асеев
(с) Издательство "Наука", 1975 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Русская наука о скоморохах.

Задачи исследования

О происхождении скоморохов

Скоморохи в русском обществе

Искусство скоморохов

Заключение

Приложения

Основная литература

Русская наука о скоморохах

1 Более ста лет назад скоморохи впервые привлекли внимание русской науки. В числе других ими занимались такие крупные ученые, как И. Беляев, А. Н. Веселовский и П. Морозов до революции, Н. Финдейзен, А. Зимин и др. — в советское время. Однако до сих пор в истории скоморошества много неясного. Скоморохами интересовались ученые различных специальностей, каждый из них, естественно, брал ту сторону, которая наиболее близка направленности его науки. Сейчас можно сказать, что проблема изучена если не всесторонне, то многосторонне, но в целом история скоморохов не получила полного освещения. Еще в прошлом веке было достаточно твердо установлено, что в древнерусских обрядах и играх имелось огромное количество многообразных драматических элементов. Большую, а иногда и решающую роль в театрализованных действиях справедливо отводили скоморохам. Значение всего этого для истории русского театра трудно переоценить, ибо со скоморохами и — более широко — с формами народного юмора связано определенное мироощущение, ставшее гранью всей русской культуры. Но подобные проблемы остались неразработанными. Отсутствие у нас развитого театра, когда в Европе уже знали Шекспира, Мольера, Кальдерона, стали объяснять своеобразием народного характера, равнодушием к театральному искусству на Руси и т.п. Такие теории существуют на Западе и по сей день, мы же недостаточно используем исторические данные, совокупность которых позволяет понять важнейший компонент народного мышления. А. Н. Веселовский писал о возможности участия скоморохов в создании русских былин. С тех пор об этом говорили много раз, в том числе и советские ученые. Но и этот момент представляется крайне расплывчатым. Особо следует сказать несколько слов о значении трудов М. Бахтина для нашей темы. В 1965 г. вышла в свет его книга о творчестве Франсуа Рабле, где впервые обращено внимание на народную смеховую, гротескно-карнавальную культуру как на важнейший компонент общей культуры средневековья. "...Его произведение, — пишет М. Бахтин, — правильно раскрытое, проливает обратный свет на тысячелетия развития народной смеховой культуры, величайшим выразителем которой в области литературы он является. Освещающее значение Рабле громадно; его роман должен стать ключом к мало изученным и почти вовсе не понятым грандиозным сокровищницам народного смехового творчества"[1].

М. Бахтин, специально исследовавший историю вопроса, констатирует, что в обширной научной литературе смеховому моменту в наводном творчестве уделяется лишь самое скромное место. Главная беда, однако, в том, что специфическая природа народного смеха воспринимается совершенно искаженно, так как к нему прилагают представления и понятия, сложившиеся в условиях буржуазной культуры и эстетики нового времени. Глубокое своеобразие народной смеховой культуры прошлого до работ М. Бахтина оставалось нераскрытым. Между тем и объем и значение этой культуры в средние века и в эпоху Возрождения были огромными. Целый необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по тону) культуре церковного и феодального средневековья[2].

М. Бахтин строит свою концепцию исключительно на материале стран Западной Европы и прежде всего Франции. русская история им не затронута, но всегда, когда речь заходит о формах проявления смеховой стихии, на память приходят либо точно такие же, либо близкие формы русской народной жизни. Это обстоятельство заслуживает того, чтобы на нем, хотя бы коротко, остановиться, специально. М. Бахтин различает три основных вида форм смеховой культуры.

1. Обрядово-зрелищные формы.

Это прежде всего празднества карнавального типа: карнавал в собственном смысле, "праздники дураков", "праздник осла" и т.п. Мы не можем указать на бытование двух последних праздников у русских, и карнавала, каким его знали Италия и Франция, на Руси, по-видимому, тоже не было, но то, что празднества карнавального типа были у нас явлением весьма и весьма распространенным, — не должно вызывать сомнения. Прежде всего это святки и масленица, особенно последняя. Здесь не место доказывать карнавальный характер масленицы, это вопрос специальный, но вот хотя бы некоторые сближения. Вс. Миллер в 1884 г. произнес речь, называвшуюся "русская масленица и западноевропейский карнавал"[3]. Он говорил даже и не о сходстве, а о близком родстве этих праздников и о том, что необходимо искать общий для них корень, единых "предков" в "седой старине, в период язычества". В советское время Ю. М. Соколов считал родство масленицы и карнавала настолько бесспорным, что в своем учебнике не счел нужным как-либо мотивировать это и просто вслед за словом "масленица" в скобках пояснил: "европейский карнавал"[4].

И Вс. Миллер и Ю. М. Соколов не видели ни масленицы, ни карнавала в пору их расцвета, поэтому приведем одно любопытное свидетельство очевидца — иностранца, побывавшего в Москве при Иване Грозном: "Масленица напоминает мне итальянский карнавал, который в то же время и таким же образом отправляется... Карнавал тем только отличается от масленицы, что в Италии день и ночь в это время ходит дозором конная и пешая городская стража и не позволяет излишнего буйства; а в Москве самые стражи упиваются вином и вместе с народом своевольствуют"[5].

Вряд ли разница между масленицей в Москве и итальянским карнавалом была только в этом, но нам в данном случае важно указание очевидца на родство характеров праздников, на одинаковую карнавальную сущность их. Небезынтересно отметить, что и известные петровские карнавалы в XVIII в. происходили также на масленицу, на масленицу же происходил карнавал, известный по свадьбе в "ледяном доме", и знаменитый карнавал, устройтелем которого был Ф. Г. Волков.

2. Словесные смеховые произведения, устные и письменные.

Произведения на латинском языке не имели и не могли иметь широкого распространения у нас, но смеховых произведений на русском языке было очень много. Наследие это изучено пока совсем недостаточно, по сути дела занималась этим одна В. П. Адрианова-Перетц. Впрочем, и того, что ею сделано — найдено, опубликовано, осмыслено, — достаточно,

чтобы прийти к необходимым выводам. Так же, как и в западных странах, у нас существовали пародийные молитвы и даже пародии на целые церковные службы (например, "Служба кабаку"). В особом, смеховом, аспекте представлялись и священные тексты ("Повесть о бражнике", "Сказание о куре и лисице"), а также жизнь и деяния служителей культа ("Сказание о попе Савве") и жизнь в монастырях ("Калязинская челобитная"). Последнее произведение, кроме того, примыкает к очень распространенному жанру пародий на различные литературные и нелитературные формы. Сюда же следует отнести различные юмористические "лечебники" (например, "Лечебник на иноземцев"), толковые азбуки ("Азбука о голом и небогатом человеке"), а также "Роспись о приданом", множество различных письмовников и др.

Особое место среди подобного рода произведений принадлежит пародиям на различные светские учреждения или службы, в частности на суд ("Повесть о Ерше Ершовиче", "Шемякин суд"). Необходимо указать и на такие смеховые произведения, как целая серия повестей о Фоме и Ереме, "Сказание о роскошном житии и веселии", "Слово о мужах ревнивых" и т.д. Все это примеры из "писаной" литературы, но не меньшее число их имелось и в устной, сошлемся хотя бы на "Сборник Кирши Данилова".

3. Различные формы и жанры фамильярно-площадной речи (ругательства, божба, клятвы и др.).

Вряд ли нужно доказывать, что эти формы имели у нас очень и очень заметное распространение. Поэтому ограничимся лишь цитатой из "Дневника писателя" Ф. М. Достоевского: "Народ наш не развратен, а очень целомудрен, несмотря на то, что это бесспорно самый сквернословный народ в целом мире, — и об этой противоположности, право, стоит хоть немножко подумать"[6].

Итак, формы, которыми характеризуется народная смеховая культура в западноевропейских странах, были и на Руси. Естественно, что знак равенства здесь ставить нельзя. В силу различных причин многое у нас было в иных, иногда больших, иногда меньших масштабах, кроме того, имелись у нас, видимо, свои собственные смеховые формы и жанры, и не было подчас того, что было на Западе, но одно остается бесспорным — народная смеховая культура была свойственна средневековой Руси в целом в не меньшей степени, чем средневековому Западу. И если сейчас мы знаем о ней меньше, чем о французской или итальянской, то только потому, что еще очень мало ее изучили. Смеховые формы создавали "подчеркнуто неофициальный, внецерковный и внесударственный аспект мира, человека и человеческих отношений; они как бы строили по ту сторону всего официального второй мир и вторую жизнь, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны, в которых они в определенные сроки жили"[7]. Главным здесь было ощущение праздничности. "Празднество (всякое) — это очень важная первичная форма человеческой культуры. Ее нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или — еще более вульгарная форма объяснения — из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе. Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, мирозерцательное содержание. Никакое "упражнение" в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая "игра в труд" и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздничными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, т. е. из мира идеалов"[8]. "В условиях классового и феодально-государственного строя средневековья эта праздничность праздника, т. е. его связь с высшими целями человеческого существования, с возрождением и обновлением, могла осуществляться во всей своей неискаженной полноте и чистоте только в карнавале и в народно-площадной стороне других праздников. Праздничность здесь становилась формой второй жизни

народа, вступавшего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия.

Официальные праздники средневековья — и церковные и феодально-государственные — никуда не уводили из существующего миропорядка и не создавали никакой второй жизни. Напротив, они освящали, санкционировали существующий строй и закрепляли его... Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое и этим прошлым освящал существующий в настоящем строй"[9]. Такой праздник "был торжеством уже готовой, победившей, господствующей правды, которая выступала как вечная, неизменная и непререкаемая правда. Поэтому и тон официального праздника мог быть только монолитно серьезным, смеховое начало было чуждо его природе. Именно поэтому официальный праздник изменял подлинной природе человеческой праздничности, искажал ее. Но эта подлинная праздничность была неистребимой, и потому приходилось терпеть и даже частично легализовать ее вне официальной стороны праздника, уступать ей народную площадь"[10].

Все это, хотя и сказано на основании западноевропейской средневековой действительности, приложимо и к русской жизни, однако лишь до того момента, пока дело не коснулось взаимоотношений народных и официальных сфер. Здесь начинается существенное различие. Наши церковь и государство были настроены к народной смеховой культуре значительно более непримиримо, чем на Западе. У нас если и терпели народную праздничность, то только поневоле, не имея возможности ее уничтожить. Мы еще не раз вернемся к этому, а сейчас скажем только, что именно в условиях бытования народных смеховых форм кроются наиболее существенные различия смеховых культур на Западе и на Руси. Это различие в условиях, эта непримиримость, жесткость, даже жестокость нашей церкви и государства не могли не породить определенную ответную реакцию, вследствие чего смеховые формы на Руси в большей степени, чем в других странах Европы, и, может быть, раньше, чем там, достигли идейной зрелости, сначала в форме защиты и затем приобретая все более наступательный характер. Этим, как нам кажется, надо объяснять и особенность древнерусской литературы, значительное число произведений которой уже в XVII в. имело остросатирическую направленность.

Все сказанное выше о народной смеховой культуре имеет самое прямое отношение к теме нашей работы, к русским скоморохам, ибо само существо их искусства было выражением настроений народа. Сейчас о скоморохах можно и нужно говорить только с учетом имеющихся сведений о народной смеховой культуре, о народных праздниках, об их характере и особенностях. Именно так мы и попытаемся поступить. Однако прежде необходимо выяснить, что же все-таки уже известно и что до сих пор не выяснено. Сделать это лучше всего, по-видимому, путем обзора основной предшествовавшей литературы о скоморохах.

Лишь в конце 30-х и в 40-е годы XIX в. широкий круг ученых получает возможность пользоваться документами, освещающими различные стороны русской жизни в предшествовавшие столетия. В 1836 г. начинается издание так называемых "Актв Археографической экспедиции"; в 1841 г. появляется 1-й том "Актв исторических" и 3-й том (вышел первым) "Полного собрания русских летописей". Вслед за этими капитальными изданиями выходят в свет более мелкие сборники различных документов, относящихся к древней русской жизни. Значение активного собирания и издания древностей для русской науки было очень велико, что начало сказываться почти тотчас.

Появляются работы, связанные с проблемами русских скоморохов, среди которых выделим большую статью известного историка И. Беляева, специально посвященную скоморохам[11]. Ими интересовались и даже писали о них и до И. Беляева. В 1850 г., например, П. Ивановым была опубликована грамота царя Алексея Михайловича в г. Белгород (1648 г.)[12], один из важнейших документов для нашей темы. В 1854 г. — но раньше статьи И. Беляева — в статье А. Попова "Пиры и братчины" скоморохам

посвящено несколько страниц[13]. И все-таки надо признать, что И. Беляев наметил основные теоретические аспекты. В его статье затронуты практически все вопросы, которые позже будут признаны существенными. Главный из них — происхождение русских скоморохов. Предчувствуя споры, И. Беляев довольно подробно остановился на нем и высказал мысли, вся глубина которых ощущается лишь теперь. Прежде всего это касается тесных связей скоморохов с язычеством и утверждения, что тогда их искусство было близко, с одной стороны, к колдовству, а с другой — к ритуальному веселью. Цитируя известное место из Стоглава, где говорится, что скоморохи являются инициаторами песен и плясок на "жальниках", т. е. на кладбищах, И. Беляев пишет: "Нет сомнения, что здесь скоморохи, несмотря на свой комический характер, осмеливались являться на грустные жальники по старой памяти о каком-то некогда всем понятном обряде поминок с плясками и играми. Нет сомнения, что и народ допускал их на могилы и не считал неприличным увлекаться их песнями и играми, по той же старой памяти".

К аналогичному выводу приходит ученый и относительно свадебных обрядов: "Нет сомнения, что и здесь участие скоморохов в свадебных поездах до церкви основывалось на древних языческих основаниях"[14].

И. Беляев обращает внимание на то, что позднее деятельность скоморохов не ограничивается участием в обрядах, что они "предлагали свои услуги повсюду, где открывалась какая бы то ни было потребность в музыке и играх". При этом подчеркнута, что скоморошество имело профессиональный характер и даже некоторую организацию: о скоморохах И. Беляев пишет, что "их можно назвать цехом музыкантов и фигляров", что они "составляли род трупп, которые снискивали себе пропитание музыкой, песнями и плясками". Много внимания уделено еще одному важному вопросу — выяснению характера искусства скоморохов. Главной чертой их деятельности И. Беляев считает устройство "позоров и глумов" с пением и пляской. При этом "является много атрибутов, именно: гусли, гудки со смычками, сурны или волынки, и вообще духовые инструменты — трубы, сопели, домры, бубны и, наконец, маски и платье скоморошеское"[15]. Однако перечисленные музыкальные инструменты осваивались постепенно, первоначально же, вероятнее всего, были только гусли.

Одним из бесспорных достоинств первой русской работы о скоморохах является то, что ее автор использовал все типы доступных в его время источников, совершенно справедливо сделав основную ставку на свидетельства подлинных древнерусских документов, которые дополнял сведениями из записей фольклора, древнерусской учительной литературы и т.д. Любопытен взгляд И. Беляева и на связь творчества скоморохов с фольклором. Главной здесь является не высказанная прямо, но отчетливо различимая мысль о том, что часть из зафиксированных собирателями произведений устного народного творчества принадлежала скоморохам. В статье намечена и характеристика этого пласта: "Мы не знаем всего репертуара скоморошских игр, и даже очень мало его знаем, но и в том, что дошло к нам из него, нас особенно поражает находчивое удалство, веселье и ловкость, хотя и не всегда хорошо направленные"[16].

Справедлив взгляд И. Беляева на отношения скоморохов с народом, государством и церковью. Представители последней были самыми постоянными и решительными противниками скоморохов. "Помня связь скоморохов с язычеством, оно (духовенство. — А. Б.) постоянно проповедовало против первого, как против дела бесовского"[17]. Народ же всегда поддерживал скоморохов: "...он приглашал их на свадьбы, поминки и братчины; он поил, кормил их и, вероятно, наделял деньгами". Правительство, в начале действовавшее умеренно, постепенно усиливало нажим на скоморохов. Кульминацию борьбы И. Беляев видит в мероприятиях 1648 г. и прежде всего в упомянутой выше царской грамоте, список с которой был опубликован в 1850 г. П. Ивановым.

Статья И. Беляева, вне всякого сомнения, давала верное направление изучению русского скоморошества. Ни одно из ее основных положений не может быть категорически

отвергнуто даже сейчас. Больше того, в ней, на наш взгляд, содержатся плодотворные мысли, не развитые дальнейшими исследованиями. Одна из них заключается в следующих словах, сказанных вслед за предупреждением о том, что близость скоморохов, в частности, к "греческим мимам" может послужить основанием для возникновения теории их нерусского происхождения: "Что касается до нас, то, веря в самостоятельное развитие процессов жизни у каждого народа, мы думаем, что нам нет нужды исследования о скоморохах начинать исследованием о мимах и гозтах, хотя аналогически они и могут объяснять многое в наших скоморохах"[18]. Таким образом, И. Беляев одновременно был твердо уверен, что русские скоморохи появились в результате потребности в них, развившейся исключительно на русской почве, и что далеко не бесполезно сравнительное изучение скоморохов и их собратьев у других народов. Широте взгляда И. Беляева могли бы позавидовать едва ли не все, писавшие о скоморохах после него.

Единственное, в чем следует упрекнуть И. Беляева, — в недооценке общественной роли скоморохов. У него они в основном увеселители, развлекатели. Серьезное значение скоморохов ученый видит лишь в первые века их деятельности, когда они были еще тесно связаны с язычеством; по его мнению, в этой связи с язычеством как раз и кроется разгадка причин многих церковных актов. Государство же предпринимает активные действия лишь тогда, когда скоморохи превратились в воров, начали играть "сильно" и т.д.

Дальнейший шаг в изучении скоморохов сделан Александром Веселовским. Но прежде необходимо вспомнить несколько работ по истории театра. Первым связал начало русского театра со скоморохами Алексей Веселовский[19], он, как до него Н. С. Тихонравов[20], признает богатство элементов драмы в обрядах и играх. "Хороводная ли песня, пляска, обряд ли чествования времен года или, наконец, свадебный чин — все принимало драматические формы; повсюду возникает распределение ролей, более или менее оживленный обмен речей отдельных лиц, солистов и хора, повсюду из общего фона песни выделяется срединное, живое и бойкое действие, на котором сосредоточиваются все силы хоровой массы"[21]. Так же, как и раньше Н. С. Тихонравов, однако не повторяя его, А. Веселовский анализирует обряды и игры, убедительно выявляя элементы драмы. Подробно разбирая свадебный обряд, он пишет: "Не опасаясь упрека в преувеличении, мы позволим себе называть весь обряд этот свадебной драмой"[22].

Как яркое свидетельство театральности приводится описание реконструируемого автором игрища: зрители располагаются полукругом, и в этот полукруг один за другим вводятся ряженые. Эти "актеры" исполняют различные сцены из традиционного репертуара святочных игр. Постепенно число ряженых возрастает, действие усложняется.

Сюда же А. Веселовский относит старинные новгородские и тихвинские процессии "окрутников", с которыми сближает халдеев — участников известного "Печного действа", указывая на большое сходство процессий с окрутниками из западноевропейского карнавала. Описав несколько таких русских карнавалов, А. Веселовский переходит к скоморохам: "Участниками всех важнейших народных обрядов, или, вернее, истинными вдохновителями и организаторами их, мы встречаем достолюбезных народу во все века скоморохов; поэтому и в сфере зачатков народной драмы их деятельность выступает разительными чертами"[23].

Ценность этого признания, однако, значительно снижена буквально в следующих же строках, где А. Веселовский настаивает на нерусском происхождении скоморохов. Нельзя сказать, что он активный защитник этой теории. Он выставил себя всего лишь сторонником "господствующего мнения", но это не меняет дело, тем более, что называть господствующим мнение о нерусском происхождении скоморохов не было никаких оснований. Единственная крупная работа о скоморохах, вышедшая ранее, — статья И. Беляева, о которой, кстати, А. Веселовский даже не упоминает, утверждала совсем обратное. Таким образом, А. Веселовский первым отметил большое значение скоморохов

в истории русского театра, но зато и первым очень определенно высказался в пользу теории их нерусского происхождения.

В 1883 г. появились VI — X части "Разысканий в области русского духовного стиха" Александра Веселовского. С конца 70-х годов в исследованиях этого ученого на первый план выступают идеи заимствований как главного фактора, формирующего национальное народное творчество[24]. Это очень заметно отразилось на всех "Разысканиях..." и, в частности, на 2-й главе VII части, озаглавленной "Святочные маски и скоморохи". "Если в области рождественской обрядности, — говорит А. Н. Веселовский, — вообще мыслима гипотеза перенесения, то тем более относительно такого внешнего признака, как маски и ряженые, который легче всего мог отвязаться от культа, объективироваться и переноситься с места на место. Бродячие потешники, скоморохи могли быть их распространителями — и вместе насадителями внешних элементов древнего театра в новой Европе. Я имею в виду греко-римских мимов"[25].

Отказывая европейским народам в способности выработать элементы собственного театра, не говоря уже о собственной обрядовости, ученый в данном случае высказал мысли, значительно более далекие от истины, чем за 13 лет перед тем высказал Алексей Веселовский, ясно видевший в русских обрядах элементы русского театра, и чем за 30 лет перед этим высказал И. Беляев, твердо веривший в самостоятельное развитие процессов жизни у каждого народа. Указав на сходство жонглеров, менестрелей, шпильманов, скоморохов и т.д., А. Н. Веселовский начинает говорить о них без какой бы то ни было оглядки на их различия. Он видит в их действиях процесс, общий для всей средневековой Европы, предстающей перед нами какой-то единой территорией без государственных границ и национальных особенностей. Все представители смеховой культуры средневековья у него родные братья, все произошло от самой низкой категории представителей римской театральной культуры — мимов эпохи падения империи, пришедших в Европу в начале средних веков.

Разговор непосредственно о русских скоморохах А. Н. Веселовский начинает словами: "Они — захожие люди"[26]. Ложная концепция повлекла за собой ряд ложных выводов. Так, говоря о театральных элементах русской обрядовости, А. Н. Веселовский увидел в них две составляющие: "...элемент народного обычая и пришлый, присталый к нему, древними представителями которого являлись "глумотворцы и органники и смехотворцы и гусельники" с их "бесовскими" песнями и играми. Народный обычай и захожие глумцы — вот что противопоставлялось у нас христианству как силы, совокупившиеся на противодействие ему; иначе в Византии: там эти силы были в сущности — одной силой, одно и то же язычество продолжало жить и в свадебной песне и в мимах, участниках брачного обряда"[27]. Здесь наряду с важными мыслями о том, что мимы и скоморохи — наследники языческих верований, что скоморохи противодействовали христианству, выражая народное отношение к нему, заключается и ложное представление о привнесении нерусских театральных элементов в русскую обрядовость скоморохами — "людьми захожими", т. е. что театр наш с самых ранних шагов основывался на заимствованиях.

К положительным качествам работы А. Н. Веселовского необходимо в первую очередь отнести обилие использованных в ней фактических сведений. Для своего времени это было максимумом возможного. Ценным является анализ былинных сюжетов, хотя и здесь не со всем можно согласиться. Высказав, например, интересное предположение о том, что скоморохи могли участвовать в создании былин, ученый считает наиболее вероятным принадлежность скоморохам мотивов, в которых исследователи обнаруживают "захожие", международные черты. Представляется очень значительным анализ "Песни о госте Терентьице" и вывод: "Скоморошья песня является пародией святочной"[28].

В 1884 г. была издана отдельной книжкой публичная лекция А. Архангельского "Театр допетровской Руси". В вопросе о элементах театра в древнерусских обрядах и играх автор активно принял сторону Н. С. Тихонравова и Алексея Веселовского. "В древнерусских

народных играх, обрядах, празднествах, в разного рода древнерусских забавах и увеселениях — во всей этой „пести идольской“ — лежали богатые зачатки безыскусственного народного театра. Мы можем судить об этом даже по тем обломкам, которые уцелели от всего этого до нашего времени". Особо отмечается, что в отношении богатства театральных элементов русские ничем не уступали другим европейским народам, но судьба их была у нас иной. В рождении западноевропейского театра решающую роль оказала литургическая драма, у нас же церковь не помогла театру. "Литературная история старинного русского театра начинается с совершенно иной области: древнерусские драматические произведения возникают на почве школьной драмы, к которой, позднее, присоединяется влияние английско-немецкой сцены...[29] Много внимания уделил А. Архангельский скоморохам. Признавая их влияние на развитие театральных элементов, он, однако, обходит такие острые вопросы, как происхождение скоморохов, и ограничивается фразой об однородности древнерусского скоморошества с подобными же явлениями на Западе.

В 1888 — 1889 гг. были изданы две работы П. О. Морозова[30]. Первые главы обеих книг посвящены истокам русского театра. Здесь учтено все достигнутое в этой области предшественниками. Полагая, что скоморохи особенно способствовали развитию и обособлению драматических элементов нашей народной поэзии, П. О. Морозов решительно выражает свое несогласие с А. Н. Веселовским по вопросу об их происхождении: "Прежде всего, мы позволим себе не согласиться с мнением почтенного исследователя, будто скоморохи на Руси — заочие люди: это мнение кажется нам заявленным в слишком категорической форме. Бесспорно, что к нам издавна заходили бродячие немецкие шпильманы... заходили, по всей вероятности, и византийские скоморохи", но это вовсе еще не исключает возможности существования своих доморощенных потешников". П. О. Морозов впервые обратил внимание на то, что понятие "скоморох" является общим, родовым. Такой же характер ощущается уже в самых старых документах; оно выражало не какую-то одну "увеселительную" профессию, а целый ряд их: "тут были и игрецы-музыканты, и плясцы, песенники, фокусники, акробаты, кукольники, медведчики и разные шуты, словом — все, кто тем или другим способом доставлял народу развлечения, "глумы деющие и позоры некакы бесовские творяще"; скоморошье ремесло было чрезвычайно разнообразно, и невозможно допустить, чтобы врожденная каждому человеку потребность позабавиться удовлетворялась у нас, в старое время, только при помощи иноземных, заочих смехотворцев" [31].

Заметным явлением стала напечатанная в 1889 г. книга А. С. Фаминцына[32]. Задавшись целью написать историю русской музыки и углубившись в изучение материалов, этот автор выпустил ранее книгу "Божества древних славян" (1884), весьма критически оцененную современниками. Потом вышли его "Скоморохи на Руси", встреченные более благожелательно. Интерес к язычеству был определен главной темой исследователя, изучавшего истоки русской музыкальной культуры. Однако история русской музыки не была им написана, но зато мы имеем книгу о скоморохах. Ее нельзя назвать исследованием в полном смысле слова, она не ставит и не разрешает никаких проблем. Это просто рассказ о скоморохах, добросовестное систематизированное изложение всего, что автору известно о них. Использован обширный документальный и фольклорный материал, хотя ничего нового по сравнению с предшественниками, пожалуй, и не внесено. Читатель должен иметь в виду, что, рассматривая скоморошество как явление русской жизни, Фаминцын считал естественными те усилия в борьбе с ним, которые предпринимали церковные и светские власти, видевшие в скоморохах общественное зло. Эта мысль особенно заметно проявилась лишь на последних страницах, в двух небольших по размеру главах (одна из них, между прочим, так и называется "Презрение к скоморохам").

Постоянные указания на близость скоморохов к их собратьям в других странах способствовали возбуждению интереса к последним, и в 1888 г. появляется большая статья "Шуты и скоморохи в древности и в новейшее время"[33]. Автор предупредил, что

статья его в основном составлена по книге А. Газо, вышедшей в Париже в 1882 г., последний же раздел принадлежит самому автору, в нем собраны все "доселе известные сведения о русских шутах и скоморохах, от древнейшей эпохи до половины XVIII века". русский перевод книги Газо был издан лишь через 10 лет[34].

Книга Газо говорит в основном о шутах в полном смысле слова, а совсем не о "носителях народного юмора", с которыми только и можно сблизить скоморохов. В ней множество анекдотов о Эзопе, Маркольфе, Вильоне, Трибрле, Брюске, Гильоме и других, в том числе и о Ходже Насреддине. О народной смеховой культуре говорится чрезвычайно мало и неубедительно. Поэтому включение в рассказ о шутах сведений о русских скоморохах, предпринятое русским автором, в некотором роде даже неправомерно, тем более, что уже известные сведения о русских скоморохах изложены неполностью и допущено много ошибок и произвольных толкований.

В 1891 г. появляется статья А. И. Кирпичникова, который по всем основным вопросам встал на точку зрения А. Н. Веселовского, местами чуть ли не буквально повторяя его. Он начинает с различных версий происхождения слова "скоморох", затем переходит к теоретическим вопросам. "Какова бы ни была этимология слова скоморох, я убежден, что люди, называвшиеся этим именем, являются на Руси как продукт влияния на нее чуждой цивилизации и первоначально цивилизации византийской, причем немедленно слились с элементом "народного обычая". Немного позднее к нам проникают шпильманы западные, в своем "кратопольном" костюме, и к периоду московскому из этих двух пришлых и одного туземного элемента образуется такая же интересная амальгама, как и русская былинная поэзия и стиль русских церквей[35].

Следующая специальная работа о скоморохах появилась лишь в 1914 г., автором ее был И. Барщевский, по всей видимости — просто любитель русской старины. Труд его представляет собой крохотную брошюрку (11 страничек), изданную небольшим тиражом. Ни современники, ни последующие исследователи не обратили на нее внимания. Однако одно из ее положений заслуживает быть отмеченным. "Языческие обряды славян, — пишет И. Барщевский, — непременно сопровождалась музыкой, пением и плясками, да и вообще всегда музыка пользовалась у славян любовью, а музыкант почетом и уважением. Что касается скомороха, то он есть синоним "знахаря", "волхва", "кудесника", "колдуна" и т.д. Это были, — продолжает И. Барщевский, — представители древненародных языческих культов: они вносили в среду народную не только развлечения, веселье и смех, но как знатоки древненародных культов, оставшихся еще с языческих времен, их обрядовой стороны, их песен под музыку и их символических игр имели значение народных наставников"[36]. Однако подкрепить серьезными доказательствами, обосновать эту свою мысль И. Барщевский не смог, так же, впрочем, как и другую — о причинах преследований скоморохов, гонений на них. Не безнравственный характер их искусства, как считают многие, сыграл здесь решающую роль; истинной причиной является связь скоморохов с язычеством. И далее "доказательство": если бы дело было в безнравственности, то правительство в первую очередь запретило бы кабаки и пьянство и уж потом скоморохов, так как первые гораздо безнравственнее вторых, но кабаки и пьянство запрещены не были [37].

После революции специальные работы о скоморохах не появляются довольно долго. В работах же по истории русского театра о них, в частности, вспоминает А. Белецкий[38].

Заметный вклад в изучение вопроса внес Н. Финдейзен, посвятивший скоморохам большую главу в своей книге по истории музыки в России[39]. Интересно, что общий план этой книги совпадает с неосуществленным планом А. Фаминцына. Изучение начинается с самых отдаленных времен, с музыки у предшественников славян. К скоморохам Н. Финдейзен отнесся очень серьезно, он заново просмотрел все документы с упоминаниями о них и первым из исследователей скоморошества использовал писцовые и переписные книги, содержащие сведения о количестве скоморохов в различных городах и о их

имущественном положении. Это позволило снабдить главу о скоморохах картой их расселения в XVI — XVII вв.

С особой концепцией истории древнего русского театра, элементы которой были незадолго до того изложены Н. Евреиновым[40], выступил В. Всеволодский-Гернгросс. Если историки театра начиная с Н. С. Тихонравова отмечали богатство элементов театра в русских обрядах и играх, то В. Всеволодский-Гернгросс решился утверждать, что это не элементы театра, а самый настоящий театр. Автор полагал, что серьезных различий между обрядовыми "действиями" и театром в современном понимании нет, а те, которые есть, имеют характер чисто эволюционный и не могут считаться различиями по существу. И в обряде, и в современном автору театре он находит один и тот же ряд главных формальных компонентов. "На основании этого, — заключает свою мысль В. Всеволодский-Гернгросс, — в данной работе мы рассматриваем народные игры и обряды, как одну из разновидностей театра наряду с позднейшими современными формами театра"[41].

На основании всего этого можно предположить, что скоморохам автор отведет в своей книге очень много места, ведь во всех "действиях", которые отнесены здесь к театру, они принимали самое непосредственное и активное участие. Однако получилось иначе. Скоморох оказался в значительной мере чуждым концепции В. Всеволодского-Гернгросса. Он считал скомороха профессионалом, театр же "раннего человечества" (т. е. народные игры и обряды, а также церковный обряд) не был профессиональным, следовательно, скоморох был здесь элементом чужеродным, и поэтому не мог иметь, с точки зрения автора, большого значения. Кроме того,

В. Всеволодский-Гернгросс совершенно не принял мысли о родстве скоморохов с язычеством и поэтому был склонен отрицать участие их не только в церковных обрядах, что еще можно понять, но и в бытовых обрядах и празднествах. Высказывавшиеся ранее догадки о скоморохах как организаторах всевозможных, в том числе и обрядовых, действий им совершенно игнорировались.

После Великой Отечественной войны в 1946 г. со статьей "Скоморохи на Севере" выступил А. Морозов[42]. Работе этой принадлежит особое место. Дело в том, что в споре о происхождении скоморохов наиболее активными оказались сторонники теории "захожести", опиравшиеся на мнение такого ученого, как А. Н. Веселовский. Их противники, т. е. сторонники русского происхождения скоморохов, не имели собственной обоснованной теории. Отдельные указания на близость скоморохов к язычеству или даже на родство их с языческим культом ничего не доказывали. Первая попытка создания такой теории и принадлежит А. Морозову. О самой теории мы будем говорить специально, а пока рассмотрим другие важные положения этой статьи.

Прежде всего надо отметить широту взгляда А. Морозова, его постоянное стремление отойти от традиционных решений отдельных вопросов. Это сказалось, главным образом, при оценке скоморошества как общественного явления. Ученый много пишет о тех его чертах, которые сделали искусство скоморохов любимым народом, и о моментах, по его мнению, отрицательных.

А. Морозов далек от исследователей, которые или вовсе не признавали скоморохов создателями фольклорных произведений, или, в лучшем случае, считали их авторами части шуточных песен и пародийных былин. Он разделяет предположение А. Н. Веселовского об участии скоморохов в создании классических былин. Правда, он не утверждает, что они создавали основной корпус былины, им принадлежат, по его мнению, зачины или запева, а также исходы.

Что касается судьбы скоморохов во второй половине XVII в., то и здесь А. Морозов выдвинул плодотворную точку зрения. Вначале, правда, он говорит, как и многие до него,

об уничтожении скоморохов государством и церковью, называя царскую грамоту 1648 г. но потом указывает другое. "Скоморохи отживали свое время. Они уходили в прошлое, как вся допетровская Русь. И они исчезли с лица земли не столько в силу царских указов и преследований, сколько в силу изменившихся социальных условий, под напором новой культуры. Они исчезли, как исчезали пережитки язычества и патриархального бытового уклада"[43]. С этим трудно не согласиться. Конечно, ни в коем случае нельзя сбрасывать со счетов борьбу против скоморохов, которая особенно интенсивно велась именно в первой половине XVII в., но скоморохи все-таки не были уничтожены внешней силой, так же, как и не пришли к нам извне. Их искусство родилось вследствие народной потребности и умерло, когда исчезла эта потребность. Впрочем, потребность в скоморохах не вовсе исчезла, но видоизменилась. А. Морозов совершенно прав, когда пишет: "Скоморохи доживали свой век как медвежатники, кукольники, ярмарочные увеселители и балаганщики"[44].

Последнее, на чем мы остановимся, разбирая работу А. Морозова, — на его попытке найти основу той поистине удивительной жизнеспособности, которая позволила скоморохам действовать на протяжении веков, несмотря на постоянную и жестокую борьбу против них церкви и государства. А. Морозов исходит из того хорошо известного факта, что смех имел чрезвычайно большое значение при совершении языческих обрядов, из которых, скажем забегая вперед, он и выводит происхождение скоморохов. Но в целом безусловно ценная мысль осталась неразработанной. Надо признать, однако, что А. Морозов имел в виду только смеховые формы языческих обрядов и их пережитков после принятия христианства и ничего не говорил конкретно об этом аспекте святочных и масленичных празднеств и тем более о сложном комплексе народной смеховой культуры.

Статья А. Морозова — последняя работа, где рассматривался весь комплекс основных проблем, связанных со скоморохами. Все, кто писал о них позже, брали какой-то один вопрос, одну проблему или изучали какой-то отдельный период. К последнему типу работ принадлежат статьи Л. Шептаева и А. Зимина[45]. Интересные новые документальные сведения о скоморохах содержатся в статье В. Петухова[46].

Нельзя не сказать хотя бы коротко об эволюции взглядов В. Всеволодского-Гернгросса. Если в конце 20-х годов он почти полностью исключал скоморохов из сферы, в которой происходило становление театра, то в 40-х годах — утверждал уже совершенно противоположное. Так, в одной из статей он писал: "Скоморохи сперва действовали в одиночку или по двое. Соответственно и пьесы требовали монологического (сказки) в первом случае или диалогического во втором способов исполнения; каждая из них посвящалась какому-либо малому эпизоду анекдотического характера, простому, неразвитому; они могут быть относимы к малым жанрам". В XVI столетии скоморохи объединились в ватаги, т. е. в своего рода артели, группы, труппы, в связи с чем стали складываться драмы больших жанров", т. е. емкого действия, рассчитанные на несколько действующих лиц. Образование больших жанров сперва шло путем механического сцепления ряда мелких пьес наподобие танцевальных шинов" (шин-шен — цепь, своего рода сюита) или дивертисментов (например, в вертепе), но затем эти малые пьесы начали подбираться по сюжетному принципу, превращаясь в "сцены", "явления" больших пьес (Петрушка). Позже большие жанры стали складываться в соответствии с требованием емких сюжетов. Так стал складываться театр устной традиции. Это произошло на рубеже XVI — XVII вв., и это было основным источником русского национального театрального искусства"[47]. Здесь становление театра поставлено уже в полную зависимость от скоморохов. Однако в 1959 г. В. Всеволодский-Гернгросс вновь изменил свою позицию[48].

Последней работой, которую мы считаем нужным рассмотреть в этом обзоре, является статья А. Горелова[49]. Основная задача этой работы — попытка доказать, что все песни сборника Кириши Данилова составляют репертуар, или часть репертуара, одного певца и певец этот был скоморохом[50]. На наш взгляд, попытку А. Горелова надо признать успешной, доказательство состоявшимся. Появившееся недавно исследование

музыкальной части сборника — А. Горелов исходил в основном из анализа текстов — подтверждает его догадку[51]. Факт, доказанный А. Гореловым, ценен как для фольклористики в целом, так и для изучения скоморошества в частности. Уже сейчас, хотя даже основные выводы из него в сущности еще не сделаны, можно сказать, что отношение фольклористов к скоморохам должно существенно измениться.

В последние годы скоморохами стали интересоваться более широко[52]. Но нельзя не отметить, что часто исследователи ограничиваются просто упоминанием о них или в лучшем случае изложением общеизвестных фактов их истории. Очень редко авторы таких книг вносят свой вклад в решение проблемы.

Коротко изложим различные версии происхождения слова "скоморох".

В русской дореволюционной науке каждый, кто писал о скоморохах, считал своим долгом высказаться и о происхождении слова. Только И. Беляев отказался от этого, заявив, что оставляет решение задачи филологам. Существует не менее 20 попыток объяснить этимологию нашего слова. Остановимся только на самых значительных.

Первая из них принадлежит чешскому ученому П. И. Шафарику (30-е годы XIX в.). Он считал скоморохов потомками скамаров — кочевого народа, жившего на Дунае еще в V в. [53] Древние историки свидетельствуют, что это был очень воинственный, даже дерзкий народ, промышлявший неожиданными нападениями на соседей, грабежами и т.д. Алексей Веселовский благосклонно отнесся к такому объяснению. Скоморохи, бродившие по Руси и, как он пишет, частенько воровавшие и грабившие, вполне могли быть потомками древних скамаров[54].

Но уже Александр Веселовский в "Разысканиях..." категорически не согласился с П. И. Шафариком и предложил свое объяснение, выводя скоморохов из арабского "масхара" — смешной человек, шут, паяц[55].

Примерно в те же годы академик Я. К. Грот[56] отнес слово "скоморох" к готскому "скамари" и среднескандинавскому "скемта" — шутить, однако высказал мнение, что эти скандинавские слова "исконно родственны" славянскому, а не являются его источником.

Затем Е. Голубинский[57] и А. Кирпичников[58] предложили производить слово "скоморох" от греческого "скоммархос", которое в свою очередь образовывалось от "скомма" — шутка и "архо" — начальству. Получается — "начальник смехотворства" или даже "мастер смехотворства". Слабостью этого объяснения является то, что слово "скоммархос" не встречается ни в памятниках, ни в словарях.

Интересный путь для разрешения задачи предпринял И. И. Срезневский. Он попробовал выделить термины, обозначавшие людей, по образу действий близких скоморохам, и остановился на итальянском слове "скарамучча" и французском "скарамуш" — шут, насмешник. В то же время он отметил, что и в немецком и в других языках есть слова с корнем "скар" в значении — шутка. Однако большие трудности возникли с объяснением перестановки согласных "м" и "р"[59].

В самом конце XIX в. оригинальную версию предложил Н. П. Кондаков. По его мнению, "скоморох" есть искаженное "скоромох", от сора (шура), равно мех, т. е. "ряженный зверем человек"[60].

Г. Ильинский[61] считал, что корень у слова "скоморох" звукоподражательного происхождения. В частности, так, по его мнению, образовался глагол "скоморити", т. е. "производить нелепые движения", от которого могло произойти существительное "скомор", в значении "производящий нелепые движения", фигляр, клоун, комедиант.

Исследователи скоморошества в советское время не занимались объяснением этого слова, оставив эту задачу на долю филологов, но и филологи не проявили к ней особого интереса. Одна из последних попыток принадлежит В. Бриму[62]. Как и И. И. Срезневский, он обратился к французскому слову "скарамуш", заимствованному от итальянского "скарамучча", но пошел дальше. Итальянское слово он возводит к "скамара" из языка лангобардов, "сидевших" (выражение В. Брима) в Италии с 567 г. до 774 г. Значение этого слова: шпион, вор, разбойник. К этому же "скамара" возводится и русское "скоморох", притом В. Брим оговаривается, что певец вообще часто был разведчиком, а последний близок разбойнику, и вообще понятия "певец — разведчик — разбойник" являются в истории культуры смежными, близкими. Мелкие затруднения, например объяснение "конечного элемента" "ох" в русском слове, В. Брим снимает несколькими несложными объяснениями. Не возводя "скомороха" к "скарамучча" и "скарамушу", он находит общее для них объяснение.

Каковы же хотя бы основные итоги изучения скоморошества русской дореволюционной и советской наукой? Уже отмечалось участие специалистов разных областей, говорилось о плюсах и минусах этого. Необходимо сказать об отсутствии обобщающих работ. За сто лет практически не было создано ни одной работы, которая дала бы возможность увидеть состояние проблемы в целом[63]. Меньше всего разработаны теоретические вопросы, и не случайно научно обоснованное противопоставление теории нерусского происхождения скоморохов было дано лишь в 40-х годах XX в. Заметим также, что до сих пор разговор о скоморохах ведется так, будто со времени первого упоминания о них и до середины XVIII в. их искусство и судьбы их не менялись, т. е. мы до сих пор не в состоянии ответить на вопрос: чем отличался скоморох XI в. от скомороха XVII в. Известно, что они были оседлыми и бродячими и что в правовом отношении разница между ними была огромна, но как разнилось их искусство — мы не знаем. Нет надежной версии происхождения слова "скоморох" и т.д.

Что же можно записать в актив? Во-первых, выявлен фонд сведений о скоморохах, т. е. известен практически весь основной фактический материал. Конечно, и сейчас еще появляются и будут появляться в дальнейшем неизвестные ранее сведения, но все-таки главное уже известно, база для плодотворной исследовательской деятельности создана. Надо признать, что достаточно полно изучено отношение к скоморохам народа, государства и церкви. Многое прояснилось в определении характера и особенностей искусства скоморохов. Но вопрос это большой и сложный, и еще потребуются усилия для его решения. То, что сделано историками музыки, драматического театра и эстрады, можно считать лишь первыми шагами в определении вклада скоморохов в эти виды искусства.

Наметим задачи настоящей работы. Одним из основных пунктов всей проблемы был и продолжает оставаться вопрос о происхождении скоморохов. Теория захожести сейчас уже не нуждается в опровержении. Мысль о том, что причины, обусловившие появление русских скоморохов, надо искать в условиях именно русской жизни, является всеми признанной. То, что сделано А. Морозовым, безусловно ценно, но за годы, прошедшие со времени выхода в свет его статьи, появились возможности дополнить и частично изменить его теорию. Это основная задача первой главы.

Главная задача второй главы — проследить в историческом и общественно-социальном аспектах судьбы скоморохов с XI в. по XVII в.

Третья глава посвящена искусству скоморохов, главным образом их роли в становлении исконно русского театрального искусства.

И, наконец, Приложение состоит из нескольких наиболее любопытных документов, имеющих непосредственное отношение к скоморохам, и списка основной литературы. публикация документов представляется целесообразной в связи с тем, что тексты их, безусловно важные для всех, кто интересуется историей скоморохов, находятся, как

правило, в труднодоступных сегодня изданиях. Собранные в одном месте, они не только облегчат пользование ими, но и дадут читателям возможность ощутить "дух времени", почувствовать атмосферу, в которой приходилось действовать скоморохам.

Скоморохи в русском обществе

Сведения о русских скоморохах на протяжении многовековой их истории распределены очень неравномерно. Иногда за сто лет встретится всего несколько документальных свидетельств о них, иногда же свидетельства эти учащаются, становятся настойчивее. Не нужно предпринимать сложного анализа, чтобы увидеть здесь зависимость от состояния общественной жизни в государстве.

Обратимся прежде всего к трем группам документов, каждая из которых имеет, так сказать, своего лидера — документ традиционно и по праву причисляемый к основным для истории русских скоморохов.

Центральный документ первой группы. — "Поучение о казнях божиих". Оно было написано как отклик на события, потрясшие Русь в 1068 г. А. А. Шахматов говорил, что главным здесь было поражение трех русских князей на реке Альте и последовавшее вслед за ним нашествие "поганых", но советские ученые справедливо доказывают, что главным было знаменитое Киевское восстание 1068 г. — самое крупное за всю предшествовавшую историю Руси.

Совершенно неподготовленным предыдущим периодом и потому, на первый взгляд, неожиданным является буквально огромное количество упоминаний о скоморохах в документах первой половины XVI в. Кульминацией этого своеобразного "интереса" к скоморохам явилась борьба вокруг них на соборе 1551 г., что нашло ярчайшее отражение в его итоговых документах. Но ведь хорошо известно, что вся первая половина XVI в. была временем активнейших, напряженнейших общественных конфликтов, антифеодальных выступлений крестьян и посадских низов, вершиной которых явилось Московское восстание 1547 г. В конце концов это стало решающей силой, определившей содержание и характер знаменитых реформ Ивана IV и направление деятельности Стоглавого собора.

В последующие десятилетия упоминания о скоморохах становятся единичными, но лишь до середины следующего, XVII в., когда скоморохи вновь привлекут к себе внимание документов. Кульминационной точкой здесь является знаменитый указ царя Алексея Михайловича 1648 г., часто называемый антискоморошью, указ, который, как считают многие, нанес скоморошеству смертельный удар. Действительно, документ этот имел серьезное значение в судьбе русских скоморохов. Он ознаменовал наивысший этап борьбы с ними, это очевидно. Но столь же очевидна и его связь с высшей точкой общественной борьбы в этот период — с Московским восстанием 1648 г. Восстание происходило в июле, а указ был подписан в ноябре, и именно в это время (октябрь — декабрь 1648 г) велось самое активное преследование участников восстания.

Но и материалы Стоглавого собора (та их часть, где говорится о скоморохах), и "Поучение о казнях божиих" являются отражением борьбы со скоморохами, притом в каждом случае они знаменуют высший для своего времени этап борьбы, а это дополнительное свидетельство в пользу существования тесной зависимости между обострением классовой борьбы и усилением "интереса" к скоморохам.

Каков же характер этой связи? Для выяснения этого необходимо поближе присмотреться к каждому из означенных исторических моментов и соотнести его с тем объемом сведений о скоморохах, который предоставляют нам документы.

Схема построения данной главы, когда преимущественное внимание будет уделено трем важнейшим моментам в истории русского государства и трем соответствующим им группам

документов, даст возможность увидеть различия между скоморохами различных исторических эпох и выделить, или хотя бы наметить, этапы или периоды их исторической жизни. В значительной мере будут использованы при этом и документы, которые остаются за границами трех основных групп.

1

Мы уже говорили, что "Поучение о казнях божиих" явилось откликом на бурные события, центром которых был Киев. М. Н. Тихомиров, одна из книг которого посвящена изучению восстаний на Руси в XI — XIII вв., уделил много внимания и Киевскому восстанию 1068 г.[64]

Непосредственным поводом к восстанию было поражение трех русских князей Изяслава, Святослава и Всеволода, разбитых половцами на реке Альте. Именно это поражение выставлено летописцем как главная причина будто бы внезапной вспышки народного возмущения. Но М. Н. Тихомиров убедительно показал, что вспышка эта была совсем не внезапной и что симптомы восстания были ощутимы еще до поражения на Альте, а последнее лишь ускорило события[65].

Восставшие, которых летописец обозначает словом; "люди", "людие", "людье", т. е. широкие массы городского населения, собрались в ремесленном и торговом квартале Киева — Подоле и двинулись "на Гору", т. е. в аристократическую часть города. О силе и размахе восстания говорит то, что князь и дружина даже не пытались противостоять восставшим, а поспешно бежали.

М. Н. Тихомиров не обошел вниманием и "Поучение о казнях божиих", которое, по его мнению, "говорит об "усобной рати", сварах, зависти, братоненавиденьи" и клевете, как о пороках киевского общества XI в. В конце поучения читаем настойчивое требование: "взищите суда, избавити обидимого". Автор порицает современников за лжесвидетельство и несправедливые суды, говоря о людях, лишаящих наемников вознаграждения, порабощающих сирот и вдовиц". Таким образом, — заключает исследователь, — это произведение "позволяет понять те причины, которые вызвали вспышку народного гнева"[66].

М. Н. Тихомиров обращает внимание лишь на малую часть пороков из числа тех, что названы "Поучением", пороков, за которые бог казнит смертных неурожаем, "голодом", нашествием поганых и т.д. Значительное место в числе их занимают пережитки язычества, к которым отнесено и увлечение скоморохами. Напомним соответствующее место: "Но этими и иными способами, — читаем в "Поучении", — вводит в обман дьявол, всякими хитростями отвращая нас от бога, трубами и скоморохами, гуслиями и Русалиями... когда же приходит время молитвы, мало людей оказывается в церкви. Поэтому и казни всяческие принимаем от бога..."[67]

У нас есть возможность дополнить картину за счет других документов. Первый из них имеет такое название: "Слово истолковано мудростью от святых апостол и пророк и отец о твари и о днии рекомом неделя яко не подобает крестьяном кланятис неделе не целовать ея зане тварь есть". Этот документ обнаружен в "Паисиевском сборнике" XIV в., но создано "Слово" гораздо раньше — в XII — XIII вв. Общая мысль здесь та, что люди во "зле живут", не так, как завещал бог, апостолы и т.д. Но хуже всего, что они и не желают знать, как надо жить, не хотят слушать "божественных словес". Но стоит плясцам или гудам или другим игрецам позвать на игрище или на какое-нибудь сборище идольское, то все устремляются с радостью и весь день стоят там, участвуя в позорище, а когда в церковь позовут, то люди позевывают, чешутся, потягиваются и говорят: дождь или холодно, или что-нибудь еще. "А на позорищах ни крыши, ни затишья, а дождь и ветер, но все преемлют радуясь, позоры устраивая на пагубу душам. А в церкви и крыша и "заветрие дивно", но не хотят придти на поученье"[68].

Второй документ — это "Поучение святых отец к детям душевным" по рукописи XVI—XVII вв. Однако само произведение значительно старше. "Вы бы, — говорит его автор, обращаясь к прихожанам, — хоть в воскресенье послушали святого ученья. Но если и придете в воскресенье к церкви, то только на кощуны, на свары, на клеветы, на игры, на величанье, на укоренье друг друга, брат брата, на объяденье и пьянство. Ни пения не слушаете, ни поучения из святых книг, которые на спасение душе"[69]. Таким образом, и здесь говорится о большей любви народа к игрищам, чем к церкви. Но любопытный факт: ни в "Слове" из "Паисиевского сборника", ни в "Поучении" из сборника XVI — XVII вв. увлекающиеся играми в ущерб посещению церквей и скоморохи, которые здесь обозначены словами "плясцы", "гудцы", "игрецы", не обвиняются в язычестве, тогда как в "Поучении о казнях божиих" за тот же грех люди названы "живущими, точно поганые", а скоморохи — "обманом" и "хитростью" дьявола.

Прежде всего о скоморохах. "Поучение" 1068 г. — первое свидетельство о русских скоморохах, и уже оно активнейшим образом подчеркивает их связь с язычеством. Однако только ли в язычестве тут дело? Мы вправе ставить вопрос именно так, ведь два других документа примерно того же времени ничего не говорят об этой связи.

Истинная причина активного неприятия скоморохов православной церковью, на наш взгляд, состоит не в их языческих корнях. Автор "Поучения о казнях божиих" не скрывает ее: "Видим ведь игрища утопанные, с такими толпами людей на них, что они давят друг друга... а церкви стоят пусты". Вот в этом — "а церкви стоят пусты" — и скрывается главное. Не будь скоморохов, скорее слушали бы их, проповедников, шли бы за ними, т. е. в церковь. Многовековая ярость церковников против скоморохов — это косвенное свидетельство слабости христианского проповедника по сравнению со скоморохом.

Забота о количестве прихожан — не в последнюю очередь забота о доходах. Об этом можно бы и не говорить, но обязательно надо сказать о другом. Все "Поучение" пропитано единой мыслью: люди не помнят бога, не молятся, не ходят в церковь — за это бог казнит их. Надо верить в бога, и не будет голода, междоусобных войн, неурожаев, нашествий поганых. Это мысли высказанные, но есть и невысказанные: те, кто верят в бога, ходят в церковь и усердно молятся, не выйдут на торжище на Подоле и не пойдут на Гору, не откроют ворота тюрьмы, где томятся их единомышленники, не ворвутся на двор к князю, не разграбят княжеское добро, не перебьют его слуг, не заставят его бежать и не посадят на стол своего избранника.

Первая половина XVI в. была временем образования русского централизованного государства — процесс, занявший собой исторический период с конца XV в. по начало XVII в. И. Смирнов, специально изучавший этот отрезок русской истории, характеризует его, следующими словами: "Содержание политической истории этого периода составляет ликвидация старых форм и институтов государственной власти и управления, существовавших во времена феодальной раздробленности, и создание на их месте новых форм и институтов централизованного государства"[70]. Первая половина XVI в. явилась временем острейшей борьбы старого, всего, что имело отношение к периоду феодальной раздробленности, с тем новым, что сопровождало первые шаги централизованного государства. Мы уже говорили, что это было время острейших общественных столкновений, проходивших в различных формах — "начиная от тайных заговоров и открытых мятежей реакционной феодальной аристократии и кончая многочисленными выступлениями социальных низов, вплоть до такого грандиозного акта классовой борьбы, как Московское восстание 1547 года"[71].

Определенный этап в развитии централизованного государства знаменуют собой реформы 50-х годов XVI в., проведение которых было бы невозможно без сильной власти в центре. К первой половине XVI в. относится огромное количество различного рода грамот, что вообще характерно для периодов обострения борьбы в обществе, а для данного времени

было обусловлено и тем, что часть старых законов приходила в негодность, а новые еще не появились. Во многих из этих грамот так или иначе шла речь и о скоморохах. Особенно часто можно встретить упоминания о скоморохах в так называемых уставных грамотах наместничьего управления. Позволим себе несколько задержаться на этом материале, так как он дает возможность выяснить целый ряд интересных моментов, в частности один из наиболее запутанных — вопрос о "сильной игре" скоморохов.

Появление уставных грамот было вызвано недостатками в институте местного управления — так называемого "кормления" — еще в период феодальной раздробленности. Но с конца XV в. и особенно в первой половине XVI в. выдача таких грамот резко участилась, что говорит о кризисе системы местного управления.

В это время в городах и волостях продолжают хозяйничать наместники и волостели, жестоко разорявшие население. Одной из главных статей дохода наместников в системе кормления был суд. Возможность получать плату за каждый судебный процесс приводила к злоупотреблениям: чем больше было судебных процессов, тем было выгоднее наместнику. Отсюда оставалось совсем немного до заботы об увеличении количества преступлений. Максим Грек так, например, писал о современных ему судьях: "И что не глаголю большее и горшее, толико преодолела иудейскаго сребролюбия и лихоимания страсть посылаемым от благовернаго царя в градах судиям" и анфипатом, яко поволити своим слугам всякия неправедныя вины, замыслити явственне и неявленне на имущих имения, или пометанием разным в дома их внощи или мертваго человека труп привлещим, оле величества нечестия их, пометати посреди стогны, да яко праведно бытто мстители убитаго извет имут не на едину улицу, но всю ону часть града истязати о убийстве оном, и сребро много себе собирати от сицевых корыстований неправедных и богомерзких"[72].

Не выдерживая грабежа — а именно это слово не раз встречается в документах того времени как характеристика деятельности наместников, — народ зачастую покидал обжитые места в поисках более сносной жизни. "В тыя же лета... быша наместники на Пскове свирепы аки лвове и люди их аки звери до крестьян, и начаша поклепцы добрых людей клепати и разбегаша добрые люди по иным городом..."[73] Источники содержат много сведений о том, что совершенно пустеют, попросту перестают существовать, не только деревни, но и села.

Недовольство, назревавшее и раньше, теперь приводит к конфликту, зачастую проявлявшемуся в форме открытых столкновений. Постоянно усиливающаяся острота этих столкновений вызывает беспокойство центральной власти. Одним из свидетельств этого стали уставные грамоты.

Что же представляют собой уставные грамоты и каков был их эффект? Выдавались они чаще всего по просьбе населения, которое направляло к царю своих представителей с челобитной, где подробно излагались причины, побудившие просить грамоту. В подавляющем большинстве случаев такими причинами были действия наместников.

Регулирование отношений местной власти и населения заключалось в том, что в грамотах оговаривались как порядок организации власти, так и права ее. Нормировались размеры кормов и поборов с населения на содержание самого наместника и его штата, определялся сам штат — количество тиунов, доводчиков и праветчиков, вносились ограничения самовольных разъездов их по волости, устанавливались способы уплаты кормов, способы их раскладки и т.д. Отдельные статьи содержали размеры различных сборов и пошлин: судебных, мировых, ездовых, свадебных и др.

Всего сохранилось 16 уставных грамот. Самая ранняя из них — Двинская, 1398 г., самые поздние — грамота Борисоглебской слободы, 1584 г. и Устюжно-Железопольская, 1614 г. Эти грамоты выходят за пределы интересующего нас периода, и мы не будем их касаться.

И еще одну грамоту приходится исключить. Это Двинская грамота эпохи Ивана IV. Она дошла до нас не полностью, без конца (а именно в конце, в заключительных статьях грамот всегда упоминались скоморохи). Из 12 грамот, появившихся с 1488 г. по 1554 г., семь — т. е. почти две трети — содержат определения относительно скоморохов. Характер этих определений всегда одинаков: скоморохам запрещается играть на территории тех административных единиц, населению которых грамоты выдавались. Выражаются запрещения двумя формами. Дважды скоморохам запрещается играть "силно" (т. е. насильно, без согласия слушателей и зрителей): "А скоморохом у них в волости силно не играти..."; "А скоморохом у них в том селе и в деревнях силно не играти". Другие пять запрещений выражены формулой — "играть не освобождает". Например: "А скоморохом у них ловчей и его тиун по деревням силно играти не ослобожает"[74].

Необходимо отметить и еще одну особенность уставных грамот: в шести из них содержатся определения о "попрошатаях". Характер этих определений всегда одинаков, форма тоже почти одинакова: "А попрошатаям у них в волости просити не ездити"[75]. Все шесть грамот с определениями о попрошатаях имеют и определения о скоморохах, притом располагаются эти определения чаще всего одно за другим.

Соседство определений о попрошатаях и скоморохах было отмечено исследователями. Л. Сомов, опубликовавший тексты уставных грамот с разбивкой на статьи[76], четырежды определения о попрошатаях и скоморохах поместил в одну статью — здесь они следуют буквально одно за другим, — а в двух "других вынужден был выделить для каждого отдельную статью, так как здесь эти определения перебивались другим (в обоих случаях, между прочим, одинаковым, а именно определением о свадебных пошлинах). Н. Загоскин, который в своем сведенном тексте уставных грамот сгруппировал все определения по их назначению, объединил определения о попрошатаях и скоморохах в один раздел и обозначил его как "Меры предупреждения по отношению к бродячим, не оседлым элементам населения"[77]. Таким образом, как бы признавалось, что составители уставных грамот видели в скоморохах и попрошатаях явления если и не родственные, то близкие. Это положение не подвергалось сомнению ни разу и дожило до наших дней. Мы, в свою очередь, также согласны с Н. Загоскиным, что скоморохи и попрошатаи были явлениями близкими, но в то же время полностью расходимся с ним в понимании социального положения как скоморохов, так и попрошатаев.

В указателе-словаре, которым Н. Загоскин снабдил свою книгу, слово "попрошатаи" он объяснил как "нищий, человек живущий подаянием". С определением попрошатаев как нищих согласны и советские ученые. Как "нищие" они объясняются в предметном указателе "Актв социально-экономической истории Северо-Восточной Руси", как сборщики подаяния — в приложениях ко 2-й части "Актв феодального землепользования и хозяйства"[78]. Только И. И. Срезневский в свое время не был столь категоричен. Он считал их также сборщиками подаяния, но поставил при этом вопросительный знак[79]. Нам кажется, что сомнения И. И. Срезневского были правильными и вопросительный знак поставлен им верно; попрошатаи не были нищими.

Часто в грамотах говорится, что попрошатаи просят не на пропитание, а "собирают жито": "А попрошатаи у них по деревням не ездят, ни жита не збирают; а кто у них учнет по деревням ездити и жито збирати сильно, и они велят тому ловчему и его тиуну дати на поруку да учинити срок стати передо мною с христьяны очи на очи"[80]. Почему же жито и зачем нищему, зачастую бездомному бродяге, жито? Ответ на все эти вопросы содержится в самих грамотах.

Вот строки из жалованной грамоты рузского князя Ивана Борисовича Симонову монастырю: "А каков мой человек истобник, или псарь, или конюх, или боярские люди просить к ним не въезжают ничево ништо. А хто к ним приедет чево просить, и они, взявши с собою людей из-ыной волости, да того изымают, да приведут перед меня, князя Ивана Борисовича"[81]. Здесь нет слова "попрошатаи", но видим, что названные князем "мои

люди" — "истобник", "псарь", "конюх", или "боярские люди" — ездят просить, как попрошатаи, и именно им запрещается ездить и просить, и устанавливаются меры пресечения, такие же, как и в отношении попрошатаев. Уставная грамота села Андреевского не оставляет в отношении попрошатаев никаких сомнений: "А попрошатаем, конюхом и псарем и иным попрошатаем по тому селу и деревням... силно не ездити, ни просити ничего..."[82].

Таким образом, попрошатаи уставных грамот — это люди или удельного князя, или наместников, те, кто занимал должности конюхов, псарей и т.д. при наместниках и кто ездил просить жита именем этих наместников, под их защитой. Только тогда понятно слово "силно" в отношении характера их просьб. Во всех других случаях "просить силно" нельзя понять.

Вернемся к скоморохам. Сближение их с попрошатаями-нищими повлекло за собой и определение скоморохов элементом бродячим, неоседлым. Это в целом хорошо согласовывалось с общепринятым представлением о скоморохах и поэтому не вызвало возражений. Но попрошатаи — не нищие, не бродяги, а люди наместника. Уже это, при большом сходстве определений тех и других, позволяет предположить, что и скоморохи — люди наместника.

Целый ряд подтверждений этому находим при анализе как уставных грамот, так и других документов эпохи. Во-первых, "сильная игра". Мы уже видели, что попрошатаи просили "силно", потому что за их спиной стоял наместник, имевший практически неограниченную власть. То же и в отношении "сильной" игры. Скоморохи приходили в деревню и играли там, не спрашивая согласия зрителей и требуя за свою игру вознаграждения. Будучи людьми наместника, они могли требовать.

Одним из дополнительных доводов в пользу высказанного нами мнения о скоморохах как людях наместника выступает сам характер наместничьего управления. Вот что говорит Стоглав: "Да по дальним странам ходят скоморохи совокупяся, ватагами многими, до штидесят и до семидесят и до ста человек и по деревням у крестьян силно едят и пьют и ис клетей животы грабят, а по дорогам людей розбивают"[83].

Если скоморохи были действительно такими, какими они обрисованы в материалах Стоглавого собора, а сомневаться в этом нет оснований, то они, видимо, были необходимы наместникам. Еще А. Яковлев обратил на это внимание: "Войдя в соглашение с бродячими скоморохами, возможно, конокрадами и ворами, они (наместники. — А. Б.) поощряют странствование скоморохов по "вверенной им волости", позволяя им "играти в волости силно" и не разрешая старостам и волостным людям "высылать их из волости вон"[84]. Такие ватаги были для наместников желанными. Имея при себе скоморохов, наместник, во-первых, имел бесплатных увеселителей, во-вторых, давая им вместо платы возможность кормиться в своей волости, получал вследствие их проделок увеличение количества судебных процессов. Кроме того, не исключено, что, предоставляя скоморохам возможность играть "силно", наместник требовал часть полученных за игру денег или натуре себе. Если при этом наместничество было крупное и у наместника была не одна, а несколько скоморошьих ватаг, то выгоды от такого предприятия могли быть весьма значительными.

Яркое свидетельство заинтересованности наместников в скоморохах дает грамота "Великого князя Василия Ивановича наместнику города Верхнего Слободского Ивану Семеновичу Караулову", 1528 г.[85] Здесь говорится, что великому князю били челом жители вятского городка Верхнего Слободского. Несмотря на имеющуюся у них уставную грамоту, которая запрещает селиться в их городке "пришлым казаком нетяглым" и разрешает самому населению вылавливать таких людей и ставить их перед наместником для суда и последующей высылки, наместник и его помощники этим лихим людям "наровят". В результате лихие люди "тех слоботцких людей не слушают и из города от них

и из волости прочь жити нейдут, да их же клепят поклажем" ("клепать поклажем" — значит обвинять в удержании вещей, данных на хранение). Наместники же слободских людей "продают" (продажа — денежная пеня за преступление).

Здесь, несомненно, речь идет о заинтересованности наместников в суде. Но особенно любопытна следующая часть грамоты, где прямо говорится о скоморохах: "Да у тех же деи слоботцких людей Верхнего городка наша великого князя жалованная грамота, что у них в Слоботцком городке в Верхнем скоморохом не играти, а вы-деи (т. е. наместники. — А. Б.) скоморохом у них играти ослобожаєте; да те же-деи скоморохи тех слоботцких людей клепят бои и грабежи и поклажем, а вы-деи их с ними в том судите". Из этого документа следует, что, несмотря даже на наличие у населения уставной грамоты с запрещением скоморошьей игры, наместник эту игру "ослобождает", т. е. разрешает, санкционирует.

"Сильная" игра, грабежи, воровство, поклепы, о которых говорят документы, заставили некоторых исследователей относиться к скоморохам настороженно. А. Морозов, к примеру, писал: "Сейчас было бы наивно и исторически неоправданно как бы целиком становиться на сторону скоморохов. Скоморохи не были однородны по своей социальной природе и в различное время существования русского государства играли не одинаковую роль"[86]. А. Морозов относил случаи "сильной" игры на счет разбойного элемента в скоморошестве. Если считать возможным, что скоморохи "служили" царским наместникам, его утверждение о неодинаковой их роли в различное время получает как будто дополнительное основание. Но, во-первых, наместникам служила, по-видимому, лишь малая часть скоморохов, во-вторых, говоря о неоднородности скоморохов, нельзя не учитывать и социальную неоднородность населения, что как раз в первой половине XVI в. начало ярко проявляться. Ведь и реформа, заменившая наместничье управление земским, была осуществлена отнюдь не в интересах всего населения. Социально-представительная система не была, как отметил Н. Е. Носов, "декларирована сверху". "Она была порождена новым соотношением классовых сил в стране, которое сложилось на рубеже XV и XVI столетий и которое отражало выход на политическую арену страны двух новых социальных сил — дворянства и горожан"[87].

Среди крестьян в деревнях и селах отчетливо выявляется прослойка, стоявшая по имущественному положению значительно выше большинства своих земляков[88]. Это их представители были инициаторами челобитных царю с целью получения уставных грамот. Это они могли быть в первую очередь заинтересованными в ограничении своеволия наместников. Максим Грек не зря говорит, что наместничьи судьи, прежде чем приехать судить, старались узнать, кто побогаче, и против них-то потом и замысливались всякие "неправедные вины". Почему не предположить, что так же действовали и скоморохи? Да и какой смысл был "сильно" играть во дворах бедняков?[89]

А. Морозов говорит также о наивности и исторической неоправданности "как бы целиком становиться на сторону скоморохов", ссылаясь на то место из Стоглава, где скоморохи обвиняются в разбое. У нас нет ни оснований, ни желания полностью оправдывать скоморохов, грабивших на дорогах, но ведь нельзя слепо верить тому же Стоглаву. Да, фактическая сторона вопроса о скоморохах не подлежит сомнению, она подтверждается другими документами, но сформулирован этот вопрос явно с желанием очернить скоморохов. Иного отношения к ним в Стоглаве и не могло быть, ведь его составляли представители церкви — непримиримые враги скоморохов. К тому же не следует забывать, что в поведении скоморохов отчетливо ощутимы черты разбойничества, свойственные народному движению XV — XVII вв. Не случайно в былинах и песнях нет образа скомороха-разбойника, грабящего простой народ. Здесь скоморохи всегда на стороне народа, всегда готовы прийти на помощь простому человеку, всегда сторонники добра и справедливости.

Предпримем более подробное знакомство с теми материалами Стоглавого собора, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме. Собор состоялся в Москве в

начале 1551 г. На церковных соборах великий князь или царь предлагали собравшимся свои вопросы. Эти вопросы обсуждались, а ответы на них и были решениями собора. На соборе 1551 г. была не одна группа вопросов, а несколько. Первая из них — "первые царские вопросы" — состоит из 37 пунктов. Они изложены в 5-й главе материалов, ответы на них содержатся во множестве других глав. Вторая группа состояла из 32 вопросов, ответы на них расположены в ином порядке. Здесь за каждым вопросом следует ответ. Таким образом, и вопросы и ответы содержатся в одном разделе. По большинству списков это 41-я глава. Характер второй группы вопросов, как и некоторых других частей Стоглава, до сих пор окончательно не выяснен. Один из исследователей памятника, Д. Стефанович, говорит, например, что из них только два принадлежат царю, другие же тридцать — епархиальному духовенству[90]. Он объясняет это тем, что на периферийное, "епархиальное", духовенство произвела сильное впечатление разность в богослужбной практике, имевшая место в Москве по сравнению с другими местами и возбудившая недоумение собравшихся.

Соглашаясь с мнением, что большинство "вторых царских вопросов" не принадлежит царю, мы думаем, что причины, побудившие духовенство поставить на соборе свои вопросы, были иными. На это указывает прежде всего характер вопросов. В 41-й главе нас интересуют двенадцать следующих подряд вопросов — с 16-го по 27-й включительно. Некоторые из них не касаются богослужбной практики, другие затрагивают ее вскользь. Главное здесь — борьба с пережитками язычества. Примечателен 16-й вопрос о мирских свадьбах и об участии в них скоморохов: "В мирских свадьбах играют глумотворцы и арганники, и гусельники, и смехотворцы и бесовские песни поют, и как к церкви венчаться поедут священник со крестом будет, а пред ним со всеми теми играми бесовскими рищут..." Затем, в 17-м, следует осуждение кулачных боев и суеверных обычаев, имевших связь с язычеством. В 18-м вопросе осуждается совместное мытье в бане мужчин и женщин, 19-й посвящен скоморохам, которые ходят ватагами (мы его уже цитировали), 20-й клеймит пьяниц и игроков в зернь, 21-й посвящен "лживым пророкам": "Да по погостом и по селом ходят лживые пророки, мужики и женки, и девки, и старые бабы, наги и босы, и власы отрастив и распустя, трясутся и убиваются, и сказывают, что им являются святые Пятница и Настасия..." 22-й вопрос снова говорит о тех, кто исполняет суеверные обряды, 23-й яростно осуждает языческий поминальный обряд с участием скоморохов: "В троицкую субботу, по селом и по погостом сходятся мужи и жены на жальниках, и плачутся по гробом умерших с великим воплем и егда скоморохи учнут играти во всякие бесовские игры, и они от плача преставше, начнут скакати и плясати, и в долони бити, и песни сотонинские пети, на тех же жальниках обманьщики и мошеники". 24-й вопрос осуждает целый комплекс рождественских и святочных обрядовых действий и гуляний, также имеющих непосредственное отношение к язычеству; 25-й, 26-й и 27-й снова говорят о языческих обрядах, но теперь уже "на радуницу", "в великий четверток" и в первый понедельник после петрова поста[91].

В трех вопросах прямо говорится о скоморохах: в 16-м — об участии скоморохов в свадьбах, в 19-м — о скоморошьях ватагах и в 23-м — о поминальном обряде со скоморохами. Если темы 16-го и 23-го вопросов (свадьба и поминки) могут быть отнесены к сфере деятельности церкви, то содержание 19-го вопроса, так сказать, чисто светское. Вспомним, о чем здесь речь: по дальним странам ходят ватаги скоморохов, играют "сильно", а иногда еще воруют и даже грабят. Ясно, что содержание этого вопроса к церкви прямого отношения не имеет и его обсуждение на церковном соборе вызвано настойчивым отрицательным отношением церкви к скоморошеству вообще.

Примечателен характер ответов на "скоморошья" вопросы. На вопрос об их участии в свадьбах ответ таков: "К венчанию бы ко святым Божиим церквам, скоморохом и глумнцом перед свадьбою не ходити, а священником бы о том запрещати с великим запрещением, чтобы такое бесчиние никогда же неименовалося"[92].

Ответ, как видим, конкретный и между прочим весьма любопытный, так как скоморохам запрещается всего лишь "ходить перед свадьбою", т. е. играть перед свадебным поездом во время его следования к церкви, но не запрещается участвовать во всех других частях свадебного обряда, например во время свадебного пира.

Содержит конкретное решение и ответ на 23-й вопрос: "Всем священником, по всем градом и селом, чтобы православных христиан наказывали и учили, в которые времена родители своя поминают и они бы нищих покоили, и милостыню бы по силе давали, и кормили и поили, а скомрахом бы и всяким глумником запрещали и возбраняли, чтобы в те времена, коли поминают родители, православных христиан не смущали теми бесовскими играми"[93].

Совсем иной характер носит ответ на 19-й вопрос: "Благочестивому царю своя заповедь учинити, якоже сам весть, чтобы впредь такое насилство и безчиние не было"[94]. Решения, следовательно, никакого не принято, высказано лишь пожелание, если не просьба, чтобы решение принял царь.

За несколько месяцев до начала работы собора было закончено составление так называемого Судебника 1550 г. Уставные грамоты легко игнорировались кормленщиками и не были надежным средством нормализации положения. Нужна была реформа. Одной из важнейших задач нового Судебника было ограничение прав наместников и волостелей, особенно в судопроизводстве. Главным здесь был вопрос о роли и месте земского представительства.

Утверждение собором нового Судебника, безусловно, не было формальным актом. Новый Судебник не отражал многих сторон тогдашней действительности, и это наверняка было отмечено участниками собора. В частности, в нем не упоминались скоморохи, служившие, как мы думаем, наместникам средством к злоупотреблениям. Может быть, некоторые из влиятельных деятелей церкви сочли нужным как-то восполнить пробел, допущенный в Судебнике, вследствие чего и появился 19-й вопрос из группы "вторых царских вопросов". Тем самым собор в резкой форме высказал свое отношение к скоморохам, что имело большое значение. К тому же, по-видимому, была надежда склонить царя к принятию нужного церкви решения. О последнем свидетельствует такой факт: еще до того как материалы собора получили законную силу, они были посланы в Троице-Сергиев монастырь на просмотр бывшему митрополиту Иоасафу, который свои замечания изложил в виде специального послания царю. Среди этих замечаний есть и упоминание о скоморохах. Будучи ярым их противником и видя, что собор решение о них не принял, Иоасаф писал царю: "Бога ради, государь, вели их извести, кое бы их не было в твоём царстве, се тебе государю в великое спасение, аще бесовская игра их не будет"[95].

Таким образом, мы имеем все основания полагать, что царя буквально понуждали запретить скоморохов. Замечания Иоасафа были рассмотрены участниками собора, и в окончательной редакции материалов многие из них были учтены. Однако о скоморохах решения не было. Очевидно, позиция царя была выжидательная. Конечно, царь и правительство стремились упорядочить отношения населения с тогдашними профессиональными скоморохами, иначе упоминаний о них мы не нашли бы ни в уставных грамотах, ни в материалах собора. Но, видно, что-то удерживало от принятия решительных мер против них. Можно предположить, что царю, уже в то время предрешившему судьбу наместников, а следовательно и судьбу наместничьих скоморохов — система кормлений была ликвидирована через четыре года, — не было смысла восстанавливать против себя сочинителей песен, которые потом на века оставались в народе. Можно предположить также, что уничтожение скоморохов было на руку церкви, а царь не желал уступать, так как и без того уступок было достаточно на соборе 1551 г. Скоморохи поддерживали в народе антицерковные настроения, и царь, может быть, не хотел этому мешать. Наконец, можно предположить и личную симпатию Ивана IV к скоморохам, особенно ярко проявившуюся несколько лет спустя.

Необходимо сказать несколько слов о постоянно вызывающих некоторое недоумение цифрах, содержащихся в 19-м вопросе 41-й главы. Здесь говорится о скоморохах, которые ходят по "дальним странам" ватагами многими "до штидесят и до семидесяти и до ста человек". В работах о скоморохах, особенно в работах наших дней, цифры эти чаще всего толкуются как свидетельство необыкновенно развитого скоморошества на Руси. Нам кажется, что более правы те, кто сомневается в возможности существования ватаг такой численности. Совершенно очевидно, что ватага даже в 60 человек не могла существовать хотя бы потому, что для целей скоморошьей игры 60 человек были не нужны. Но и для грабежа и разбоя 60 человек тоже не были нужны, разве что на случай стычки с гарнизоном большого города. 60 человек по тем временам группа очень большая; если же учесть, что ватаг таких, как прямо говорит Стоглав, было много, следовало, пожалуй, не ограничивать их действия, а бороться против них с применением воинской силы. Почему же все-таки эти цифры стоят в материалах собора?

Возможно, во-первых, что это откровенная ошибка или, во-вторых, что мы неверно понимаем написанное — вследствие, может быть, неточности формулировки. Наиболее вероятным кажется второй случай. Ведь протоколы собора не сохранились. Мы располагаем лишь списками, наиболее ранние из которых относятся уже к концу XVI в., т. е. сделаны на несколько десятилетий позже появления подлинника. В пользу этого предположения говорят и различные редакции 19-го вопроса. Мы цитировали макарьевский Стоглавник, а вот как выглядит интересующее нас место по списку, положенному в основу издания Д. Кожанчикова: "Да по дальним странам ходят скоморохи ватагами многими, по штидесят и по семидесят человек и по стр..."[96] Видимо уже некоторые из тех, кто делал списки, задумывались над редакцией 19-го вопроса. Человек, делавший список, изданный Д. Кожанчиковым, понял это место так, как его понимают сейчас, — т. е., что скоморохи ходили ватагами по 60 — 100 человек в каждой, — и так записал.

Думается, следует истолковать цифры 19-го вопроса иначе, чем это обычно делается. Смысл нового толкования сразу будет ясен, если слова "совокупяся ватагами многими" понимать как обособленный оборот и расположить их после цифр, а не перед ними. Получается вот что: "да по дальним странам ходят скоморохи до штидесят и до семидесят и до ста человек, совокупяся ватагами многими, и по деревням у крестьян..." и т.д. Такая перестановка — явно незаконна и сделана лишь для пояснения смысла предлагаемого толкования, но понимать слова "совокупяся ватагами многими" как обособленный оборот мы имеем полное право. Дело в том, что в изданиях Стоглава нельзя встретить двух 19-х вопросов с одинаково расставленными знаками препинания. Более того, лондонский издатель, например, так "причесал" текст, что у него вместо "из клетей животы грабят" значится: "из клетей животных грабят". Но между прочим как раз этот издатель слова "совокупяся ватагами многими" выделил запятыми, и можно поэтому предположить, что он понимал цифры не как обозначение численности ватаг, а так, как предлагаем мы.

Наиболее близкими подлиннику, как думал Д. Стефанович, являются три списка, положенные в основу субботинского издания Стоглава, осуществленного в Москве, в 1890 г.[97] Все они принадлежат XVI в. Интересующее нас место читается здесь так: "Да по дальним странам ходят скоморохи совокупяся ватагами многими, до штидесят и до семидесят и до ста человек, и по деревням..."[98] Таким образом, наиболее авторитетные списки Стоглава по меньшей мере не исключают возможности предлагаемого здесь толкования.

Заметим, что ни в одном ином документе и вообще ни в одном источнике, содержащем сведения о скоморохах, ни разу не говорится о ватагах даже близкой численности. Отнесение чисел 60 — 100 к количеству скоморохов, а не к составу одной ватаги, совсем не означает, что русских скоморохов в середине XVI в. было не более 60 — 100 человек. В

тексте говорится: "да по дальним странам", т. е. явно имеется в виду несколько районов государства. В этих-то районах и ходят скоморохи — в одном до 60, в другом до 70, а в третьем и до 100 человек.

3

Нам осталось рассмотреть материалы XVII в., относящиеся к нашей теме. В центре внимания будет указ царя Алексея Михайловича 1648 г. Связь этого указа с Московским восстанием 1648 г. уже отмечалась. Но на протяжении второй четверти XVII в. церковь и государство осуществляли мероприятия, которые следует считать как бы подготовительными к более поздним, ставшим содержанием указа 1648 г. Московское восстание побудило правительство издать грозный указ, ускорило его появление. Анализ этих более ранних действий даст возможность поближе познакомиться с некоторыми документами, для нас очень интересными и важными, но до сих пор не попавшими в поле зрения специалистов.

Драматические события первого десятилетия XVII в. наложили глубокий отпечаток на все стороны русской жизни. Они чувствовались еще и не одно десятилетие спустя, но все же можно сказать, что в конце 10-х и в 20-е годы положение в стране заметно стабилизировалось. Процесс стабилизации проходил, однако, медленно и трудно. Правящие круги неуклонно стремились к укреплению феодально-крепостнического строя. Тяжесть ликвидации последствий страшных событий начала века легла в основном на плечи народа. "Помимо прямого поземельного налога, правительство часто прибегало к чрезвычайным денежным сборам — "пятинным деньгам", которые собирались за 20 лет, начиная с 1613 года, семь раз"[99].

Народные массы испытывали не только экономический и социальный гнет, но с приходом на московское патриаршество Филарета Никитича — отца царствовавшего в то время Михаила Федоровича — усилилось церковное влияние. Уже в 1627 г. царь дает указание запретить народу ходить на гулянья "за старое Ваганьково", а ослушников "бить кнутом по торгом"[100]. В декабре того же 1627 г. Филарет указал: "кликать бирючью по рядом, и по улицам, и по слободам, и в сотнях, чтоб с кобылками не ходили и на игрища б мирские люди не сходилися, тем бы смуты православным крестьяном не было, и коледы б и овсеня и плуги не кликали..."[101] Указ этот датирован 24 декабря, т. е. был дан в канун целого цикла рождественских обрядов и гуляний.

Следующий важный документ относится к 1636 г. Это "Память тиуну Манойлову и поповскому старосте, Никольскому попу Панкратию, о прекращении в московских церквах разного рода бесчинств и злоупотреблений"[102]. Документ хорошо известен исследователям скоморошества, и мы не будем рассматривать его подробно. Однако с ним связан другой акт того же времени, до сих пор не введенный в научный обиход ни исследователями скоморошества, ни фольклористами и этнографами, хотя он может представить для них значительный интерес. Это челобитная нижегородских попов на имя патриарха Йоасафа, обнаруженная в одном рукописном сборнике первой половины XVII в. и опубликованная Н. В. Рождественским в 1902 г.[103] с интересными комментариями.

Н. В. Рождественский пишет: "В значительной своей части она (челобитная. — А. Б.) имеет буквальное сходство с известной памятью, данной 14 августа того же года от имени этого патриарха (т. е. Йоасафа. — А. Б.) для московских и подмосковных церквей патриаршему тиуну Ивану Родионовичу Манойлову"[104]. Сходство это очевидно, и Н. В. Рождественский не колеблясь приходит к выводу, что "Память" явилась следствием нижегородской челобитной, к тому же практика того времени показывает, что поводом для значительной части различного рода правительственных и патриарших распоряжений и указов служили именно челобитные, мы еще коснемся этого ниже. Автор комментария пишет далее, что при всем несомненном сходстве двух документов челобитная богаче содержанием и интереснее. Больше всего это проявляется в "подробном, имеющем мало

себе подобных в нашей старинной литературе по обстоятельности, описанию местных народных праздничных обычаев"[105]. Этот момент представляет для целей нашей работы наибольший интерес.

"От рождества Христова и до Богоявления делают государь по домох игрища и собираются на той злой зер по многу мужи и жены, и игры творят всякого бесовскаго мечтания многими образы злыми, ругаются милосердию божию и пречистыя его праздником. И делают государь лубяныя кобылки и туры и оукрашают полотны и шелковыми ширинками и повешивают колокольцы на ту кобылку, а на лица своя налагают личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, а сзади себе оутвержают хвосты, яко видимыя беси, и срамная ордеса в лицах носяще и всякое бесовско козлогласующе и объявляюще срамныя суды, а иные в бубны бьюще и плещуще, и ина неподобная творяще, и сим государь образом не токмо по домох, но и по орлицам града и по селом и по деревням ходяще, яко неистовии блудницы... А в навечери государь рождества Христова и богоявления также ходят по орлицам толпами и поют бесовския песни и кличут коледы, творят затей бесовския.

Да еще государь к сим. В шестой четверток по пасце на праздник вознесения Христова також против-ляются празднику Христова вознесенья. В Печерский монастырь ходят — понеж там храм во имя Христова вознесенья, от града отстоит две веусты, — ходят государь из града мужи и жены, из сел и из деревен съезжаются, а корчмиты государь с кабаками и со всякими пьяными питии, а игрецы и медветчики и скомороси з бесовскими оружию, и собрався государь к тому Печерскому монастырю, и мнятся праздновати сицевым образом: медветчики с медведи и плясовыми псицами, а скомороси и игрецы с личинами и с позорными блрдными оррдии, з бубнами и с сррнами и со всякими сатанинскими блрдными прелесми, и злыя государь прелести бесовския деюще, пьянствующе, пляшрще и в бубны бьюще и в сррны реврще и в личинах хадяще, и срамныя в ррках носяще, и ина неподобная деюще..."[106]

И еще одно место из челобитной необходимо отметить. Ее авторы жалуются: "И которые от вас к нам грамоты приходят о исправлении христианства и в наше государь наказание... к нашему воздержанию и трезвости, — и протопопы государь нам тех грамот почастр не прочитают и, по вашему государевр наказанию, от пьянства оудалятис и от всякого безчинства не вазбраняют и не наказрют"[107]. Это очень важное свидетельство.

Самым простым объяснением этого игнорирования патриарших, а может быть и царских указов была бы ссылка на "небрежение" церковников. Но мы считаем возможным предположить иное.

Протопоп Аввакум в известном месте своего "Жития" после рассказа о том, как он "по Христе ревнря" разогнал гррппр странствующих скоморохов, притом "и хари и бубны изломал на поле один у многих и медведей двух великих отнял — одного ушиб и паки ожил, а другова отпустил в поле", продолжает: "И за сие меня Василий Петрович Шереметев пловрчи Волгою в Казань на воеводство, взяв на срдно и браня много... велел меня бросить в Волгу..."[108] Из фольклора — из былин и песен — мы хорошо знаем, что всякое проявление не только враждебности, но просто недоброжелательства по отношению к скоморохам постоянно осрждается. Стоит вспомнить хотя бы былинку "Вавило и скоморохи". Теперь мы видим подтверждение в документе. И это не единственное свидетельство того, что светские власти иногда самым решительным образом пресекали борьбу церковников со скоморохами, народными гуляньями и т.д.

Л. Шептаев приводит любопытное свидетельство, выписанное им из архивных документов: "В Волхове в 1674 годр возникло дело по челобитью митрополита Сарского Павла на воеводр Петра Елагина во вмешательстве в духовные дела. Воевода, по утверждению митрополита, вызывал для допросов в приказнрю избр священников,- поощрлял устрейство

ночных игрищ, кулачных боев, не позволяя духовенству рнимать устроителей игр и боев, называя попов и игрмнов... брнтовщиками и блрдниками"[109].

В "Житии" Ивана Неронова — идейного вдохновителя протопopa Аввакума и его покровителя — мы находим очень яркие строки о его борьбе с различными народными праздниками, гуляньями, а также со скоморохами и об отношении к подобным его действиям самого народа и светских властей. Однажды, будучи еще юношей, оказался Неронов в Вологде "во время праздника рождества Христова и святого богоявления... и бысть тамо первое его страдание сице. Понеже в тыя дни неразрмнии людие обыкоша собиратися на бесовская игралица паче прочиих дней, налагающе на лица своя личины различныя страшныя по подобию демонских зраков"[110]. Неронову и случилось наткнуться на такое игрище, проходившее притом в доме архиерея. Он тут же принялся уговаривать собравшихся прекратить "бесовское" действие, речь же свою начал словами: "Не мню, дабы сей дом архиереев был, ибо архиереи поставлени суть от бога пасти стадо Христово..." и т.д. Молодого проповедника не стали слушать и здорово поколотили, но он и "биемый обличаше их". Его избили до полусмерти и оставили лежать прямо на дороге. Но все это только утвердило настроения будущего протопopa и одного из зачинателей раскола.

В дальнейшем судьба привела Неронова в Нижний Новгород, и здесь одной из основных его пастырских задач стала борьба со скоморохами: "Бе же в граде том научением диавольским множество скомрахов, иже хождаху по стогнам града с бубны и с домрами и с медведьми. Иоанн же непрестанно запрещааше им... и сокрушааше их бубны и домры. Они же, гнева нань и ярости исполняющесе бяху божия иерея". Здесь неизвестный автор "Жития" как бы сжалился над своим героем. Он пишет, что усилия героя не остались полностью безуспешными: "...а иныи, видяще терпение его и не престанную по бозе ревность, оставляхуся от того злого дела, и в покаяние прихождаху, и припадающе к служителю господню Иоанну, просяху прощения и притекаху к святой церкви"[111].

Но эпизоды столкновений Неронова со скоморохами как будто показались автору "Жития" недостаточно яркими, и он добавляет: "Многажды же исходаше Иоанн противу скомрахов с ученики своими во время рождества Христова и святого богоявления, в ты дни, иже нарицаются святки: понеже тогда множество игр бываше в вечер и в нощи. Того ради Иоанн в вечер позден и в полунощи хождаше по стогнам града, и сражахуся с бесовскими слугами, и повелеваше учеником своим орудия игр бесовских разбивати и сокрушати. И тако сражающесе, многи раны от скомрахов, бесовских слуг, приемляше Иоанн и ученицы его, и носяще страдание на теле своем, яко некий дар, с радостию, кровию обагрени, еле живы в дом возвращахуся".

Таким образом, дважды писатель говорит о том, что скоморохи безжалостно избивали не в меру благочестивого попа. Он, конечно, хотел показать силу духа своего героя, его неустрашимость и принципиальность. Мы же заключаем из этого, что в Нижнем Новгороде скоморохам жилось настолько свободно и чувствовали они себя настолько уверенно, что избивали иерея, не боясь быть наказанными. Иван Неронов, видимо, очень надоел нижегородскому воеводе Федору Шереметеву, и однажды велено было привести его в съезжую избу "и жезлием бити по обнаженным ногам", после чего его посадили в тюрьму, а "на выю и на нозе" надели цепи.

Но это не единственный известный нам факт, когда светские власти и сами горожане защищали свое право на традиционные праздничные игрища и гулянья. Ниже мы остановимся еще на одном подобном эпизоде, относящемся к городу Курску.

В 1636 г. из Нижнего Новгорода ушла уже называвшаяся ранее челобитная на имя патриарха Иоасафа. В числе подписей в ней стоит и имя Неронова. Н. В. Рождественский высказал убеждение, что Неронов не был просто рядовым участником, он пишет: "Именно этого последнего (Неронова. — А. Б.), зная его характер и факты его жизни, и надо, без

сомнения, считать первым в этом предприятии... Другие имена принадлежат неизвестным деятелям"[112].

После патриаршей "Памяти" 1636 г. в 1640 г. появился царский указ, запрещающий кулачные бои[113]. В 1646 г., т. е. через 10 лет после "Памяти", появился "Окружной патриарший наказ духовному чину о соблюдении поста и церковного благочиния"[114]. Если "Память" была целиком детищем патриарха, то "Окружной наказ" является уже совместным актом царя и патриарха. Таким образом, если при царе Михаиле Федоровиче светские и церковные документы по интересующим нас вопросам появлялись независимо друг от друга, то уже в первый год царствования Алексея Михайловича имя нового царя стоит в подобных актах, т. е. светская и церковная власть объединяются в борьбе против остатков древних обычаев и скоморохов.

К 1647 г. относится еще один указ, снова совместный, — о почитании воскресных и праздничных дней, разосланный по всем епархиям и монастырям. До нас дошли два его списка[115]. Здесь запрещается "господину и госпоже", "рабам и свободным" работать в субботу со времени, "как начнут благовестить в соборной церкви к вечерни", и полностью в воскресные и праздничные дни. Вместо того люди должны ходить в церковь и молиться. Документ, на первый взгляд, не является прямым продолжением предыдущих, но на самом деле он ближайший их родственник. Их объединяет единое стремление — заставить народ почитать церковь и ее обряды.

Кроме только что перечисленных документов, известно несколько указов менее значительных. Например, в 1646 г. появилась "Наказная память Московскому пушкарю Титу Станочнику о строгом соблюдении в его сотне порядка и благочиния"[116]. В 1647 г. в Соловецкий монастырь была послана грамота "О запрещении старцам держать по кельям хмельное питье". Оказывается, в этом монастыре многие "братья охочи пьяного пития пить... и напиваются допьяна, и от того де пьянства бывает многая вражда и мятежи"[117]. Царь приказывает ограничить употребление монахами спиртного, а пьяниц укрощать "монастырским всяким смирением".

Рассмотренные документы с очевидностью, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что указ 1648 г. был естественным продолжением мероприятий, проводившихся в предшествовавшие годы.

Восстание в Москве произошло в июне 1648 г. и, хотя длилось всего несколько дней, имело очень серьезные последствия. Вслед за Москвой волнения прокатились по многим русским городам. На юге это были: Козлов, Воронеж, Курск, Чугуев, на Севере: Соли Вычегодская, Устюг Великий, Чердынь, Соли Камская. И в Сибири - в Нарыме и Томске — историки усматривают некоторое отражение московских событий. "Даже простой перечень известных нам городов, которые были захвачены этим движением, показывает, как обширна была территория городских восстаний и волнений; однако мы не можем быть уверены, что знаем о всех случаях открытого проявления классовой борьбы в городах в это время"[118].

Это были восстания, поднимаемые простым народом, посадскими людьми, с участием стрельцов и драгун. Везде они жестоко подавлялись, однако в Москве дело обстояло несколько иначе. Здесь правительство не решилось на открытые меры против участников июньских событий. "Задабривая одних мелкими подарками, денежными выдачами и водкой, оно тайком казнило и ссылало других, являвшихся в его глазах более опасными"[119]. Да и прекращения самого восстания в Москве добились не применением открытой силы, а ценой уступок и обещаний.

Активнейшие притеснители народа, Плещеев и Траханиотов, были по требованию восставших выданы им и убиты, Морозов сослан. Во всех главнейших московских приказах произошли перемены. Кое-какие важные уступки были сделаны и в отношении сбора

налогов. Было выполнено и требование о созыве земского собора, который официально открылся 1 сентября. Все это сделано под давлением восставших, и за все рано или поздно народ должен был понести расплату. Уже в конце октября того же 1648 г. вернулось к власти морозовское правительство. Выборы на земский собор были проведены так, что большинство собора незамедлительно перешло в наступление.

Октябрь-декабрь 1648 г. стали месяцами самого активного преследования участников восстания. На это же время приходятся и интересующие нас указы. Надо сказать, что всегда, когда речь заходит о мероприятиях 1648 г., говорят об одном указе, на основании которого была послана, в частности, грамота в Белгород. На самом же деле существовал и другой указ. На его основании была послана грамота в г. Шую, воеводе Семену Змееву. Ни фольклористы, ни этнографы не обратили на эту грамоту внимания, хотя она весьма интересна; кроме того, интересен и сам факт появления двух по сути дела аналогичных указов в один год и месяц.

Скажем сразу, мы не знаем, как объяснить этот любопытный факт. Можно высказать лишь некоторые предположения, но прежде всего необходимо поближе познакомиться с имеющимися в нашем распоряжении документами.

Грамота в Белгород воеводе Тимофею Бутурлину была "писана" 5 декабря 1648 г. Аналогичная, слово в слово, грамота в Дмитров "писана" 20 декабря того же года. Сохранился и еще один документ с таким же текстом. Это "Память" верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Ирбитской слободы Григорию Барыбину[120]. Кроме того, мы имеем еще целую группу документов из разных городов, которые подтверждают, что в эти города приходили аналогичные грамоты. Такими документами являются отписки местных воевод о мерах, принятых ими в связи с требованиями указа. Есть отписки из Дмитрова, Бежецкого Верха, Костромы, Галича, Солигалича и Вязьмы[121].

Итак, три документа содержат текст одного и того же указа (назовем его условно первым), об этом же указе свидетельствуют и шесть отписок воевод, в некоторых из них текст указа повторен почти полностью.

Что касается второго указа, то его текст дошел до нас в двух документах. Один из них, как уже было сказано, — грамота в Шую от 22 декабря 1648 г., а второй — "Память" в Разрядный приказ от 21 декабря того же 1648 г.[122] И в одной отписки о выполнении этого указа нет, впрочем, в противоположность первому он и не требовал никаких отписок.

Оба указа рассылались по городам в декабре 1648г. Но, кажется, есть возможность предположить, что созданы они были все же не в одно и то же время. Оба текста второго указа называют точную дату его появления: "В нынешнем в 157 году (т. е. в 7157, что соответствует 1648 г.), декабря в 19-й день, ведомо нам учинилось..." и т.д. Это вполне согласуется с датами появления наших документов: память в Разрядный приказ была написана 21 декабря, а грамота в Шую — 22-го. Сложнее с первым указом. Мы уже видели, что грамота в Белгород ушла 5 декабря, в Дмитров — 20-го, какого числа писана грамота в Тобольск — неизвестно. Отписки сообщают лишь дату получения грамот в том или ином городе. Значит можно только сказать, что первый указ был подписан до 5 декабря. Рассылка первого указа шла полным ходом, когда 19 декабря появился второй указ.

Чем же, хотя бы предположительно, можно объяснить появление двух различных указов практически одновременно? Анализ документов дает возможность сделать следующие предположения.

Грамота в Белгород начинается словами: "Ведомо нам учинилось, что в Белгороде и в иных городех и уездех мирские всяких чинов люди... во время святого пения к церквам божиим не ходят..." и т.д. Точно теми же словами начинаются все другие грамоты с первым указом, только вместо Белгорода ставилось название того города, в который грамота

направлялась, и соответственно менялись фамилии воевод. Значит, в Разрядном приказе, который занимался рассылкой указа, существовала своеобразная заготовка, форма, куда подставлялись необходимые данные.

Второй указ начинается словами: "В нынешнем во 157 году декабря в 19 день, ведомо нам учинилось, что на Москве, наперед сего в Кремле, и в Китае и в Белом, и в Земляном городех, и за городом, и по переулкам и и черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам... в навечери рожества Христова кликали многие люди коледу и усень..." и т.д. Так же начинается и грамота в Шую, т. е. если в первом случае существовала заготовка, то во втором был полный целостный указ созданный на московском материале.

Следует сказать, что форма второго указа несколько необычна. Если первый, как и большинство указов того времени, состоит из трех частей — констатирующей части, постановляющей части и мер пресечения, то второй состоит из констатирующей части (на московском материале), потом постановляющей части отдельно для Москвы, за которой следует постановляющая часть для других городов и уж потом меры пресечения. И то, что здесь две постановляющих части, и особенно то, что они заметно отличаются одна от другой, вызывает недоумение. В постановляющую часть для городов не вошла, например, статья, запрещающая "матерно и всякою неподобною лаею" браниться. Однако сделано это не потому, что подобный порок наблюдался только в Москве. Достаточно вспомнить хотя бы нижегородскую челобитную, где об этом говорится четко и ясно, и уж, конечно, это было хорошо известно составителям документа.

В число статей для Москвы не вошли запрещения появляться на улице в нетрезвом виде, брить бороды, качаться на качелях и сходиться на игрищах, хотя несколькими строками выше прямо говорится о существовании всего этого именно в Москве. Нельзя же думать, что москвичам разрешалось то, что запрещалось жителям остальных городов. Вполне может быть, что все эти неувязки явились следствием спешки, с которой этот документ составлялся.

Можно предположить, что второй указ был дан в дополнение к первому. Но тогда непонятно, почему часть статей обоих указов совпадает. К тому же второй указ был подписан, когда распространение первого не было еще закончено и существовала возможность дополнить первый указ, чтобы не посылать оба. Однако это сделано не было.

Попытаемся высказать еще одно предположение, которое основывается на практике законодательной деятельности русского государства того времени.

Историки русского права выделяют, во-первых, указы, данные от имени государя. Другая значительная группа указов появлялась вследствие требований и нужд приказной системы, когда приказы оказывались перед необходимостью решать тот или иной вопрос, не отраженный в предшествовавшем законодательстве, или когда часть существующих законов устаревала и т.д., — в этих случаях приказы ходатайствовали о выдаче им нового указа, в зависимости от важности вопроса, перед царем или перед боярской думой. И, наконец, третья и основная часть указов являлась следствием челобитий отдельных частных лиц, групп населения или общин. Мы уже видели, что патриарший указ 1636 г. как раз и явился следствием челобитной нижегородских попов. Другие примеры приводить не будем, так как в специальной литературе значение челобитий в практике издания указов доказано^[123].

Второй указ как раз и мог явиться следствием челобитной, полученной уже после подписания первого. Если принять такое объяснение, то становится понятным и совпадение некоторых статей обоих документов, и то, что был издан отдельный указ, а не внесены дополнения в уже существующий. В какой-то мере появляется возможность объяснить и форму второго указа — она вполне могла быть продиктована формой челобитной.

Что касается первого указа, то его связь с челобитной не вызывает сомнений. Автором этой челобитной был некто Гаврила Малышев, житель г. Курска. Выше уже отмечалось, что одним из требований восставших в 1648 г. был созыв земского собора. Требование это было выполнено, собор собрался в Москве и главным итогом его деятельности явилось утверждение известного Соборного Уложения 1649 г. Гаврила Малышев был выборным на этот собор от детей боярских г. Курска. Он приехал в Москву к 1 сентября 1648 г., т. е. к открытию собора, и находился здесь, как он сам пишет, "до отпуску безсъездно". Однако, когда ему было разрешено уехать из Москвы и он возвратился в Курск, земляки встретили его настолько недружелюбно, что он вынужден был обратиться к царю с челобитной, прося защиты[124]. В чем же дело?

От собора ожидали совсем не того, что он дал. Решение о его созыве было принято под нажимом восставших, но за несколько месяцев положение изменилось, и итогом деятельности собора явилось не ожидаемое облегчение жизненных условий народа, а, наоборот, ухудшение их, особенно для крестьян и посадских людей. Достаточно сказать, что Соборное Уложение окончательно оформило в России крепостное право путем отмены "урочных лет". Понятно, что, когда выборные начали возвращаться, имея с собой "с Соборного Уложения указные грамоты", население, недовольное новыми установлениями, обрушило свой гнев в первую очередь на этих выборных. Правительство, видимо, предусмотрело такой оборот дела и, чтобы защитить выборных, дало указание воеводам взять их под свою защиту и "от всякого дурна оберегати".

Но Гавриле Малышеву пришлось искать защиты у самого царя. Он был виноват перед своими земляками вдвойне, вот что он пишет сам по этому поводу: "А на меня государь, холопа твоего в Курску куученя Агафон Белой и Авдей Головин по своей ненависти многих невоздержательных людей наговаривают на меня на бедного и беспомощного холопа твоего, чтоб им надо мною холопом твоим всякое дурно учинити, будто я холоп твой, будучи на Москве, курчан весь город тебе государю всяким дурном огласил и что по твоему государеву указу против моего холопа твоего изветнова челобитишка послана из разряду в Курск и во все северские и в польские и в украинные города твои государевы заповедные грамоты с большим пристрастием, чтоб в городех и в уездех всяких чинов люди от игр и от песней и от всяких сатаниных действий воздержались..."[125]

В то время пока Гаврила Малышев был в Москве, в Курск пришел первый царский указ, и курчане сочли его следствием деятельности своего выборного, следствием его известной челобитной царю, в которой он весь их город "дурным огласил". Как стала известна эта челобитная горожанам — судить трудно.

Челобитная Гаврилы Малышева дошла до нас в делах Разрядного приказа. Начинается она со ссылки на статьи будущего Уложения, регламентирующие бытовую сторону народной жизни: "И по твоему государеву указу к судебнику и уложенной книге в статейных спискех о воскресном дни и о господских и о богородичных и великих святых о празднуемых днех, чтоб в те празднуемые дни православные христиане торговали после указных часов также и от пьянства воздержания имели, написано и заповедь положена"[126]. Далее говорится: "А что, государь, в твоём государстве в дальних странах от крымские и от литовские стороны в северских и в польских в старых и новых порубежных городах и в селех и в деревнях всяких чинов многие люди и их жены и дети в воскресные дни и в господские и в богородичны и великих святых в празднуемые дни во время святого пения к церквам Божиим не ходят и в те святые празднуемые также и в седмичные во многие дни и по вечерам и во всеночных позорищах бражничают и в домах своих и сходятся -на улицах и на городских полях и к кочелищам и на игрищах с скоморохами песни бесовския кричат и скакания и пляскания и меж собою кулачные и дрекольные бои и драки чинят и на релех колышутся, а отцов своих духовных и приходских попов также и учительных людей наказания и унимания от таких злых дел не слушают и не внимают и за наказание и внимание отцом своим духовным и приходским попом также и

учительным людям те бесотворцы наругание и укоризны и безчестие с великими обидами и налогами чинят и на таких бесовских позорищах своих многие христианские люди в блуд впадают а инии и смерть принимают"[127].

Несомненна связь этой части челобитной с первым царским указом. Главным доказательством служит то, что все без исключения положения цитированного отрывка вошли в него, частью даже дословно. Особенно примечательна резолюция на обороте документа, где обычно фиксировалось мнение лица, его рассматривавшего. Челобитная Гаврилы Малышева докладывалась царю, и вот решение: "157 года (1648) ноября в четвертый день государь пожаловал сей челобитной велел послати в те города свои государевы грамоты с великим запрещением, а послать грамоты из Разряда". По-видимому, здесь мы видим решение о рассылке "великого запрещения" — указа — в разные города, что и было сделано. Далее, говорится: "послать те грамоты из Розряда", т. е. из Разрядного приказа. Именно он и рассылал грамоты с первым указом. И, наконец, дата. Решение по челобитной состоялось 4 ноября, а самая ранняя из известных грамот — в Белгород — датирована 5 декабря. Значит сам указ появился где-то между 4 ноября и 5 декабря 1648 г.

Таким образом, челобитную Гаврилы Малышева из Курска можно считать формальным основанием царского указа. Но по существу ситуация к этому времени определилась, и достаточно было повода, чтобы огонь разгорелся. Истинные причины строжайшего указа состояли в охранительных тенденциях после Московского восстания, в стремлении регламентировать жизнь народа.

Решительность принятых мер объясняется еще и тем обстоятельством, что, как мы уже говорили, — и это подтверждают документы, — гулянья, празднества, скоморохи, народные обычаи, противостоящие церковным, бытовали широко, проникали во все слои общества и находили защитников даже среди высоких светских властей. Случай с выборным из Курска — свидетельство тому, как целый город вступился за укоренившиеся обычаи и ополчился на не в меру активного радетеля тишины и христианского смирения.

Впрочем, не исключено, что инициатива написания челобитной исходила не от самого Гаврилы Малышева. Идея написать челобитную такого содержания могла быть подсказана ему в Москве каким-нибудь влиятельным лицом из царского окружения.

То, что и патриарший указ 1636 г., и первый царский указ 1648 г. (а предположительно и второй) так тесно связаны с челобитными, вряд ли является совпадением. За этим стоит если и не закономерность, то, по крайней мере, определенная позиция церковных и светских властей. О связи с челобитными говорят и другие документы. В декабре 1648 г. или в первых числах января 1649 г. в Москву пришла челобитная попа из г. Кашина. Он писал царю, что в Кашине "в понедельник первыя недели великого поста чинитца великое безчиние и беззаконие. Из уезду приезжают крестьяне з женами и з детьми на тот великий день пьют и бражничают и безчинствуют крыки и вопи. Бои меж себя до кровопролития и во весь день и до полнощи во вторник. И на то великое безчиние и пьянство многие всяких чинов люди того ж города Кашина приходят посатцкие и слоботцкие люди а которые государь люди бога боятца и видячи такое великое безчиние и беззаконие и пьянство и от них плач и рыдание великое а от такова безчиния и пьянства и бою отстать безчинником им не уметь без твоего государева указу и без наказания потому что торговым людям торг, а безчинником и беззаконником пьянство и бой и бесовская игра. Веселые с медведи и с бубны и с сурнами и со всякими бесовскими играми с иных городов торговые люди и веселые приезжают на тот великий день а от того безчиния великого и пьянства многие крестьянские души от пьянства и от убойства умирают а то безчиние и пьянство и съезд чинитца за многие лета"[128].

В ответ на послание кашинского попа последовал указ, черновик которого дошел до нас. Но в отличие от предшествовавших этот указ предназначался только кашинскому воеводе.

Ему приказывалось строго следить за тем, чтобы впредь ярмарка проходила без всех тех действий, на которые жаловался поп. Ослушников приказано было строго наказывать.

Забегая несколько вперед, скажем, что и еще один интересный документ — указ для сибирских городов, дошедший до нас в тексте грамоты тобольскому архиепископу (1653 г.) [129], также был дан на основании челобитной. Таким образом, мы знаем уже четыре родственных документа, находящихся в тесной связи с челобитными. Это, во-первых, делает более естественным предположение о связи с челобитной и второго декабрьского указа 1648 г., а во-вторых, что значительно важнее, свидетельствует о политической осторожности правительства, не желавшего, по всей видимости, быть в глазах населения побудителем мероприятий против народных развлечений, но с готовностью отвечающего на любую инициативу снизу.

После 1648 г. подобные документы появляются редко. Если за первые 48 лет XVII в. мы, кроме прочих документов, имеем три общегосударственных указа, то за все последующие десятилетия века нам известны всего два указа, и оба не общегосударственные. Отсюда родилось мнение, что скоморохи были уничтожены указами 1648 г. и что других указов не потребовалось. Но ведь дело не только в скоморохах. Можно ли было уничтожить столь распространенные по всему государству обряды, игры и т.д. одним, пусть даже очень строгим, указом? Нам кажется, что нет. Об этом говорит итог всех предыдущих мероприятий.

Итогом мероприятий 1648 г. надо считать лишь некоторое ослабление, и то лишь на год-два, гуляний, игр и обрядов. Судить об этом позволяет один из двух сохранившихся более поздних документов. Это грамота 1653 г. тобольскому архиепископу — интересная во многих отношениях. В июле 1649 г. тобольский воевода получил первый царский указ. Как ясно из его отписки, он выполнил все, что предписывалось, т. е. в первую очередь довел указ до сведения жителей как самого Тобольска, так и окрестных городов, сел, деревень. Но вот уже в начале 1653 г. тобольский архиепископ Симон шлет царю челобитную, в которой, между прочим, пишет: "Умножилось скоморошества и всяких игр и кулачного бою и на качелях качающца и иных всяких неподобных дел умножилось много" [130]. Прошло всего три с половиной года, но, по-видимому, ожидаемый результат не был достигнут, и из Москвы в ответ на челобитную идет в Тобольск новый указ.

Возникают два вопроса. Почему тобольский архиепископ вынужден был просить новый указ, если за три года до того решение всех вопросов — и надо думать решение это удовлетворяло церковь — уже состоялось в указах 1648 г.? И второе: почему Москва дала новый указ, практически повторив в нем все положения указов 1648 г., а не отослала архиепископа к этим указам? Ответ, видимо, надо искать в особенностях законодательной практики того времени. Указ имел силу законов, однако продолжительность его действия все-таки существенно отличалась от продолжительности действия законов. Если, например, статьи Уложения имели постоянный характер и они были действительны в государстве неопределенно долгое время, т. е. постоянно до отмены, то указ чаще всего давался по конкретному поводу или упорядочивал обстоятельства, имеющие локальный смысл, и терял значение как только дело оказывалось решенным. Если сходные поводы возникали вновь, необходимо было давать новый указ.

Решения указов 1648 г. не были частными, но традиция понимать указ как меру единовременную сказалась и здесь. Как только мероприятия, предусмотренные указом, были выполнены: копии сняты и посланы в уезды, текст прочитан в соборной церкви и на площадях, музыкальные инструменты отобраны, изломаны и сожжены, послана отписка в Москву, — действие указа ослабевало. И, как показывает документ 1653 г. для сибирских городов, забывали о них не только на местах, но и в самой Москве.

Когда появилась необходимость ответить на челобитную тобольского архиепископа, об указах 1648 г. вспомнили лишь затем, чтобы облегчить составление нового.

Действительно, грамота в Тобольск 1653 г. представляет собой совершенно отчетливую контаминацию из указа о почитании воскресных и праздничных дней 1647 г. и обоих указов 1648 г.

И, наконец, последний документ. Он относится к 1684 г. и называется "Патриарший указ от 24 декабря 1683 года о запрещении чинить игрища в навечери рождества Христова, также и в продолжение святок"[131]. Здесь перечислены уже хорошо знакомые нам рождественские и святочные обряды и игры и сформулировано их запрещение. Предназначался указ для Москвы. Ничего нового этот документ не содержит.

Теперь, когда мы познакомились с характером основных документов и с обстановкой, в которой они появились, можно приступить к анализу содержащихся в них сведений о скоморохах.

"Поучение о казнях божиих", материалы Стоглавого собора и царские грамоты 1648 г. — документы очень разные. Первый представляет собой всего лишь обращение проповедника к верующим, т. е. является фактом частной инициативы одного человека. Пусть вызван он грозными событиями 1068 г., пусть автор его не простой монах, а лицо, занимающее в тогдашней церковной иерархии, может быть, одно из виднейших мест, но это тем не менее документ, не имеющий юридической силы, и следовать ему ни для кого не было строго обязательным.

Прошли столетия, и мы сталкиваемся с установлениями иного характера. Решения Стоглавого собора имели силу закона, правда лишь для служителей церкви. Не являясь законом для мирян, они все-таки существенно затрагивали их интересы. Пренебрегать решениями собора было небезопасно. Наконец, грамоты 1648 г. — это документы, имеющие силу закона уже для всего населения страны. Они были даны именем царя, и за непослушание предписывались строгие меры воздействия.

Но, как ни велико различие этих документов, в них очень много общего. Не будет преувеличением сказать, что в сущности они говорят об одном и том же. Составителей царских грамот в XVII в. беспокоили те же проблемы, что и собравшихся на Стоглавом соборе и одного из первых христианских проповедников на Руси.

Борьба, начатая в XI в., а практически, видимо, сразу после официального принятия христианства, велась постоянно, по крайней мере до XVII в. включительно. Успехи христианства в этой борьбе были более чем скромными. Можно даже сказать, что борьба была в каком-то смысле безуспешной, ведь уже простой сравнительный анализ показывает, что в "Поучении" и других аналогичных документах нет ничего такого, что не содержалось бы в грамотах 1648 г.

В "Поучении о казнях божиих" скоморохи упоминаются в том месте, где речь заходит об остатках или пережитках язычества. То же и в материалах Стоглавого собора, в грамотах середины XVII в. и в других аналогичных документах. И сами скоморохи и любовь к ним народа, таким образом, ставились в связь с язычеством, а следовательно, и борьба со скоморохами и с народными обычаями была одной из сторон или одним из элементов так называемой борьбы православной церкви и государства с пережитками язычества. русская дореволюционная наука много занималась изучением этой проблемы. Н. Гальковский назвал свой двухтомный труд: "Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси"[132]. М. Азбукин, специально изучавший источники, в которых борьба эта получила наиболее яркое отражение, назвал свою работу "Очерком литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе"[133]. А. И. Пономарев, опубликовавший в издаваемых им "Памятниках древнерусской церковно-учительной литературы" большую часть этих же источников, весь раздел, в который они вошли, назвал так: "Поучение против язычества и народных суеверий"[134] Н. С. Тихонравов в своих "Летописях" также нашел место этому виду древнерусской литературы

и обозначил ее как "Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов"[135]. П. Иванов впервые опубликовал царскую грамоту 1648 г. как "грамоту в Белгород 1648 года о исправлении нравов и уничтожении суеверий"[136] и т.д.

Однако борьба, в которой чаще всего видели стремление искоренить остатки язычества, по-видимому, на деле имела более общий смысл, и не только остатки язычества беспокоили церковь и государство. Это подметили еще дореволюционные исследователи. В частности, М. Азбукин писал о постоянном стремлении ставить в связь с язычеством различные игрища и увеселения: "Из представленного нами обзора обличений древнерусским духовенством игрищ и увеселений — видно, что церковь, поставляя игрища в связь с язычеством, все-таки обращала мало внимания на отношение их к языческому мировоззрению. Главная тема обличений — безнравственность игрищ и их вред с точки зрения аскетической и обрядово-религиозной"[137]. Можно указать на аналогичные мысли у Н. Гальковского, Е. Аничкова и др.

Не будем углубляться во все аспекты этой проблемы, остановимся лишь на отношении языческих обычаев и скоморохов. Почему в XI в. их связывали с язычеством, мы уже старались показать на примере "Почтения о казнях божиих". Эти же причины продолжали существовать и в следующие века, включая и XVII в. По крайней мере, как в материалах Стоглавого собора, так и грамотах 1648 г. настойчиво подчеркивается, что скоморохи отвлекают людей от церкви[138]. Но если для XI в. это непосредственное отвлечение людей от церкви было главным, то для последующего времени основное место заняли обстоятельства, усложнившиеся по мере развития социальных отношений на Руси.

Знакомство с источниками убеждает, что обвинения в адрес скоморохов и притеснения их неразрывны с попытками запретить различного рода игрища, сопровождавшие народные праздники. Против таких игрищ писали специальные поучения и слова, кроме того им постоянно отводилось большое место в любом произведении так называемой учительной литературы, где заходила речь об "остатках язычества". М. Азбукин в цитированной выше статье привел множество выдержек из памятников, свидетельствующих о непримиримом отношении церкви к игрищам и увеселениям[139]. Можно сказать, что из-за всех пережитков язычества игрища и увеселения во время праздников были наиболее ненавистны церкви. Понятно, что и участие скоморохов в игрищах являлось крайне нежелательным.

Громы и молнии, которые метали церковники по поводу различных игрищ и увеселений русского народа, объясняются тем, что дух народной праздничности, царивший здесь, был прямо противоположен тому, что стремилась насадить православная церковь.

Вернемся к работе М. Бахтина "Творчество Франсуа Рабле". М. Бахтин говорит, как уже подчеркивалось выше (стр. 4, 8), об особом мироощущении на родной праздничности, резко отличном от мироощущения праздничности официальной, и об особой роли различных смеховых форм, которые подчеркивали неофициальный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих отношений. М. Бахтин строил свои рассуждения на богатом и ярком материале народной культуры, преимущественно на материале карнавальной праздничности, понимая под ней и то, что было связано с самим карнавалом, и многочисленные родственные ему формы народных-увеселений.

М. Бахтин пишет: "В противоположность официальному празднику карнавал (в широком смысле. — А. Б.) торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений... Особо важное значение имела отмена во время карнавала всех иерархических отношений. На официальных праздниках иерархические различия подчеркнута демонстрировались: на них полагалось являться во всех регалиях своего звания, чина, заслуг и занимать место, соответствующее своему рангу. Праздник освящал неравенство. В противоположность этому на карнавале все считались равными.

Здесь — на карнавальной площади — господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной, то есть внекарнавальной, жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения... Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений... Человек возвращался к самому себе и ощущал себя человеком среди людей"[140]. Все это, безусловно, имело место и на игрищах русского народа.

У нас есть возможность познакомиться с рекомендациями церкви простому смертному по поводу того, как он должен проводить свое свободное время в воскресенье и праздники: "Аще хочещи прохладитися, изыди на предверие храмины твоея и виждь: небо, солнце, луну, звезды, облака ови высоци, овиже низайше, и в сих прохладжайся, смотря их доброту и прослави тех Творца Христа Бога. Аще хочещи еще прохладитися, изыди на двор твой, и обойди кругом храмины твоея, сице же и другую и прочая, такоже и двор твой, и аще что разсыпая, или пастися хочет, созидай, ветхая поновляй, неутверженная укрепи, прах и гной згребай в место, да ти к плодоносию вещь угодна будет; и аще хочещи вящше прохладитися, изыди во оград твой, и разсмотри сюду и сюду, яже к плодоносию и яже к утвержению сотвори; или аще достало ти есть, изыди на поле сел твоих и виждь нивы твоя, умножающа плоды ово пшеницею, ово ячмень и прочая, и траву зеленещуюся, и цветы красныя, горы же и холми, и удолия, и езера, и источники, и реки и сими прохладжайся и прославляй Бога, иже тебе ради вся сия сотворшаго"[141].

Как далеки эти рекомендации от того, что происходило на народных праздниках! Церковь требует постоянно помнить бога и во всем видеть его участие, а на игрищах как раз это забывалось в первую очередь; церковь стремится оставить человека одного, как бы изолировать его от общения с людьми, а праздник, как раз наоборот, создавал максимум условий для человеческого общения; церковь стремится заставить человека ощущать себя песчинкой в мире, ничтожеством перед совершенством бога, а праздник дает человеку возможность ощутить себя равным со всеми, человеком среди людей. Естественно, что люди предпочитали игрища церковным службам и скомороха попу.

М. Бахтин пишет, что в некоторых странах Западной Европы карнавальная жизнь занимала до трех месяцев в году. В России праздничных дней было еще больше — 140 дней[142], больше трети года. Даже если игрища карнавального типа устраивались не в каждый из праздников, то все равно можно предположить, что для русского человека атмосфера народной праздничности значила весьма много, и поэтому борьба государства и церкви, требовавших изменения характера праздников, затрагивала в России существенные стороны народной жизни.

В многочисленных осуждениях игрищ, однако, не говорится о смысле народных праздничных развлечений. М. Азбукин был прав, когда писал, что в игрищах прежде всего осуждалась их так называемая "безнравственность" с точки зрения аскетической и обрядово-религиозной. Конечно, было на игрищах и сквернословие, и "вертимое" плясание со "сладоэстрастными" телодвижениями и заголениями, и столь ненавистные церкви ряженые и маски. Но это ли в действительности было главным? Нам кажется, что нет. Главное лежало глубже, и о нем не говорилось. Это было как раз то, о чем пишет М. Бахтин: временное освобождение от господствующей правды, временная отмена всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов, всеобщее карнавальное равенство, вольный контакт между людьми, разделенными в обычной жизни многочисленными барьерами. Главным было то, что на игрищах человек как бы освобождался от пут, которые связывали его в повседневной жизни, и становился свободным, становился самим собой, забывал и царя и бога, а вместе с ними все то, что с таким завидным постоянством старались внушить ему в церкви. Именно здесь надо искать корень непримиримости русской церкви к игрищам и скоморохам — главным фигурам на игрищах, во многом их вдохновителям и организаторам.

И еще один важный момент. Хочется сравнить толпы, собравшиеся на игрище, с толпами, заполнившими торжище в Киеве в 1068 г. и московские площади в 1547 и 1648 гг. Разница большая. На игрищах люди как бы уходили или стремились уйти от действительности, а восставшие, наоборот, как бы максимально приближались к ней, боролись за ее изменение. Но нельзя не видеть и сходства. И тут и там эти временные объединения людей характеризуются одними и теми же особенностями: отменой иерархических отношений, игнорированием всевозможных норм и запретов и т.д. Известно, какую роль в средневековых восстаниях играли элементы стихийности и импровизации, они же свойственны и праздникам. Но основное — это господствующий и тут и там дух свободно выражающегося народного самосознания. Недаром в царской грамоте 1648 г. народное игрище названо "мятежным действием".

Правительство и церковь хорошо видели общее в праздничных сборищах и толпах восставших и сознавали их связь. В этом мы видим главную причину того, что разобранные выше документы являются откликом на три крупнейших городских восстания на Руси. В этом же причина, с одной стороны, многовековой ненависти церкви к скоморохам — центральным фигурам на игрищах, а с другой — истоки постоянной народной любви к ним.

Одной из задач этой главы является попытка наметить этапы или периоды исторической жизни русских скоморохов. Мы уже говорили, что в нашу тему не входит период до IX в., т. е. до образования Руси. Но в IX в. мы находим скоморохов явлением уже достаточно сложившимся. Больше того, в искусстве скоморохов XI в. можно предполагать профессионализм и мастерство, они уже представители творческого начала, "артисты". В следующие века сущность их деятельности и характер их бытования не меняются, хотя в частности, в деталях и оттенках, естественно, изменения не могут не происходить. Однако в плане социально-историческом изменения значительны настолько, что это позволяет говорить об этапах их исторической жизни.

Очень важной вехой была смена религий. Народные игрища — где выступали древнерусские скоморохи — находились в родстве с языческим богослужением. На определенной стадии развития язычества игрища были частью ритуальных действий, следующих непосредственно за жертвоприношением, но к XI в. они уже частично утратили это значение и лишь сопровождали языческие обряды, т. е. имели черты самостоятельности. Скоморохи были неотъемлемой частью игрищ.

Но скоморохи появлялись и на пирах, в первую очередь княжеских. Об этом хорошо известно по свидетельствам былин. Пирыв устраивались подчас одновременно с народными игрищами и в силу тех же оснований. Другие — в силу иных побуждений (победа в сражении, крестины, тризна, и т.д.). По свидетельству Нестора, мы знаем, что скоморохи при князе были заняты не только на пирах, но увеселяли князя и в другое время и это было делом обычным. Можно, следовательно, предположить постоянное присутствие таких скоморохов при княжеском дворе, вполне вероятно, что они были в числе его челяди как артисты-профессионалы. В документах скоморохи названы как представители особой профессии. Но-видимому, в христианской Руси не существовало совмещения скоморошества с другими видами хозяйственной или какой-нибудь деятельности, что это искусство очень рано стало достоянием тех одаренных людей, которые, собираясь в небольшие группы делали его главным своим занятием. Скоморохи, участвовавшие в народных игрищах, не могли не иметь других занятий. Как бы часты такие игрища ни были, в периоды между ними скоморохи должны были наравне с другими иметь дом и хозяйство. В период родо-племенной жизни славян скоморохи были, по-видимому, у каждого племени или большого рода. Это были обычные, рядовые члены рода, трудившиеся вместе с остальными и лишь на время игрищ принимавшие на себя роль скоморохов. Вероятно, когда-то скоморохи каждый раз выбирались или назначались старейшиной рода или племени из способных к этому искусству людей, и значительно позже с усложнением их обязанностей ими стали постоянные люди.

Если до принятия христианства на Руси скоморохи были нужны всем и их действия поощрялись, то затем появилась сила, выступающая против них, доказывающая их "бесовскую" сущность. Это было активное противодействие, к тому же пользующееся поддержкой светской власти. Важным фактором являлось и то, что первые русские проповедники имели возможность использовать многовековой опыт и культуру своих греческих коллег. Они опирались на литературную и богословскую традицию. Было бы неверно считать, что христианская церковь не имела искренних сторонников среди русского населения. Трудно сказать с точностью, как именно отразилась смена религий на искусстве и жизни скоморохов, но изменения, безусловно, были, и мы вправе сказать, что очередной этап их жизни начался с принятием христианства на Руси.

Вторая группа рассмотренных — значительно более поздних документов (уставные грамоты наместничьего управления и материалы Стоглавого собора) дает основание предположить, что очередной этап истории русских скоморохов, начавшийся в конце X в., длился до середины XVI в.

Сохранившиеся уставные грамоты неопровержимо доказывают, что наместники и волостели имели, как правило, в своем окружении скоморохов, которые, по-видимому, были частью их челяди. Именно эти скоморохи, пользуясь беззащитностью населения перед наместниками, позволяли себе играть "сильно", именно их имеют в виду документы, обвинявшие скоморохов даже в воровстве и разбое на дорогах.

Скоморохи кормленщиков напоминают нам профессиональных скоморохов того давнего времени, когда они жили при дворах первых русских князей. Институт наместников возник еще в древней Руси. Первыми наместниками были наиболее видные дружинники, которым отдавалась в кормление та или иная часть владений князя. Естественно, что, прибыв в отведенные земли, такой человек стремился устроиться со всеми преимуществами власти, не отказываясь от увеселений и пиров. С начала активной централизации государства количество кормленщиков резко возросло. Размеры областей, назначаемых тому или иному наместнику, уменьшались, стали ограничивать и сроки пребывания на кормлении. С кризисом этой системы росли злоупотребления, изобретались все новые средства для выкачивания "корма".

В частности, можно предполагать, использовались для того и скоморохи. Если раньше они находились при наместниках и — хотя документы ничего не говорят об этом, но более чем вероятно — расходы на них шли из казны наместника, то теперь наместники предпочитают, чтобы скоморохи "кормились" сами, и не удивительно, что методы, которыми они добывали себе корм, зачастую были похожими на методы различного рода наместничьих "попрошатаев".

Нельзя исключить возможности существования и непрофессиональных скоморохов. Они, как и раньше, жили среди населения сел и деревень, имели свои дома, некоторые из них пахали и сеяли — тянули тягло, другие жили в "захребетниках", т. е. в наемных работниках у своих богатых соседей, и т. п. Функции скоморохов они исполняли в основном на праздничных игрищах, в обрядах и на гуляниях.

Уставные грамоты и материалы Стоглавого собора дают сведения преимущественно о профессиональных скоморохах. Количество упоминаний о них в уставных и других грамотах и резкость, с которой вопрос о них стоял на соборе, говорят о том, что профессиональные скоморохи занимали в русской жизни того времени весьма значительное место, а 19-й вопрос 41-й главы Стоглава содержит и цифровые свидетельства о количестве их. Даже по нашей трактовке, значительно уменьшающей их количество по сравнению с трактовкой традиционной, число профессиональных скоморохов было все-таки весьма велико.

Какое же место принадлежало непрофессиональным скоморохам? Ответ на этот вопрос дают писцовые и переписные книги. Этими документами уже пользовались исследователи скоморошества. Н. Финдейзен преимущественно на их основе составил карту расселения скоморохов в XVI — XVII вв. Позже их изучал В. Петухов. Его статья содержит очень ценный фактический материал, которым мы с благодарностью и воспользуемся[143].

Писцовые книги, так же как и переписные, содержат сведения, подразделяющиеся на несколько групп.

Нас будут интересовать главным образом сведения о составе населения. Они имеют ряд важных особенностей. В первую очередь переписями учитывались тяглые люди, т. е. те, кто платил налоги и отбывал казенные повинности. Поэтому многие категории населения в книгах не представлены вообще. Почти не охвачены переписями представители высших слоев населения, освобожденные от уплаты податей. Но подати не платили и "слуги" таких людей, их челядь. Следовательно, наместничьих и вообще профессиональных скоморохов, живших "при хозяевах", мы здесь не найдем. Вместе с тем не попадали в поле зрения переписчиков многочисленные обедневшие жители, не способные нести государственное тягло, а также люди, не имевшие постоянного места жительства. Это значит, что мы не найдем здесь еще одной категории скоморохов, странствующих, или "походных".

Но зато в писцовых и переписных книгах довольно четко зафиксированы скоморохи, постоянно проживавшие в селах и деревнях. Они-то и составляли категорию скоморохов, обслуживавших игрища, обряды и гулянья, а в остальное время пахавших, сеявших и т.д., т. е. живших как и основная масса сельского населения. Из числа опубликованных за период до середины XVI в. наиболее известны новгородские писцовые книги. Принимая во внимание, что в Новгороде и в землях вокруг него скоморошество было развито сильнее, чем в остальных районах государства, можно было предположить, что мы найдем здесь очень много указаний на скоморохов. Однако В. И. Петухов насчитал их всего 29. В то же время только в четырех небольших городах — Копорье, Яме, Кареле и Орешке — их было обнаружено 16. А всего за XVI в. на территории русского государства (в опубликованных материалах) В. И. Петухов обнаружил лишь 34 известия о "веселых людях", живших в сельской местности[144].

У нас есть основания предположить, что и это более чем скромное количество непрофессиональных скоморохов является преувеличенным. Так, в число 29 новгородских скоморохов В. И. Петухов включил несколько "смычников", кроме того, иногда слово "скоморох" при имени написано с прописной буквы, что говорит не о профессии, а о фамилии или прозвище, оставшемся, может быть, от отца или деда.

Таким образом, непрофессиональные скоморохи, жившие в сельской местности в конце XV — первой половине XVI в., составляли лишь самую незначительную часть общего числа скоморохов в этот период. Основную массу составляли профессиональные скоморохи, жившие в городах. Можно предположить, что и какая-то часть городских скоморохов была непрофессиональной, родственной деревенской, но вряд ли она была значительной.

В начале 50-х годов XVI в. система кормлений была ликвидирована, исчезли наместники и волостели, а вместе с ними, очевидно, прекратили свое существование и наместничьи скоморохи. С этого времени мы уже ни разу не встретим упоминание о "сильной" игре, никто ни разу не назовет больше скоморохов ворами или грабителями. Наместничьи скоморохи, которые представляли главным образом профессиональных увеселителей-артистов, теперь оказались без покровителей и без гарантий на обеспеченное существование. Их число, естественно, резко сократилось. За всю вторую половину XVI в. В. И. Петухов обнаружил только 49 скоморохов[145].

Все это и дает, как нам кажется, основания считать, что второй этап истории русских скоморохов закончился в середине XVI в.

Третий этап не был длительным. Несмотря на то, что есть свидетельства о существовании отдельных скоморохов в XVIII в. и даже XIX в., можно смело сказать, что в центральных областях России скоморошество как явление не вышло за границы XVII в. и лишь на северных окраинах, на Урале и в Сибири оно существовало примерно до середины XVIII в.[146]

За первую половину XVII в. источники зафиксировали 79 скоморохов, и на основании этого В. И. Петухов сделал заключение о "дальнейшем развитии русского скоморошества". Но это не так. Просто он обследовал большее количество писцовых и переписных книг. В число 79 вошли скоморохи таких крупных городов, как Москва (14 человек), Нижний Новгород (16 человек), Ярославль (7 человек), а также Устюг Великий (7 человек), Хлынов (12 человек) и т.д. Количество скоморохов было максимальным в середине XVI в. и с той поры постоянно уменьшалось. Иначе нечем объяснить тот факт, что во второй половине XVII в. известия о городских скоморохах — по свидетельству того же В. И. Петухова — "почти совершенно исчезают со страниц писцовых и переписных книг"[147]. Он, правда, связывает это с запретительными мероприятиями середины XVII в., имея в виду прежде всего грамоту 1648 г. Такого же мнения держатся и многие другие исследователи. Мы же, не отрицая значения мероприятий середины XVII в., больше согласны с точкой зрения А. Морозова, который видит в исчезновении скоморохов процесс естественный.

В пользу этого предположения говорят следующие два наблюдения, которые вытекают из материалов В. И. Петухова. Он пишет, что известия о скоморохах, проживающих в сельской местности, почти полностью исчезают уже в первой половине XVII в.[148] Это очень важно, так как речь идет о времени до мероприятий 1648 г.

Второе. Городские скоморохи были преимущественно жителями посадов, а последние по имущественному положению делились на "лучших", "средних" и "молодших". Скоморохов постоянно относят к низшей категории. В. И. Петухов отмечает это и продолжает: "Обнаруженные свидетельства о скоморохах позволяют сделать вывод, что в массе своей "веселые люди" были мало обеспечены". Далее примеры: "в городе Яме они названы "городскими людьми молодчими", а в Кореле — "молодшими людьми на посаде без промысла". В Нижнем Новгороде писцовая книга за 1626 г. отмечает: "Избенко Ондрушки скомороха, сказали: беден; избенко веселого Найдёшка, за бедность тягла не платит"[149] и т.д. Мы уже говорили, что из числа деревенских скоморохов многие жили в "захребетниках", значительная часть городских скоморохов не имела своих дворов и жила в "дворниках". "Но, — продолжает В. И. Петухов, — были среди городских скоморохов, по данным писцовых книг, и такие, кто жил более или менее зажиточно. Некоторые скоморохи даже занимались торговлей. Так, в городе Можайске в 1595 г. два струнника имели: один полк в Солодяном ряду, другой в Большом ряду скамью; целую лавку имел струнник в г. Коломне (1578 г.) в "Большом щетинном ряду, лицом к Солодяному"; 2 домрачея, 1 струнник и 2 веселых в 1583 г. в Новгороде имели лавки; лавкой же в сапожном ряду владел в 1585 г. псковский посадский человек Суббота веселый, а Васья сопелник в Вязьме в 1627 г. имел "житницу, оброку десять ден"... В писцовых книгах встречаются упоминания о зажиточных скоморохах, занимавшихся и другими промыслами. Так, Свяжская писцовая книга середины XVI в. упоминает гусельника, имевшего два дома, рожечник Ортемка в 1585 г. имел "во Пскове за Великой рекою баню каменную, оброку гривна"; Иван домерщик в 1621 г. в Нижнем Новгороде владел "поварней мыльной". Наконец, в переписной книге по г. Москве 1638 г. встречается известие о гусельнике Любимке Иванове, имеющем своего "человека Левку"[150].

Не странно ли, что ни один из "зажиточных" не назван в книгах прямо скоморохом, в то время как среди "мало обеспеченных" преимущественно скоморохи? Нам кажется, что факт этот способен раскрыть одну важную особенность. Заключается она в том, что во

второй половине XVI в., а особенно, по-видимому, в XVII в. создаются условия, более благоприятные для струнников, домрачеев, сопелкников, гусельников, домерщиков, чем для скоморохов.

Но кто эти струнники, домрачеи и т.д. и есть ли основания не соглашаться с В. И. Петуховым, считающим их скоморохами?

В предыдущей главе мы полагали, что за словами "гудцы", "свирцы", "гусельники" и подобными скрываются скоморохи. Тогда речь шла о XI — XIII вв., о времени, когда деятельность этих людей проявлялась преимущественно на игрищах и в обрядах; все они, несмотря на то, что играли на разных инструментах и, возможно, имели черты, позволяющие нам называть их артистами, были связаны особыми им одним свойственными функциями, которые шли из глубокой древности, определяли характер и направленность их искусства и которые объясняются мировоззрением, уходящим корнями своими в представление общинно-родового строя.

Совсем иную картину мы встречаем в XVI — XVII вв. Изыскания В. И. Петухова и наши собственные наблюдения недвусмысленно свидетельствуют, что в первой половине XVII в. скоморохов, проживавших в сельской местности, практически не было. Очень мало было их уже в XVI в. Этот факт позволяет сделать вывод, что сельское население в это время уже вполне могло обходиться без участия скоморохов в игрищах, обрядах и гуляньях. Но ведь игрищ, обрядов и гуляний не стало меньше, и проводились они отнюдь не с меньшим размахом, чем четыре-пять веков назад. Что же произошло? Ответ возможен только один — скоморохи к XVI — XVII вв. утратили то значение, что делало их необходимыми на игрищах.

Изменились и игрища, однако не настолько, чтобы в них полностью исчезли элементы, свойственные ранее именно деятельности скоморохов. Однако то, что когда-то было обязанностью специалистов-скоморохов, теперь в измененном, может быть упрощенном, виде стало уделом обычных людей — рядовых участников игрищ. У скоморохов же преимущественное значение получила та сторона их деятельности, которая уже в IX — XI вв. позволяла нам называть их представителями искусства. Они все больше становились "артистами", развлекая пением, игрой на музыкальных инструментах и т. п.

Особенно резкий сдвиг в этом направлении дают условия второй половины XVI в. Необходимость ежедневно зарабатывать своим искусством потребовала от скоморохов повышения мастерства, а это невозможно без узкой специализации. Деятельность скоморохов стала терять многосторонность.

Известно — и это, в частности, хорошо показал Н. Финдейзен в своих "Очерках по истории музыки в России", — что с конца XVI в. и особенно в первой половине XVII в. в России резко выросла потребность в музыке как церковной, так и светской. Документы много говорят о приезде зарубежных музыкантов, о завозе в Москву различных иноземных музыкальных инструментов — органов, клавикордов и др. Одновременно растет и роль народной музыки, без которой теперь не обходится ни одна свадьба, ни одни родины, крестины и т.д. Постоянно звучит она и в кабаках. О широком распространении народной музыки в 30-х годах XVII в. мы находим яркое свидетельство у Адама Олеария: "...В домах, особенно во время своих пиршеств, русские любят музыку. Но так как ею стали злоупотреблять, распевая под музыку в кабаках, корчмах и везде на улицах всякого рода срамные песни, то нынешний патриарх, два года тому назад, сперва строго воспретил существование таких кабацких музыкантов и инструменты их, какие попадутся на улицах, приказывал тут же разбивать и уничтожать, а потом и вообще запретил русским всякого рода инструментальную музыку, приказав в домах везде отобрать музыкальные инструменты, которые и вывезены были, по такому приказанию, на пяти возах за Москву реку и там сожжены"[151]. Аналогичные запрещения и приказы ломать и жечь инструменты встречаются и в других документах вплоть до указов царя Алексея Михайловича.

Бывшие скоморохи превращаются теперь в музыкантов, и естественно, что документы начинают давать нам сведения о домрачеях, гусельниках, и т.д.. наравне со скоморохами.

Слово "скоморох" в документах подчеркивало общее у "гудцов", "гусельников", "плясцов" и других игроков, но когда это общее стало отходить на второй план, а постепенно и вообще потеряло значение, когда потребовалось точно зафиксировать "специальность" человека (а это было одним из обязательных требований документов типа писцовых книг), вновь появляются "гусельники", "домрачеи" и т.д. Постепенно слово "скоморох" исчезает из документов.

Выше мы отметили резкий рост значения музыки в быту XVII в. Но это было лишь одним из проявлений мощного процесса обновления, происходившего в различных сторонах жизни. Хорошо известны слова В. И. Ленина, назвавшего XVII в. "новым периодом русской истории". Общественно-экономическая жизнь государства ознаменовалась зарождением буржуазных связей в недрах феодально-крепостнического строя. Развиваются городские посады, увеличивается общественное разделение труда, растет товарное производство и обращение. В XVII в. начинается процесс формирования русской нации, сплавиваемой в единое целое развивающимися экономическими связями, определяются экономические и культурные центры, упрочивается общность языка. Резко падает влияние официальной церкви, а вместе с ним ликвидируется ее монополия в области духовной культуры. Огромное значение для развития культуры имело воссоединение Украины с Россией. Все это предрешило мощный подъем во всех областях русской культуры, открывший пути для ее перехода к совершенно новой стадии развития в XVIII в.[152]

Но XVII в. не только развивал, он дал много качественно нового. Резко меняется, например, отношение людей к учению, появляется стремление к овладению научными знаниями, много качественно нового появляется в литературе, живописи и т.д.

С изменением формы государственной власти, т. е. с переходом от сословно-представительной монархии к абсолютизму, резко усиливается разница между культурой господствующих кругов и народной культурой. "Укрепление экономического и политического положения дворянства и торгово-промышленного населения городов обусловило их ведущую роль в деле дальнейшего развития"[153].

Весьма показательным в этом отношении является тот факт, что представители господствующих слоев начинают смотреть на народное искусство сначала свысока, а затем и с презрением, они всеми силами стараются отгородиться от этой культуры. Все это сказалось и на отношении к скоморохам.

Если раньше у большинства бояр, почти у каждого богача были собственные группы скоморохов, то к середине XVII в. и особенно во второй его половине их сменяют исполнители на дорогах, часто выписанных из-за границы, инструментах. Теперь исчезают даже те группы профессиональных скоморохов, которые после ликвидации системы кормлений могли остаться у бояр и городских богачей. С прекращением упоминаний о скоморохах, с исчезновением слова "скоморох" из документов сами скоморохи все же не исчезают. Но из их деятельности уходит то, что когда-то связывало их с язычеством, что делало их незаменимыми на народных игрищах.

Бывшие скоморохи стали кукольниками, показывавшими знаменитого "Петрушку", жожаками "ученых" медведей, забавляли публику шутивным, а подчас и острым сатирическим словом. На ярмарках они выступали в роли карусельных и балаганных зазывал; их можно было увидеть и в самих балаганах, разыгрывавшими короткие сатирические и комедийные сценки. Несомненно, много их было и среди исполнителей всех видов устной народной драмы, и среди актеров театра охочих комедиантов.

Искусство скоморохов

1

Все сказанное дает основания предположить, что существовало несколько категорий русских скоморохов: одни постоянно жили в деревне, это оседлые непрофессиональные скоморохи; другие постоянно жили в городе и, надо думать, были профессионалами; третьи — скоморохи "походные", или бродячие, странствующие, не имеющие хозяйства, безусловно профессионалы.

В деревнях и селах нужда в скоморохах ощущалась главным образом в дни праздников, составной частью которых являлись народные игрища. Скоморохи были также неизменными участниками свадеб и общественных пиров-братчин. В остальное время скоморохи мало чем отличались от остальных деревенских жителей.

Какая-то часть скоморохов, живших в городах, вела аналогичный с деревенскими образ жизни, занимаясь в периоды между праздниками свойственными горожанам делами — ремеслами, торговлей и др. Но в то же время условия городской жизни давали больше возможностей для профессионального скоморошества. Для городских скоморохов запретным (да и то до некоторой степени условно) оставалось только время постов, во все же остальные дни они вполне могли, особенно в больших городах, находить применение своим способностям. Свидетельством могут служить "Песня о госте Терентьище" и некоторые документы XVI — XVII вв. Это же подтверждают и наши изыскания относительно наместничьих скоморохов. По-видимому, постоянную работу скоморохам обеспечивали и развлечения в кабаках.

Существование "походных", т. е. бродячих, скоморохов, фиксируется документами начиная с XVI в. В краткой редакции Судебника 1589 г. есть статья, устанавливающая размер "бесчестья" скоморохам. Упрощенно "бесчестье" можно объяснить как денежную компенсацию за оскорбление: "...а скомороху государеву описному бесчестья два рубля, а жене его вдвое; а не-описному скомороху бесчестья гривна, а жене его вдвое, а походному скомороху бесчестья две деньги, а жене его вдвое..."[154] Разница, как видим, огромная. "Описной" скоморох "ценился" в 20 раз выше, чем "неописной", а в свою очередь "неописной" — в 20 раз выше, чем "походный". Таким образом, величина бесчестья "походному" скомороху в 400 раз ниже, чем "описному", они приравнивались к "зернщикам", "кабацким ярыжкам" и "бражникам кабацким", т. е. к самым низким категориям населения. Даже городские нищие и калики ценились выше[155].

Несмотря на четкость формулировки, не сразу ясно, какие же категории скоморохов конкретно имеются в виду в этом документе. Комментаторы пытались внести здесь ясность, но только больше, как нам кажется, запутали дело. Они пишут: "Вероятно, скоморох, который жил постоянно в той или иной местности, при описании данной местности заносился в писцовую книгу или в окладную книгу и назывался в Судебнике 1589 г. поэтому "описным"; скоморох странствующий, не имевший постоянного местожительства, не заносился при описании в писцовую книгу и поэтому назван "неописным"[156].

Здесь за критерий оценки принимается оседлость, что безусловно имело значение, однако не решающее. Столь значительная величина бесчестья описному скомороху (она равнялась бесчестью сотского) определялась не тем, что он был оседлый и попал в писцовую или окладную книгу, а тем, что человек, попавший в такую книгу, тянул тягло, т. е. платил подати. Неописные скоморохи не попадали в книги не потому, что они были неоседлыми, странствующими, а потому что их не было смысла записывать, они не могли тянуть тягло. Таким образом, неописные вполне могли быть и оседлыми. Странствующие, бродячие скоморохи составляли третью категорию — походных, о которых комментаторы Судебника вообще ничего не говорят. Если неописные скоморохи имели все-таки свой дом

и, может быть, какое-то хозяйство, то походные вообще не имели ничего, кроме своих музыкальных инструментов. "Гудки да рожок — все наше богатство", — так характеризовали свой быт сами скоморохи.

В Судебнике совсем не отражены скоморохи, жившие "за господами". Они, наравне со всем остальным окружением своего господина, не попадали ни в какие книги и не платили никаких податей. вспомнить о них надо потому, что они, как раньше наместничьи, могли "ходить" по окрестным селам и деревням группами в несколько человек для дополнительных заработков. Только если раньше наместничьи имели возможность играть "сильно", то господские скоморохи конца XVI — XVII в. действовали уже на иной основе, сами подчас терпя притеснения[157].

Первое документальное свидетельство о походных скоморохах относится к концу XVI в., но не следует думать, что они появились только около этого времени. Они существовали издавна: уже былины Владимирова цикла говорят о скоморохе, который, никому не знакомый, мог появиться на княжеском пиру, играть и петь о том, что видел и знает.

Любопытны взаимозависимости искусства скоморохов с театром. Причем нам важно различие, обнаруживаемое между традициями скоморохов "походных", т. е. странствующих, и оседлых вне зависимости от того, были они городскими или деревенскими.

Заметим попутно, что возраст русского театра многие склонны исчислять всего тремя столетиями[158], в известном смысле это верно. Но театрализованные зрелища на Руси значительно старше. Мы имеем в виду театр народный, элементы которого отчетливо проступали в праздничных игрищах, обрядах и играх народа еще во времена язычества. Несомненна роль скоморохов в процессе становления форм русского народного театра.

Оседлые скоморохи, выше об этом уже говорилось, большей частью были заняты в дни праздников, на игрищах, а также свадьбах, братчинах и т.д. Каждый праздник, равно свадьба, братчина, наряду с чертами, общими для всей Руси, имел и свои особенные черты, характерные для данной местности. Больше того, в деталях разница была в обрядах и праздниках даже соседних сел и деревень[159].

Со временем в праздниках и обрядах происходили, конечно, изменения, но процесс этот, по крайней мере в XI—XVI вв., шел очень медленно. Есть, таким образом, основания сказать, что каждый праздник и обряд проходил из года в год по всем хорошо известному чину, каждому празднику "обряду соответствовали строго определенные песни, танцы и, что для нашей темы особенно важно, игры. Например, на святки устраивались игры с маскировкой и ряженым. Интересна была масленичная игра. Она представляет собой целый цикл, разворачивающийся в течение нескольких дней, притом в каждый из дней проводилась строго определенная часть этой замечательной и, к сожалению, почти не изученной у нас игры[160].

Всевозможные песни, танцы, игры и т.д. и являлись основным материалом, из которого строились столь ненавистные церкви народные игрища. Все попытки реконструировать игрище (выше говорилось об одной из таких попыток, предпринятой Алексеем Веселовским) малоубедительны. Они заранее были обречены на неудачу, так как в основе принятых представлений об игрищах лежало убеждение, что характер игрищ всегда одинаков, по крайней мере для одной и той же местности. В действительности дело обстояло сложнее. Характер игрища зависел прежде всего от праздника, в границах которого оно устраивалось. Так что реконструировать игрище вообще нельзя, можно реконструировать только игрище конкретное — святочное, масленичное, семицкое и т.д.

Заранее определенный распорядок обуславливал характер и особенности искусства оседлых скоморохов. "Сценарий" каждого игрища был досконально известен каждому

участнику; надо полагать, что у скоморохов были какие-то твердые, закрепленные функции, четко определенный круг обязанностей. Одну из таких обязанностей установить очень легко. Документы совершенно недвусмысленно говорят, что люди собирались на игрище по зову, по сигналу скоморохов. Вот один из них: "...но аще плясци или гудци или ин хто игрец позовет на игрище или на какое зборище идольское то вси тамо текут радуясь а в веки мучимы будут и весь день ть предстоят позоуствующе тамо..."[161]

Действия оседлых скоморохов не слишком сковывались рамками игрища и традициями, ибо, какими бы жесткими ни были традиции, они предполагали все-таки большую активность каждого и давали как скоморохам, так и всем остальным участникам игрищ возможность для импровизаций. В меньшей степени это было свойственно песне и танцу, в большей — играм.

Если теперь обратиться к условиям, в которых действовали скоморохи походные, то сразу следует отметить, что характерной чертой их деятельности является отсутствие зависимости от праздников. Походные скоморохи выступали вне рамок игрищ и обрядов. Постоянные переходы исключали возможность действий в рамках местных традиций. А необходимость зарабатывать на хлеб насущный ежедневно исключала возможность играть только на праздниках. Походные скоморохи обязаны были, таким образом, создавать особый репертуар.

Оседлые скоморохи не имели нужды создавать все заново, они играли, пели, смешили, развлекали, пользуясь готовым, тем, что создал народ и что сохранило их искусство. Новое вносилось в то или иное произведение народного творчества в основном за счет импровизации. Походные же скоморохи значительную часть своего репертуара создавали сами, а главное — их репертуар складывался уже независимо от игрищ и обрядов и приобретал самостоятельный смысл и интерес. Естественно, сохранилась общая основа народного искусства, из которого брали и много готового, известного и понравившегося, перерабатывая, приравнивая это готовое к условиям своего творчества.

Особо надо оговорить тот момент, что походные скоморохи, по-видимому, совсем не были связаны с народными играми, имевшими такое большое значение, например, в процессе становления русского народного театра. Ведь игры в значительно большей степени, чем песни и танцы, приурочены к определенному месту и времени. Кроме того, народные игры прежде всего предполагают знакомство участников друг с другом и равенство перед условиями игры, как правило, не предусматривающей вознаграждение для участников, а походные скоморохи обязательно должны были иметь это в виду. Они предлагали людям "товар", а взамен получали денежную или какую-либо иную компенсацию.

Разность условий, в которых действовали оседлые и походные скоморохи, породившая различие в характере их творчества, сказалась в конце концов и на итоге их деятельности. Мы имеем в виду различие форм, в которые вылилось творчество скоморохов ко времени своего расцвета (XVI — XVII вв.). Походные скоморохи оказались почти монопольными "хозяевами" таких театральных и близких им форм, как "Петрушка", медвежья потеха, раек и др., т. е. форм мобильных, дающих возможность устраивать представление без долгих приготовлений и в любых условиях. Оседлые же скоморохи — главные участники праздничных народных игрищ и гуляний — активно участвовали в процессе становления иной разновидности русского народного театра, именно театра, рожденного игрищами. Высшими его формами стали спектакли типа "Царя Максимильяна" и "Лодки" и спектакли театра охочих комедиантов, т. е. театр живого актера.

Преимущественное внимание походных скоморохов к медвежьей потехе и "Петрушке" объясняется их исконной популярностью у народа. Это особенно характерно для медвежьей потехи. Источники сохранили множество свидетельств такого рода. Одно из них находим у Д. А. Ровинского. "Приход вожака с медведем еще очень недавно составлял эпоху в деревенской заглушной жизни: все бежало к нему навстречу, — и старый и

малый..."[162] "Появление поводеельщика с медведем и его неразлучной спутницей, ряженой козой, — пишет Архангельский, — в глухих наших деревнях до сих пор составляет целое событие"[163]. Позже мы приведем и другие свидетельства.

Популярность такого представления определялась не только любопытством. Образ медведя у русского народа вызывал целый круг представлений, идущих еще от времен язычества. Кроме того, действия ученого медведя в совокупности с иногда обширными репликами жожака находятся в русле наиболее популярных традиций или направлений народного творчества в целом, определяющими чертами которых являются пародия и гротеск.

Во внутреннем строе "Петрушки" много общего с представлением, где участвует ученый медведь. И в том и другом случае людей должна была привлечь необычность зрелища. Эта эксцентрика внешней формы связана с внутренним наполнением — столь популярными в народе пародией и гротеском.

Медвежья потеха и кукольное представление, хотя и не исчерпывают всего многообразия форм искусства походных скоморохов, вполне могут служить основанием для заключения о его важнейшей особенности. Это сплав необычного с традиционным. Необычное — необходимое условие для возбуждения внимания зрителей. Традиционное — использование знакомой канвы, всего созданного ранее, форм юмора, сатиры, пародии и гротеска — столь же необходимое условие для того, чтобы быть понятым и принятым зрителями.

Мы коснулись только формальной стороны творчества походных скоморохов и ничего не сказали о его содержании. Однако и здесь полнейшее совпадение с темами и образами устного народного творчества. В медвежьей потехе пародируются персонажи: помещик и помещица, поп и монах, чиновник и нерадивый крестьянин; в кукольном представлении мы встречаемся с цыганом, доктором и т.д. Все эти образы известны нам и по народным песням, сказкам, устной народной драме. И отношение к ним и там и тут одинаковое. Можно с уверенностью утверждать, что особое внимание походных скоморохов к медвежьей потехе и кукольному представлению объясняется также заложенной в них возможностью донести до своих многочисленных слушателей и зрителей и гротескно выразить уже любимые и известные мотивы фольклора.

И еще одного вопроса необходимо здесь коснуться. Если походные скоморохи были актерами, а они безусловно ими были, если они освоили начала театрального искусства (показывая "Петрушку", они не могли не быть с ними знакомы), то почему же они не разыгрывали сенок между собой? Понятно, что, например, сценку Петрушки и шавочки или Петрушки, покупающего лошадь, разыграть было трудно, но сценку Петрушки и доктора, Петрушки и квартального, Петрушки и цыгана разыграть было нетрудно. Да, собственно, эти или очень похожие сценки и разыгрывали участники некоторых вариантов "Царя Максимилиана" (в частности, сценку с доктором). В чем же тогда дело?

Как нам кажется, важно следующее. Корни "Царя Максимилиана" и других спектаклей народного театра выходят из традиций святочного ряженья. Теряя магическую функцию, святочное ряжение одновременно превращалось в одну из традиционных праздничных форм. На следующей ступени эволюции ряжение превратилось в игру, мы знаем таких игр множество. И, наконец, игры ряженных перерастают в народный театр.

Время расцвета деятельности походных скоморохов падает на период, когда ряжение входило в состав праздничного игрища как одна из его частей. Ряжение было игрой, не превратившейся еще в спектакль, но уже полностью утратившей магическое значение. Игра же, как мы отметили выше, всегда привязана к определенному месту и времени. Рядились по всей Руси, но везде по-своему, это во-первых. Рядиться в той или иной местности могли один или несколько раз в год, но всегда строго в одни и те же дни года. И, наконец, в-

третьих, надо помнить, что у ряженных была и задача возбудить желание отгадать, кто скрывается под маской.

Даже спектакли городского демократического театра охочих комедиантов, хотя и воспринимались именно как спектакли, все же окончательно не отделились еще от традиций праздничного ряженья. Они, хотя и занимали уже более широкий временной отрезок, чем просто праздник, устраивались все же таким образом, чтобы обязательно захватить святки. "Урочное время для таких представлений, — писал И. Е. Забелин, — бывало всегда на праздник рождества, когда происходили, по всенародному обычаю, всякие действия ряженных"[164]. Что касается "Царя Максимильяна" и "Лодки", то они устраивались исключительно на святки даже в XX в.

Категоричность, с которой мы разграничиваем деятельность походных и оседлых скоморохов, имеет значительную долю условности. В жизни все было сложнее. К медвежьей потехе, "Петрушке", райку и т.д. имели, конечно, определенное отношение и оседлые скоморохи, так же, как к театру, рожденному игрищами, имели отношение скоморохи походные.

Не имея ни малейшего желания противопоставлять одни формы народного театра другим, мы все-таки считаем, что основной линией в развитии русского народного театра надо признать ту, которая привела к возникновению устной народной драмы и спектаклей "Царь Максимильян", "Лодка" и др., а также театра охочих комедиантов.

2

Мысль о том, что корни нашего театра надо искать в народных играх, высказывалась многократно. Кто высказал ее первым — сказать с точностью трудно. А. Н. Веселовский и П. О. Морозов уже стояли на такой точке зрения, и оба утверждали, что эта зависимость имеет отношение не только к нашему театру, но проявилась всюду. "Как у всех других народов, — писал П. О. Морозов, — так и у нас, на Руси первых признаков появления драматического элемента в словесности следует искать в культовом обряде и сопровождающих его песнях, и вместе с тем — в играх, в которых мимический инстинкт, всякому человеку присущий, находит выражение в действии"[165].

По богатству драматических элементов среди народных игр все исследователи выделяют игры святочные. Тот же П. О. Морозов, например, так пишет об этом: "Как в мире древнеклассическом Дионисии, Врумалии и Сатурналии послужили зародышем народного театра, точно так же и в средневековой Европе, и у нас преимущественно из святочных игр выделились и развились элементы народных драматических зрелищ... В особенности следует это сказать о святочном переряживании и скоморошестве, проявлявшихся повсюду в Европе, и притом с очень древнего времени, почти в одних и тех же формах"[166]. Из советских авторов наиболее решительно в этом смысле высказывался В. Н. Всеволодский-Гернгросс[167]. Последние исследования ученых подтверждают эту точку зрения.

Для выяснения места скоморохов в процессе становления театра нам, таким образом, можно было бы начинать с выявления их связи с народными играми. Однако мы попытаемся заглянуть несколько глубже, в доигровой этап их деятельности. Таким этапом был этап игрищ.

Игрища существовали у славян еще до объединения их племен в государства. Об этом надежно свидетельствует "Повесть временных лет". Мы несколько раз уже сравнивали игрища с драмой. Драма эта состояла из действий, а действия из сцен и явлений; их нельзя было менять местами, они следовали друг за другом в определенном порядке, строго соблюдаемом.

Постепенно побуждения, определившие игрище, ослабевали. Ослабевали и содержательные связи между действиями и явлениями игрища-драмы. Отдельные явления выпадали, возникала возможность менять местами сохранившиеся, а потом и просто выносить некоторые из них за рамки игрища. Они, таким образом, получали самостоятельность. Можно предположить, что в XV в. игрища как целостной единицы уже не было. Но праздник продолжал сопровождаться целым рядом действий, комплекс которых был бывшим игрищем и продолжал именоваться игрищем. Народные игры составляли одно из основных звеньев этого комплекса. Несколько упрощая, можно сказать, что вместо игрища остался набор игр, песен и т.д., строго "привязанных" к каждому празднику. Однако теперь игры получили автономный смысл, особо популярные можно было устраивать по нескольку раз в течение одного праздника, другие же не устраивались иногда вовсе и т.д. Потом отдельные игры стали устраиваться и в дни других праздников, на протяжении чуть ли не круглого года. Так случилось с игрой в "Кострому"[168].

У игрищ была одна чрезвычайно характерная особенность, следы которой сохранились в народном искусстве чуть ли не до нашего времени, — это их всенародность. Ведь во времена язычества они были частью богослужений и участие в них принимали все присутствовавшие, т. е. все члены рода, впоследствии все жители села, деревни или группы деревень и даже целого города. Отсюда и рождение традиции ходить на игрища всем от мала до велика, что, как мы видели выше, часто особо подчеркивалось в документах.

Вот как уже в XVI в. описывает игрище в г. Пскове в ночь на праздник рождества Иоанна Крестителя игумен Памфил: "Во святую ту ночь мало не весь град взмятется и взбесится, бубны и сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими, плесканием и плясанием... женам же и девам плескание и плясание и главам их наживание, устам их неприязнь клич и вопль, всескверныя песни, бесовская угодия свершахуся, и хребтом их вихляние и ногам их скакание и топтание"[169].

Эта всеобщность игрищ перешла потом к играм, следы ее ощутимо чувствуются и в народном театре. Фольклористы давно подметили эту особенность. Даже в сложнейших играх-спектаклях нет четкого разделения на актеров и зрителей. Здесь все присутствующие — действующие лица или, по крайней мере, участники. Та же особенность, но уже не так ярко выраженная, прослеживается и в "Царе Максимильяне", отголоски ее чувствуются даже в городском театре охочих комедиантов.

О роли скоморохов на игрищах вкратце уже говорилось. В серьезной части праздника — там, где было богослужение с жертвоприношением, главными действующими лицами были сначала волхвы, потом жрецы. В игрищной же части ведущую роль играли скоморохи.

Когда мы говорили, что скоморохи собирают народ на игрища, имелось в виду то время, когда игрище стало уже отдельной, самостоятельной частью бывшего языческого праздника. "Серьезная" часть этого праздника была уже, естественно, невозможна, она была заменена празднованием в честь новых, христианских богов. Игрищная же часть ничем не была заменена и продолжала существовать. Известный знаток старинной церковной литературы В. Жмакин так пишет о месте и роли скоморохов в праздничных народных игрищах: "Народ очень любил смотреть на позорища скоморохов и стекался к ним во множестве. "Аще убо гусельник или плясец или кто ин от сущих на игрище призовет град, — обличает один ревнитель благочестия, — со тщанием вси текут и благодать ему звания воздают и дни всецела полчасти изнуряют, одному токмо внимающе". Рвение, какое обнаруживал народ при появлении скоморохов, собираясь вокруг них целыми массами, современные (XVI в. — А. Б.) моралисты уподобляли быстроте птиц: "народ тек к скоморохам, — по выражению их, — аки крылата", и во "мнозе собирался там, куда звал его гусльми и плясци и песньми и свирельми"[170].

Конкретное свидетельство о начальном этапе игрищ дает "Слово о русалиях" Нифонта. Здесь говорится о том, как некий человек двигался по улице, "скача с сопелями и с ним идяще множества народа, послушающе его, инии же плясаху и пояху"[171].

Прямых описаний роли скоморохов на самих игрищах мы не знаем, многочисленные же косвенные данные позволяют утверждать, что скоморох был на игрищах центральной фигурой. Существенную роль имело здесь, по-видимому, его умение играть на том или ином музыкальном инструменте. Важным являлось и доскональное знание скоморохами сценария игрища; но основной была, конечно, их способность быть тем, что в народе часто определяют словом "заводила".

О скоморохе — главном лице на игрище, ведущем его, — говорили многие исследователи. В частности, А. Фаминцын называл скоморохов "непременными участниками и вдохновителями всяких народных игрищ"[172].

Из советских ученых Н. Воронин указывает, что "скоморохи собирали вокруг себя огромные толпы "неве-гласей", зажигали их общей пляской, пением и игрой"[173].

Главными участниками народных игрищ называет скоморохов В. Крупянская[174]. Б. Асеев пишет, что скоморохи являлись "постоянными участниками, а часто и затейщиками народных гуляний и игр"[175].

Одним из указаний на роль скоморохов как затейщиков или вдохновителей веселья является свидетельство Стоглава, которое мы раньше уже цитировали. Имеется в виду один из вопросов 41-й главы, где говорится о поминальном обряде в троицкую субботу. Люди, собравшись на кладбище у могил своих родственников, "плачутся" "великим воем", но стоит появиться скоморохам и начать "играти во всякие бесовские игры и они от плача престаше начнуть скакати и плясати и в долони бити и песни сатанинские пети на тех же жальниках обманщики и мошенники"[176]. Здесь песни и пляски на кладбище стоят в прямой зависимости от появления скоморохов; начатое скоморохами веселье сразу становится общим.

Чтобы нагляднее показать роль и место скоморохов на древнерусском игрище, мы сравним их с местом и ролью дружки в свадебном обряде. Сравнение это имеет под собой весьма прочную почву. По форме, да во многом и по содержанию, русский свадебный обряд представлял собой явление, очень сходное с народным праздничным игрищем, и включал в себя все его основные элементы. Так же, как и развитые игрища, он длился несколько дней и развивался по заранее всем известному, строго соблюдаемому чину. Одной из главных особенностей игрища была массовость, и на свадьбе мы видим то же самое. Музыка, песни, пляски, шутки и смех свойственны и свадьбе и игрищу в равной степени. Но важнее всего, пожалуй, их генетическая связь.

Как явствует еще из "Повести временных лет", мужчины именно на игрищах выбирали себе жен. В более позднее время почти повсеместными стали игры в свадьбу или в женитьбу на святочных игрищах[177], и, наконец, известно, что свадьбы на Руси устраивались, как правило, в определенный период времени. В некоторых местах они приурочивались, например, к весеннему празднику Красная Горка. Праздничные игрища и свадьбы при этом сливались, так сказать, в одно "мероприятие". Что касается сближения дружки со скоморохом, то оно и до нас делалось многократно[178].

Существует по меньшей мере с десяток документальных свидетельств того, что скоморохи были постоянными и активными участниками свадеб. Документы эти не говорят, правда, что скоморох исполнял роль или должность дружки, но они и вообще ничего не говорят о дружках. Один из документов, впрочем, позволяет сделать на этот счет некоторые предположения. Это все те же материалы Стоглавого собора, ответ на 16-й вопрос 41-й главы. Он вменяет в обязанность священникам запрещать скоморохам "ходить" перед

"свадьбою", т. е. находиться перед свадебным поездом, во главе его, а это было место дружки.

Итак, свадебный обряд был близок игрищу, а дружка — скомороху. Каковы же обязанности дружки на свадьбе? Вновь обращаемся к П. О. Морозову: "В числе бытовых обрядов... первое место, по богатству драматического содержания, занимает народная свадьба, которая является, можно сказать, сплошным драматическим представлением, непрерывным рядом заученных, традиционных сцен, разыгрываемых в известном, определенном порядке, под руководством опытных, бывалых людей... Обширная и сложная свадебная драма в разных местностях разыгрывается различно, но основное ее содержание, несмотря на все разнообразие вариантов, остается всегда одно и то же...

Жених играет роль чисто пассивную: за него все говорит и делает его руководитель, дружка, отлично знающий все тонкости свадебного дела и притом — балагур и остроловец... говорун, который за словом в карман не полезет и даст ответ на всевозможные вопросы, какие, согласно обряду, постоянно ему предлагаются. Невестой руководит дружка, тоже опытная и ловкая, знающая, когда и что следует делать... Дружка и заводница (так иногда именуют дружку со стороны невесты. — А. Б.) являются, таким образом, режиссерами свадебной драмы и хранителями ее неписаного текста"[179].

Любопытно, что появляется "дружка" не в начале свадебного обряда, а в кульминационный момент, в день, назначенный для венчанья и пира. Он сразу забирает праздничный распорядок в свои руки. В некоторых местах (например, в Устюжском у. б. Новгородской губ.) "дружка" даже производит назначение на все "должности" окружения жениха: тысяцкого, большого барина, меньшого барина, подружья и т.д. Теперь все делается под его руководством.

Но главная его функция отнюдь не сводится к руководству, поэтому хотя мы соглашаемся с П. О. Морозовым, назвавшем дружку режиссером, но подчеркнем, что его функции шире. Он не только руководитель, но одновременно и исполнитель одной из главных ролей. Основная его задача — создать и поддерживать на свадьбе атмосферу веселья. Со слов П. В. Киреевского мы знаем, что на одной свадьбе может быть и несколько дружек — в зависимости от желания и "кармана" жениха. Опытный дружка пользуется большим уважением. В период свадеб у него не бывает ни дня "простоя". Посмотреть, как ведет свадьбу опытный дружка, собираются даже люди из соседних сел и деревень. Дружка — центральная фигура на свадьбе, так же как скоморох — центральная фигура на игрище. Точно так же и все основные функции дружки соответствуют функциям скомороха на игрище, главная же из них — создавать и поддерживать атмосферу всеобщего веселья.

Сейчас нет никакой возможности установить точные временные границы начала бытования народных игр. Да они вряд ли существовали. Разложение игрищ было постепенным и осуществлялось в разных районах государства неодинаково. Вдали от крупных городов, например на Севере, игрища разложились значительно позже, чем в центре, но, видимо, можно все-таки сказать, что в XV в. игрища как целостного явления уже не существовало.

Во второй главе мы говорили, что в XV — XVI вв. скоморохи перемещались из деревни в город. Здесь они легче могли обеспечить себе заработок в течение круглого года. Игрищная традиция в городе, вообще более слабая, чем в сельской местности, особенно ослабла с началом активного процесса роста городов. Заметную роль сыграла в этом миграция населения, приток людей из различных мест с различиями в укладе быта. В результате коренные игрищные формы разложились здесь быстрее, чем в деревне, и превратились в набор разнообразных игр.

В святочных игрищах ведущей чертой стало ряженье. Освобождаясь постепенно от порожденных еще язычеством связей с обрядовостью, в основе которой лежала забота о

плодородии и изобилии, ряженье приобрело почти полную самостоятельность. Поскольку именно с играми ряженных связывают процесс зарождения русского театра, остановимся на них подробнее.

Материал по ряженью на Руси, которым мы располагаем, в основе своей очень поздний, преимущественно XIX — начала XX в., корни же ряженья уходят в глубочайшую древность. Так, В. И. Чичеров, один из знатоков праздничной обрядовости, пишет, что в основе ряженья лежали: тема грядущего плодородия и тема преодолеваемого мертвенного начала, выражаемая в символах брачных и покойничьих игр[180]. Ряженье включало в себя первоначально как серьезную, так и смеховую части. После принятия христианства, когда серьезные части обряда были заменены служением новым богам и постепенно забылись, а игрищные части остались и даже продолжали развиваться (хотя, конечно, и в несколько ином направлении), в ряженье преобладающее значение приобрело смеховое начало, выливавшееся чаще всего в формы пародии и фарса[181].

Пародия появилась на Руси очень рано, это подтверждает одна древняя рукопись (рукопись XIV — XV вв., сам же памятник датируется XII в.), цитируемая С. Смирновым в его книге "Древнерусский духовник" и содержащая перечень грехов и церковных наказаний за них: "...ли преложил еси книжная словеса на хулное слово или на кощунно, опитимьи В лет (т. е. два года)"[182]. В этом самом раннем из известных сейчас свидетельств о пародировании на Руси говорится, между прочим, даже о двух его видах. Первое — это переложение церковных текстов на "хулное слово", т. е., по-видимому, составление текстов пародийных служб, пародий на молитвы или проповеди, а второе — переложение "на кощунно", т. е., по всей видимости, пародирование самих церковных служб, обрядов и т.д., пародирование не читавшееся или певшееся, а разыгрывавшееся, показывавшееся. Не пародирование ли в границах игрища имел в виду древнерусский проповедник, автор "Поучения к детям душевным" (XII в.), когда упрекал своих прихожан в равнодушии к церкви: "А хотя бы естя приняли сучение святое в неделю, но вы не хотите послушати. Аще приидете в неделю к церкви только на кощуны, на свары и на клеветы, на игры, на величанье, на укоренье друг друга, брат брата"[183].

По всей вероятности, на причастность к пародированию церковных служб скоморохов указывает пословица: "Где поп с крестом, там и скоморох с дудюю".

Связь искусства скоморохов с пародией, а затем и с сатирой давно доказана и не требует дополнительных обоснований. Укажем для иллюстрации на авторитетное мнение В. П. Адриановой-Перетц. Она пишет: "Особая склонность к рифмованной речи, характерная почти для всех сохранившихся сатир-пародий, сближает их с профессиональным стилем скоморохов, до сих пор известным в устной традиции под именем "скоморошьего ясака"... звучит она и в свадебных приговорах дружек, в небылицах, шуточных поговорках. Веселое наследие скоморохов жило в посаде долго и после изгнания их из Москвы и других городов. Можно даже поставить вопрос, не влиянием ли этого веселого наследия объясняется и пристрастие сатиры XVII в. к жанру пародии и не участию ли скоморохов обязаны своим появлением челобитные-небылицы, пародирующие форму челобитных, но по содержанию целиком совпадающие с устными сказочными небылицами, сохранившимися в списке первой четверти XVIII века..."[184].

Чрезвычайно ценное высказывание о чертах пародийности в народном творчестве принадлежит А. С. Пушкину: "Смех, жалость и ужас суть три струны нашего воображения, потрясаемые драматическим волшебством. Но смех скоро ослабевает, и на нем одном невозможно основать полного драматического действия. Древние трагики пренебрегали сею пружиною. Народная сатира овладела ею исключительно и приняла форму драматическую, более как пародию. Таким образом родилась комедия, со временем столь усовершенствованная"[185]. Нам эти слова особенно важны, ибо здесь подчеркивается, как пародийные формы органически вплетены в процесс становления театра, пародия же как

бы знаменует собой отдельный этап его жизни, этап, предшествовавший рождению комедии.

Пародия и фарс в играх ряженных отмечались многократно. В. Я. Пропп, например, обратил внимание на то, что характер пародии и фарса носят многочисленные разновидности похоронного обряда, наличествующие почти во всех праздниках аграрно-календарного цикла: "Одна из особенностей состоит в том, что похороны обставляются не трагически, а, наоборот, комически. Имитация горя носит характер пародии и фарса, а похороны иногда кончаются бурным весельем"[186].

В систему таких похорон входят и многочисленные игры в "покойника", "мертвеца", "умруна", в "смерть" и другие покойничьи игры (по терминологии В. И. Чичерова). Вот описание одной из них. "Состоит она в том, что ребята уговаривают самого простоватого парня или мужика быть покойником, потом наряжают его во все белое, натирают овсяной мукой лицо, вставляют в рот длинные зубы из брюквы, чтобы страшнее казался, и кладут на скамейку или в гроб, предварительно привязав накрепко веревками, чтобы в случае чего не упал или не убежал. Покойника вносят в избу на сиделки четыре человека, сзади идет поп в рогожной рясе, в камилавке из синей сахарной бумаги с кадилом в виде глиняного горшка или рукомойника, в котором дымятся горячие угля, мох и сухой куриный помет. Рядом с попом выступает дьячок в кафтане, с косицей назади, потом плакальщица в темном сарафане и платочке и, наконец, толпа провожающих покойника родственников, между которыми обязательно имеется женщина в женском платье, с корзиной шанег или опекишей для поминовения усопшего. Гроб с покойником ставят среди избы, и начинается отпевание, состоящее из самой отборной, что называется "острожной" брани, которая прерывается только всхлипыванием плакальщицы да каждением попа.

По окончании отпевания девок заставляют прощаться с покойником и насильно принуждают их целовать его открытый рот, набитый брюквенными зубами... Кончается игра тем, что часть парней уносит покойника хоронить, а другая часть остается в избе и устраивает поминки, состоящие в том, что мужчина, наряженный девкой, оделяет девиц из своей корзины шаньгами — кусками мерзлого конского помета"[187].

Эта игра, как и многочисленные ей подобные, хотя и записана в XIX в., является очень древней. Трудно сказать, в каком виде она входила в состав игрищ до их разложения, однако в XV—XVII вв. подобные игры не многим отличались от тех, которые дошли до нас.

Не только, конечно, пародия и фарс были отличительными чертами игр ряженных. Значительная роль принадлежала и принципу "наоборот", "наизнанку". Тулуп выворачивается, шушун одевается "вверх ногами", женщины рядятся мужчинами, мужчины — женщинами, притом молодые рядятся стариками и т.д. Отмеченный принцип имеет место не только в костюмах ряженных, но и в действиях. "Старик" пляшет как молодой, "старуха" — кувьркается через голову. Легко догадаться, что и в текстовой части игр выдерживался тот же принцип. Вот одно из описаний игр ряженных, дающее хорошую возможность проследить именно эту их особенность. "Когда в избах запылают лучины или зажгутся сальные свечи, молодые парни, бабы и девки затевают наряжаться. Наряды для этого маскарада очень недороги, и все нужное под руками. Бабы одеваются стариками, парни старухами, девки цыганками, и все-то подчас так оденутся, что просто ни на что не похоже; но главных условий два: первое, чтобы нарядиться как можно уродливее и смешнее, а второе, чтобы наряженного не скоро могли узнать. Выворачивается шеустью вверх овчинная шуба, нередко сшитая вперемежку из овчин черных и белых; за спину набивается солома, представляющая горб; длинная, всклокоченная борода и всклокоченные волосы подвязываются из пакли; вместо кушака, обрывок веревки, в руках — дубина, и старик готов. Иная баба ухитряется надеть шушун руками на ноги, а полы подвяжет под шею^, иной молодец завернется в дырявую и грязную дерюгу; другой, напялив на себя мешок, уберет голову в мочалы или оденется домовым, чертом и т. п., и все-то личины в этом роде; но вымыслам и конца нету, а потому исчислить все наряды

невозможно. Наряженные ходят по избам и, сообразно принятым на себя личинам, говорят не своим голосом, шутят, остряют и возбуждают непринужденные, иногда чуть не истерические порывы хохота. Войдя в избу и поприветствовав хозяев, наряженные поют и пляшут, и пляски эти своим безобразием и изобретательностью совершенно соответствуют нарядам. Старик выделяет удивительные и преточетливые фигуры ногами, но кончает тем, что от мнимого изнеможения и усталости спотыкается и летит на пол вверх тормашками. Иная сухая старуха, с угловатыми движениями, обыкновенно разыгрываемая рослым детиною, сначала пляшет скромно и жеманно, но потом пускается вприсядку или кувырывается через голову..."[188]

Мы так подробно остановились на чертах пародии и фарса в играх ряженных, конечно же, потому, что именно эти черты делают их особенно благоприятными для участия скоморохов. Свидетельств того, что скоморохи были участниками святочных игрищ, — много. Не располагая прямыми указаниями на участие скоморохов в играх ряженных, мы имеем много сведений косвенных. Так, по свидетельству князя Курбского, царь Иван Грозный любил маскироваться и плясать со скоморохами. Будто бы отказ надеть маску, предложенную царем, и плясать послужил поводом для убийства князя Репнина[189]. В 1606 г., по рассказу очевидца, после того как произошла расправа с Лжедмитрием I, его труп положили на площади на стол, "а один из бояр бросил ему на живот маску, на грудь волынку, а в рот сунул дудку и притом сказал: "долго мы тешили тебя... теперь сам нас позабавь"[190]. Надо полагать, что маска, волынка и дудка были в данном случае использованы как символы скоморошества.

Наконец, еще одно признание: "О святках парни являются на беседы окрутчиками, т. е. наряжаются скоморохами и калеками. Скоморохи должны одеться в свое же платье, только вывороченное наизнанку, и прикрыть лицо платком или маской, а калеки и нищие покрываются каким-нибудь дырявым старьем, приделывают на спину горб и навешивают на себя кошели и корзинки. Первые пляшут и выделяют разные штуки, а вторые подходят к зрителям просить у них милостыни[191]. Можно предположить, что парни вели себя здесь так же, как когда-то настоящие скоморохи. Любопытно, что манера рядиться и действия их ничем не отличаются от обыкновенных ряженных. Ведь те тоже выворачивали наизнанку обычную одежду, маскировали лицо и потом выделяли "разные штуки". Не значит ли это, что в действиях скоморохов на святки вообще не было ничего резко отличающего их от поведения обычных ряженных и, как следствие этого, что всякое ряжение на святки приравнивалось к скоморошеству, может быть, и вообще первым ряженным был скоморох?

Единственное, да и то косвенное, свидетельство о скоморохах в играх ряженных не дает, конечно, достаточных оснований для утвердительного ответа на эти вопросы. Но посмотрим другие материалы.

Определенное отношение к этой проблеме имеет вопрос об одежде скоморохов. Носили ли скоморохи особую одежду, было ли в их одежде что-то присущее им одним? Однозначного ответа здесь дать, к сожалению, пока нельзя. Очень большое значение придавалось фрескам Киевской Софии и свидетельству летописца Переяславля Суздальского о кратополии. Как полагали, эти два свидетельства, говорящие о существовании особой одежды скоморохов или каких-то ее отличительных черт, дополняют друг друга. Однако сейчас правомерность данных названных свидетельств практически сведена к нулю. Почти общепризнанным является положение, что сюжет фрески со скоморохами Киевской Софии взят из жизни византийского императорского двора, и, следовательно, изображены здесь византийские, а не русские скоморохи[192]. Что касается летописца Переяславля Суздальского, то Н. Воронин дал верное толкование интересующего нас места. Вот как читается оно в источнике: "По семье Латына бестудие въземше от худых Римлян, а не от витязей, начаша к женам к чуждым на блуд мысль држати, и предстоати перед девами и женами службы содевающи и знамя носити их, а своих не любити, и начаша пристроати себе кошюли, а не срачицы и межиножие

показывати и кратополие носити, и аки гвор в ноговицы створше образ килы имуще и не стыдящися отнуд аки скомраси"[193]. "По точному смыслу текста, — пишет Н. Воронин, — "аки скомраси" относится лишь к указанию, что латиняте "не стыдящися отнуд", что они бесстыдны, как скоморохи. Тем самым отпадает распространение на древнерусских скоморохов описанного в данном отрывке своеобразного костюма "латин" или, во всяком случае, некоторых его деталей"[194].

Но есть и еще несколько свидетельств о существовании особой скоморошьей одежды. В цикле былин о неудавшейся свадьбе Алеши ("Добрыня в отъезде", "Добрыня и Алеша" и др.) Добрыня появляется на свадьбе одетым в "платье скоморошеское". Былин этих очень много, но ни в одной не говорится, из чего состояла эта одежда Добрыни-скомороха. Тем не менее, одевшись скоморохом, Добрыня делается совершенно неузнаваемым. Его не узнают не только князь Владимир и Алеша, но и собственная жена. Так что, вероятно, Добрыня или надевал на лицо маску, или просто закрывал его, как рядившиеся скоморохами парни. Другой раз о скоморошьей одежде говорится в старинной повести "О пляшущем бесе", мы цитировали ее в первой главе. Здесь рассказывается, как однажды старику явился отрок "в скомраш одежи", который начал тут же плясать, а потом спросил: "старче! добро ли я пляшу?"[195] И здесь остается неясным, из чего состояла "скомраш одежа".

Но самое интересное свидетельство содержит указ царя Алексея Михайловича 1648 г.: "...И накладывают на себя личины и платье скоморошеское..." Главный интерес этого свидетельства состоит в том, что оно связывает скоморошью одежду и маски со святками, — речь идет здесь об обычных играх ряженых. Указ говорит, таким образом, о том же, о чем рассказал и П. Н. Рыбников, т. е. что на святки люди рядились скоморохами. Но ведь происходило это в середине XVII в., когда существовали еще настоящие скоморохи.

Рассмотренные примеры если и не позволяют утверждать безусловное родство понятий — скоморох и ряженный, то дают основания для правомерного их сближения.

Если же в самом деле скоморохи были первыми ряженными, — появляется возможность говорить не просто о их связи с процессом становления театра на Руси, но о том, что скоморохи стояли у самых его истоков.

Хотя подробное рассмотрение этих вопросов не входит в нашу задачу — оно должно составить предмет специального исследования, — мы все-таки позволим себе сказать в их развитие несколько слов. И строки из "Сказаний" князя Курбского, и рассказ современника о расправе с Лжедмитрием I, и свидетельство П. Н. Рыбникова, так удачно подтвержденное указом 1648 г., и некоторые другие материалы дают довольно веские доводы в доказательство постоянно высказываемых предположений о том, что скоморохи часто пользовались масками.

Выше уже не раз говорилось об особом строе народного праздника, включавшего в себя и серьезную и смеховую части. Специальная литература о масках исследует эту сторону достаточно подробно. В одной из работ А. Д. Авдеева, который много занимался проблемой маскирования (что особенно для нас важно, применительно к театральному искусству), можно прочесть следующее: "Многие исследователи давно отмечали, что при отправлении обрядовых церемоний наряду с действующими лицами, так сказать серьезного, обрядового порядка, на стадии распада первобытнообщинного строя выступают специальные комические персонажи, которые пародируют обрядовое действие, перемежают его шутками и буффонадой, стремясь вызвать смех у присутствующих зрителей". Эти комические персонажи были, как правило, в масках. Далее А. Д. Авдеев говорит, что именно они уничтожали "мистическое отношение к обряду, так сказать взрывали обрядовое действие изнутри" и помогали процессу перерождения обряда в театральное представление"[196].

В этих словах, на наш взгляд, много верного. Комические персонажи в масках, сопровождавшие серьезные обрядовые действия у восточных славян, — и есть, как нам кажется, будущие скоморохи. Вот здесь-то и зарождалось то самое особое пристрастие к пародии, так заметно проявившееся в действиях скоморохов в XI—XVII вв. Когда-то скоморох пародировал действия волхва или жреца, и это было его обязанностью, первоначально, может быть, единственной. После принятия христианства подобные действия стали восприниматься как "глумление" и преследоваться[197].

Чтобы закончить об одежде скоморохов, скажем, что выше мы разобрали все основные случаи указаний на ее существование. Их немного, особенно если учесть, что два из них, считавшиеся ранее главными (фреска Киевской Софии и свидетельство о кратополии), должны быть отброшены. Остальные или прочно связывают эту одежду с праздниками (свидетельства П. Н. Рыбникова и царского указа 1648 г.), или не лишают нас возможности связать ее с праздниками. Исключение составляет лишь былинное свидетельство о скоморошьей одежде Добрыни, но тут можно предположить намерение Добрыни, явившегося на свадьбу, остаться поначалу неузнанным.

Что же касается перерастания обряда в театрализованное представление, то близким к истине нам представляется мнение В. И. Чичерова, изложенное в его не раз уже цитированной выше книге. "...Хотя целый ряд изобразительных моментов, присущих обряду, сохранялся, народный театр властно входил в новогодние увеселения как принципиально новое явление. Направленность, идейная насыщенность представляемых пьес не имеют ничего общего с аграрной обрядностью в ее старых редакциях. Способы представления и даже отдельные сцены в пьесе представляли бытовыми сатирическими эпизодами, отражающими социальную действительность, а не вымышленный мир страшных образов, которым противостояла реальная трудовая жизнь людей. Наряду со сказками, песнями и многим другим, используя обряд, пьеса разламывала, уничтожала его, противостояла ему. Драматическое представление можно считать качественно новым явлением по сравнению с элементами фольклора, послужившими для него почвой. В отношении обряда это особенно ясно видно: обрядовая сущность действий, когда-то типичная для новогоднего периода, заменилась социальной сатирой, острым гротеском"[198].

Театроведы, возможно, обнаружат и иные принципы перерастания обрядовой формы в театральную, но то, что отметил В. И. Чичеров, безусловно останется в числе важнейших факторов этого процесса.

Следует сказать о том, что в деревне оседлый скоморох мог всю жизнь "выступать", по сути дела, перед одной и той же аудиторией, состоящей из нескольких десятков человек, а в городе с многосотенным, а то и многотысячным населением аудитория не была постоянной. В искусстве скоморохов не могли не появиться особенности, которыми характеризуется всякая профессиональная деятельность, требующая специализации. На древнем деревенском и сельском игрище среди празднующего народа был, вероятнее всего, только один скоморох. Здесь не могло быть и речи о специализации, потому что круг обязанностей скомороха требовал от него как раз многосторонности. На таком игрище скоморох обязан был уметь делать все.

В городах, в условиях, когда связи между отдельными частями игрищ ослабли настолько, что одни из них предавались забвению, а другие, наоборот, разрастались, скоморохи оказались в иных условиях. Здесь они могли уже брать на себя какие-то отдельные моменты игрища, требующие, может быть, особого артистизма, решительности и т.д. Для святок, конечно, важно было то, что шло от традиции ряженья. Известно, что одной из черт святочных игр было совершенно особое отношение "зрителей" к проделкам ряженых. Им позволялось многое из того, что в обыденной жизни было под строжайшим запретом и что порицалось не только властями, но и народом. Для западноевропейской праздничности это подробно освещено М. Бахтиным, для нашей — В. И. Чичеровым. Последний, в частности,

пишет: "Изменение внешности участников игр ставило их вне сложившихся в новое время норм поведения. Ряженные в ряде случаев оказывались хранителями архаических элементов новогодних обрядов, пережиточных форм поведения, исключая обычные в повседневном быту понятия "допустимого" и "неприличного". Таким образом в обряде устойчиво задерживалось то, что закономерно исчезало в меняющейся и осложняемой жизни. Представления о том, как должен вести себя человек, обычно не применялись к обряду, совершавшемуся ряженными; для этого обряда сохранились особые нормы и оценки, характеризующие уже пройденные народом ступени культурного развития. Обряд, в силу своей консервативности, отставал от жизни, образуя особую область, к которой население не подходило с мерилем современности. Этим объясняется одобряющая реакция со стороны присутствующих на игрищах в отношении таких поступков и выходов, которые в другое время неизменно вызвали возмущение и порицание"[199]. Поэтому эксцентрика, гротеск, пародия и т. п. находили благотворную среду, побуждавшую к скоморошеству.

Выше мы подробно цитировали того же В. И. Чичерова, говорившего о новой идейной направленности народного творчества, способствовавшей перерождению обряда в театр. Если теперь вспомнить о роли скоморохов в общественной жизни, выявлению которой посвящена предыдущая глава, то естественно полагать, что именно скоморохи наиболее активно привносили в обряд это сатирически-гротесковое начало.

В городах было по нескольку скоморохов, и, следовательно, при определенных условиях они могли объединяться. Впрочем, объединение скоморохов в группы или ватаги — факт, не вызывающий сомнений.

Что касается специализации, то это явление сказалось не только в искусстве отдельных скоморохов, но и ватаг в целом. Были среди них такие, которые предпочитали представления с ученым медведем, кукольную комедию или то и другое вместе; были специализировавшиеся на пении, игре на музыкальных инструментах и пляске — такой была, по-видимому, группа скоморохов, ограбленных в селе Дунилове, такой же была, наверное, и ватага — коллективный главный герой "Песни о госте Терентьице". Но все они в период святочных гуляний вполне могли представлять в масках и драматические сценки пародийно-сатирического характера. Следует с большим доверием отнестись к сведениям о широком бытовании разыгрываемой скоморохами любопытной сценки "Как холопы из господ жир вытряхивают", хотя факт ее существования и не подтверждается документами.

Мы пытались проследить основные возможности влияния деятельности и творчества скоморохов на формирование русского театрального искусства, полагая, что игры ряженных были очагом зарождения и основной почвой для становления драматического действия. Об этом говорили много и дореволюционные ученые и советские. Мы только что видели, что целиком из святочной обрядовости выводит драматическое представление В. В. Чичеров. Не имея оснований сомневаться в правильности такой постановки вопроса в целом, хотелось бы сделать несколько частных замечаний.

Во-первых, рядились не только на святки, но и, например, на масленицу; рядились иногда и вообще вне предусмотренного обычая праздника, например в свадебном обряде. Очень может быть, что ряженые здесь — элемент не самостоятельный, а заимствованный из святок, но самих фактов достаточно, чтобы говорить о возможности расширения рамок, в которых происходило формирование основ театральных представлений.

Кроме того и масленичные игрища и свадьба включали в себя массу элементов театра без явно различного родства с ряженьем; был здесь и момент, занимавший как бы промежуточное положение, — это частичное ряженье, ряженье без маскирования, или попросту костюмировка. А ведь оно наиболее близко театральному искусству Европы, и русскому в частности. Достаточно сказать, что ни в "Царе Максимилиане", ни в "Лодке", ни в других спектаклях, составляющих классический репертуар народного театра, мы ни разу

не встречаем изменения внешности исполнителя до неузнаваемости. Значит, уже нет "оснований говорить о прямой генетической связи между святочным ряженым и русским народным театром.

Можно, конечно, попытаться доказать, что маска исчезла в результате длительной эволюции игр ряженных, но не вернее ли сказать, что театр при своем становлении испытал влияние не только одного святочного игрища, что почвой его были народные праздничные игрища и обряды вообще?

Выше уже говорилось, что скоморох был в центре всякого игрища. Но если на святки скоморохи преимущественно изображали ряженных, то в других случаях такой четко обозначенной роли у них, как можно предположить, не было, и место скомороха могло определяться его индивидуальными творческими возможностями. Он мог быть и организатором масленичного поезда, но мог быть и просто рядовым актером-исполнителем. Позднее, когда стала заметно ощущаться специализация, именно она определяла место и роль скомороха на празднике.

Попробуем подвести предварительные итоги

Древнерусские праздничные игрища явились плодотворнейшей почвой для возникновения театрализованных представлений. Здесь создавались условия, благодаря которым позднее преимущественное развитие получили части игрищ, переросшие в драматические игры. Игры эти, в свою очередь, непосредственно предшествовали спектаклям народного театра.

Наиболее заметными фигурами на игрищах были скоморохи, и вполне проявилась их функция как организаторов, зачинателей, вдохновителей праздничного веселья. В процессе развития культуры народной праздничности и эволюции игрищ возникла потребность в скоморошьях ватагах.

В дни праздников, особенно таких, где были широко развиты традиции ряженья и маскирования, скоморошья ватаги, как бы обобщая, синтезируя и сохраняя опыт праздничных игрищ в целом, в то же время разрывали привычные границы форм ряженья. Традиционные игры ряженных постепенно превращались в сценки, которые вполне можно назвать драматическими, так как в них был уже и сюжет, и диалог, и действие. Сценки эти преимущественно были пародийно-сатирическими.

3

Наиболее яркими драматизированными формами в искусстве скоморохов следует, по-видимому, считать медвежью потеху и "Петрушку". Разница между этими представлениями и спектаклями театра живого актера очень большая, но было бы неверно не видеть в них и много общего. Не касаясь сейчас внутреннего родства, скажем, что и с точки зрения формы их близость не вызывает сомнений, ниже мы будем говорить об этом специально. И медвежья потеха и особенно "Петрушка" вполне могут быть отнесены к разряду спектаклей. Особенно для нас важно то, что они существовали как спектакли уже в первой половине XVII в., тогда как, по самым смелым предположениям, "Царь Максимилиан" появился только в начале XVIII в. Следовательно, вполне можно говорить, что самим фактом своего существования медвежья потеха и "Петрушка" содействовали появлению театра живого актера хотя бы тем, что готовили зрителей к его восприятию.

На примере медвежьей потехи и "Петрушки" мы имеем право говорить о том, что походные скоморохи раньше, чем оседлые, пришли к созданию определенной театральной формы. Объяснить это можно несколькими факторами. Главным образом сказались, как нам кажется, профессионализм и особые условия деятельности походных скоморохов, обязывающие их особо заботиться о внутренней организации своего представления в

целях достижения наибольшего успеха у зрителей. Каким же образом зрители оказались подготовленными к восприятию такого представления? Можно сослаться на постепенность, но естественно вспомнить и местные праздничные игрища, в которых легко усматриваются черты представления. Организаторами же игрищ и самыми активными их участниками были оседлые скomorохи. Таким образом, оседлые скomorохи создали базу для широкой деятельности профессиональных, походных скomorохов, а эти, в свою очередь, подготавливали зрителей к восприятию спектаклей театра живого актера.

Как бы сильно ни были развиты в игрище черты общенародности и массовости, в результате чего все присутствовавшие на игрище были его равноправными участниками, без чинов и званий, скomorохи не сливались с общей массой, но всегда выделялись. Их роль организаторов на игрищах объясняет лишь одну сторону дела. Второй момент — их причастность к искусству. Это хорошо отмечено старинной поговоркой: "Всякий спляшет, да не как скomorох". Предполагалась особая одаренность и выучка, что непременно заставляло обращать на них внимание, выделяло их среди остальных участников игрища[200].

Следует сказать также о важной особенности их искусства на ранних его ступенях — о синкретизме, что в известной мере и обуславливает интерес к скomorохам историков музыки, танца, вокального искусства, пантомимы и др. Будучи совершенно естественным на ранних ступенях творчества скomorохов, синкретизм дает себя знать и много позже. Но при всем этом элементы театра у скomorохов имеют все-таки ведущее значение, что объясняется, может быть, их ролью организаторов. Еще до появления драматических сценок, разыгрываемых скomorохами или при их участии (и тем более до появления спектаклей типа "Царя Максимилиана" и "Лодки"), музыка, пение, танец входили в каждый конкретный акт творческой деятельности скomorохов наравне с диалогом. То, что можно назвать театральностью в игрищах, служило как бы формой, наполнение которой состояло из музыки, пения, пляски и т.д. Диалог приобрел здесь преимущественное значение позже. Он вытеснил пение, музыку и танец постепенно, впрочем, может быть, правильнее было бы сказать не "вытеснил", а подчинил себе. Специалисты отмечают, что даже в "Царе Максимилиане" и "Лодке" пению и танцам отводилось весьма значительное место, вследствие чего эти спектакли даже признаются близкими по жанру "комической опере" и "музыкальной комедии"[201].

Специализация проходила наиболее активно в творчестве походных скomorохов, однако и у них даже в XVII в. заметны еще черты синкретизма. Характерно в этом смысле свидетельство Адама Олеария. Он рассказал, как во время краткой остановки в городе Ладоге к отдыхающим посланцам явились двое русских с лютней и гудком и "начали играть и петь в честь Великого Государя и Царя Михаила Федоровича, и когда они заметили, что их хорошо приняли, начали выделывать разные штуки и пустились плясать, всяким способом, каким пляшут у них обыкновенно мужчины и женщины"[202]. Здесь скomorохи и играют, и поют, и пляшут, и еще выделывают разные штуки. Любопытно, что даже в таком представлении-экспромте сказалось стремление скomorохов к театральности — один из них плясал за женщину (это видно и из рисунка А. Олеария, иллюстрирующего данное место его рассказа).

Медвежья потеха, как нам кажется, вполне заслуживает специального исследования. Это одна из древнейших и интересных форм народного творчества. Ее истоки коренятся там же, где и истоки народных игрищ, т. е. в мировоззрении человека родового общества и первобытных религий. Предполагают, что первоначально игры с медведем имели формы единоборства и были составной частью праздничных игрищ. Существует также мнение, что, например, в Греции праздничные единоборства с медведем могут быть отнесены к исконной драматической формуле, наиболее полно представляемой Гераклом, "который покрыт звериной шкурой и единоборствует со зверем — смертью..."[203] Сюда же могут быть отнесены и истоки героев народного фарса.

С исконными драматическими формами сближали медвежью потеху не только специалисты по античности, но и, например, И. Е. Забелин, который, указывая на три разновидности игр с медведем, называл единоборство — трагедией, травлю — драмой, а собственно медвежью потеху — комедией[204]. Зафиксированные еще в древней Греции формы игр со зверем отмечены для всей Европы. У нас это были преимущественно игры с медведем. Популярность их была огромна, и не только в пределах России. русские медведчики заходили в XVI в., а может быть и раньше, на Запад, в частности в Германию[205].

В России медведю еще в глубокой древности, по-видимому на первых этапах язычества, приписывались особые качества, благодаря чему он приобрел магическое значение, притом настолько стойкое, что отголоски его чувствовались даже в XIX в. В могильниках так называемой Фатьяновской культуры (II тысячелетие до н. э.), расположенных на территории Ярославского края, археологи находили просверленные медвежьи зубы и даже целые ожерелья из клыков медведя. Некоторые раскопки обнаружили наряду с погребениями человека костяки медведя[206]. Кости медведя встречаются в изобилии и в славянских курганах (VIII — X вв.). "Представляется несомненным, что вместе с останками сложенного человеческого трупа в курган полагалась медвежья лапа, имевшая явное обрядовое значение"[207]. Не будем перечислять другие факты, подтверждающие магическое значение медведя, количество которых огромно (один из старейших гербов на Руси — герб города Ярославля — имел изображение медведя), и в устном народном творчестве указаний на это тоже множество.

Однако верования, на основании которых медведю приписывалось магическое значение, с течением времени ослабевали, и игры с ним превратились в развлечение, в спектакль, который, по словам И. Е. Забелина, вполне заменял русскому человеку театральные зрелища[208]. Надо отметить одну особенность: игры эти слабее большинства других были "привязаны" к какому-либо конкретному празднику и поэтому быстрее остальных отделились от праздничных игрищ, получили самостоятельность. Это явилось одной из основных причин, позволивших бродячим скоморохам взять медвежью потеху на свое вооружение. Однако позволим себе остановиться на одном любопытном свидетельстве середины XIX в. (священника Шиманского), ранее не включавшемся в научный обиход: "Когда медведи-плясуны появились в нашем селении, поднялась у нас такая тревога, какой не случалось, быть может, другому и в городе видеть при проезде значительнейшего лица или при разных торжествах. И старики, и мальчики, и женщины с грудными ребенками сбежались, будто пожар тушить, оставив второпях даже хаты свои незапертыми. Один другого давил, один на другого садился, чтобы поближе приглядеться к медведям. Кажись, и небольшое селение, а народа собралась страшная гурьба! будто из земли вылазят люди, подобно муравьям. Зрители этого спектакля столько углубляли свое внимание в предметы своего любопытства, что, кажется, если бы кто и шапки с них посрывал и чуприны пообрезывал, они бы и не слышали и не видели этого. Вот что значат медведи-плясуны в селении!"[209]

Остальную часть этого рассказа для экономии места передадим сжато. Первое представление было перед домом автора корреспонденции, и он, пригласив к себе поводчиков и, видимо, зная, что дело может не ограничиться одними медвежьими плясками, просил их "не ворожить, не предсказывать будущего — не обманывать простого народа". Те пообещали, но слова не сдержали. Вожаки уверили крестьян, что их медведи обладают особой силой и что если они попляшут перед порогом избы, то ее хозяевам нечего опасаться пожара и других несчастий. Понятно, что каждый захотел, чтобы медведи поплясали у его дома, в награду же полагалась пара яиц, или несколько копеек деньгами, или просто кто что может. Если же находились такие, кто не желал подобной процедуры и прятался, то кидались его отыскивать, а если не находили или если, хозяева какого-либо дома были в отъезде, то все равно медведи должны были поплясать у их дома уже за счет общины, которая взялась следить, чтобы каждый дом был "застрахован" и чтобы из-за одного незастрахованного несчастье не развилось на другие.

Затем было объявлено, что медведи обладают способностью исцелять, если к ним прикоснуться пальцем. Тогда началось "столь усердное прикосновение", что чуть не пошибали с ног медведчиков, да и медведям грозила опасность быть задавленными. Еле установили очередь. У кого болела голова, должен был прикоснуться к голове медведя, у кого нога — к ноге и т.д.

Вдруг подходит седовласый отставной солдат, с грудью, увешанной боевыми орденами: "Спина болит, нельзя ничего работать, помогите..." Ему предложили лечь на землю, мол, потопчет медведь лапами — и боль как рукой снимет. Лег солдат, приготовился, но медведь начал вдруг пятиться назад и издавать страшный рев. "Плохо, солдат, совсем плохо с тобою, — сказал вожак, — тебя очаровали злые люди, надо будет скоро прощаться с белым светом". Что же оставалось бедному солдату? "Ничего не пожалею, помогите, — взмолился он. — Люды! скажите женци, нехай принесе тры рубли бумажкою, там лежать в хати на лавци, в горшку. Сделай милость, батюшка, помоги!" Через минуту три рубля были уже в кармане поводчика, после чего тот вынул из своей сумки книгу и начал читать по ней молитвы. Медведь "спокойно пошел по спине солдата".

Следующая просьба была от жены этого солдата: "Помогите! дети умирают: вот уже четвертое дитя похоронила... а теперь вот уже четвертый год дитяти нет". Ответ и на эту беду нашелся быстро. Оказывается, что дом бедной женщины давно околдован (медведь снова пятался и ревел): "из трех могил прах мертвецов зарыт перед порогом твоего дома". И снова мольбы о помощи, и снова медведчики идут навстречу: "Ну, хозяйюшка, клади здесь на пороге серебряную монету и слови черную курицу; а сама становись с мужем на колени да молитесь богу". Монету и зарубленную курицу забирает вожак (голову курицы зарывают возле порога), а взамен в избу вводят "успокоившегося" медведя и сажают его на лавку. "Не обмывай же, хозяйка, никогда лавки, где сидит теперь медведь; если будешь чего нездорова, то только на этой лавке полежи немножко — и сделается тотчас легче. Теперь будешь, хозяйка, вспоминать нас: оставайся здорова да живи счастливо! Будешь еще иметь четыре сына и три дочери, и все доживут до глубокой старости..."

Последний фокус был проделан перед домом зажиточного мужика Ивана. "Вот и этот дом очарован, и сюда не пойдет медведь", — сказал про Иванов дом медведчик. И точно, медведь упирается, чуть цепь не порвал, потом он стал прыгать и так громко реветь, что это "ужасным басом" отозвалось в окрестных лесах. Конечно, тут же перепуганный Иван взмолился о помощи. Медведчик снова прочитал молитву, и медведь пошел смирно и введен был в гумно на ночлег. Медведчики заночевали в хате. За оказанный хозяином прием и угощение медведя трижды обвели вокруг дома и тем освободили его от злых чар. "Ну, хозяин, — сказал один из поводчиков, придя утром за медведями, — гляди, никогда не выбрасывай из клуни помета медвежьего: это великое счастье. Будешь иметь постоянно полную клуню пшеницы, ржи и других хлебов, и скотина будет вестись у тебя". "Глядеть же хлопци, — сказал Иван стоявшим тут же детям, — як тилько выкынете цее из клуни, то и чупруны пообрываю и шыи поскручую!" И запер клуню на замок из опасности, чтобы соседи не похитили какой-нибудь части столь бесценного для него сокровища.

Автор этого рассказа иронизирует над народной темнотой и невежеством.

Предприимчивые медведчики воспользовались жившей в сознании людей смутной верой в магические свойства медведей, верой, перешедшей от дедов и прадедов, от предков далеких языческих времен.

И. Е. Забелин, как было уже отмечено, справедливо различает три разновидности игр с медведем. Он исходил при этом из практики московского царского двора, где был специально устроенный обширный "псаренный двор". "Медведи, постоянно жившие во дворе, вероятно ученые, назывались дверными, другие были гончие, также сступные, спускные и наконец дикие, которых поставляли на потеху прямо из лесу. Зимой 1664 г. привезены были из Мезени даже и белые медведи"[210].

В число медвежьих игр входили: медвежья травля, медвежий бой и медвежья комедия. Представления государевых медведей устраивались чаще всего для царя и приближенных в Кремле или в загородных дворцах, а на масленице "государева потеха" устраивалась на Москве-реке для всенародного "зрелища и увеселения"[211].

В медвежьей травле на медведя спускали собак или других зверей, в том числе и медведей. Бой заключался в том, что против медведя выходил человек, чаще всего с рогатиной или вилами. Дело это было хотя и опасное, но очень распространенное, популярное, редко кончавшееся смертью человека, но часто серьезными травмами и даже увечьями[212]. И. Е. Забелин приводит несколько таких случаев.

Наибольший интерес для нас имеет медвежья комедия. Впрочем, здесь необходимо уточнение. И. Е. Забелин, сказав о трех разновидностях игр с медведем, тут же добавляет, что все они входили в состав каждого зрелища медвежьей потехи, которое могло начинаться комедией или драмой — травлей — и оканчиваться трагедией — боем или единоборством[213]. Этот штрих особенно интересен в связи с тем, что и в поздних медвежьих представлениях, например в XIX в., можно отчетливо различить три момента: комедию, травлю и единоборство. Только если в XVI в. каждая часть имела характер развитого, развернутого действия, когда против медведя действительно выходил человек и бой шел до смерти одного из участников, то позже две из трех частей медвежьей потехи (по И. Е. Забелину — драма и трагедия) потеряли самостоятельное значение, превратившись во вспомогательные, почти чисто декоративные атрибуты потехи. Травля изображалась наряженным козю мальчиком, который плясал вокруг медведя, показывая, что дразнит его, а единоборство разыгрывалось вожаком и носило шуточный характер, полностью подчиненный внутренней системе комедии. Единоборство стало одним из номеров показа ученого медведя.

Все же факт сохранения в медвежьем представлении и травли и единоборства очень существен, он еще раз говорит о древности медвежьей потехи Как явления народной культуры, о ее когда-то серьезном мировоззренческом значении. Полный смысл трехчастной медвежьей потехи будет ясен лишь при специальных изысканиях.

Что же представляет собой медвежья комедия?

Ни текст вожака, ни действия медведя самостоятельной ценности не представляют. Текст состоит из отдельных, часто не связанных между собой предложений, содержащих задания медведю. "Ну-тка, Мишенька, покажи, как красные девицы, молодницы, белятся, румянятся, в зеркальце смотрятся, прихорашиваются..." Действия медведя — элементарны: "Мишка садится на землю, трет себе одной лапой морду, а другой вертит перед рылом кукиш"[214]. Если же и то и другое совместить, возникает удивительно эффектное пародийное положение. Вожак говорит о девушках, занятых тонким, требующим определенного искусства делом, а медведь громадной лапой трет морду, вместо зеркала пользуясь кукишем. Притом, чем нескладнее действия медведя, тем больше эффект. "А как бабушка Ерофеевна блины на масляной печи собралась, блинов не напекла, только сослепу руки сожгла да от дров угорела... Мишка лижет себе лапу, мотает головой, охает".

За исходную точку медвежьей потехи такого типа взято определенное внешнее сходство стоящего на задних лапах медведя и человека. Сходство это и было своеобразно использовано. Вожак, как уже отмечалось, дает медведю задание показать, как в отдельных ситуациях действует тот или иной человек. Знакомство с записями нескольких медвежьих потех подтверждает, что в подавляющем большинстве случаев медведю дается задание показать именно человека. Это одно из главных условий представления.

В то же время задача вожака не просто дать и пояснить задание. Он обязан показать зрителям, что свято верит в способность своего медведя точно воспроизвести действия человека. В момент представления он всячески старается показать, что медведь для него равноправный партнер, такой же, как он, человек, недаром и называется он Михаилом Ивановичем и обращаются к нему (начиная с XVIII в.) "на Вы".

И в сегодняшнем цирке медведя стремятся научить делать то, что делает человек, но совсем с иной целью. Сегодняшние цирковые медведи не неуклюжи, они ловки и проворны, они делают сложнейшие трюки, удивляя зрителей своим мастерством. В древней Руси умели извлекать эффект именно из их неуклюжести.

Иногда, обычно в тех условиях, когда к какому-то действию медведя не находилось почему-либо текста, способного создать пародийный эффект, юмором и даже сатирой наполнялись слова вожака. Таким образом центр тяжести сознательно перемещался на текстовую часть сценки: "А ну-ко, Михаиле Иванович, представьте, как поп Мартын к заутрени не спеша идет, на костыль упирается, тихо вперед продвигается; и как поп Мартын от заутрени домой гонит и попадьба его не догонит. И как старый Терентыч из избы в сени пробирается, к молодой снохе подбирается. — Михаиле Иванович семенит и путает ногами"[215]. Здесь, как видим, целых два задания с отчетливыми элементами сатиры и юмора сопровождаются простым, малоинтересным действием медведя, не создающим эффекта пародии. Максимальным успехом пользовались, надо полагать, такие сценки, когда и текст нес определенную нагрузку и действия медведя в совокупности с ним создавали пародийный эффект. "И как барыня с баб в корзинку тальки да яйца собирает, складывает, а барин все на бабью работу посматривает, не чисто-де лен прядут, ухмыляется, знать до паранькинова льна добирается. — Михайло Иванович ходит кругом вожака и теребит его за гашник"[216].

Все эти примеры взяты из публикации, касающейся только одного медвежьего представления, может быть не самого удачного, однако основные черты медвежьей потехи здесь прослеживаются с достаточной полнотой.

Особый характер древних игр с медведем, в силу которого они рано отделились от конкретного праздника и от праздников вообще, позволил походным скоморохам использовать их в своих представлениях. Медведей можно было показывать и в праздник и в будни, что было важным условием для походных скоморохов. Зрительский интерес к этим зрелищам не угасал. В силу ли необычности и относительной редкости медвежьей комедии, в силу ли особых магических качеств, приписываемых медведю, в силу ли того, что представление строилось на использовании одной из генеральных линий народного творчества, где главенствовали сатира, пародия, гротеск, — спектакль такого рода постоянно и повсеместно пользовался огромным успехом. Впрочем, эти три причины действовали, конечно, дополняя одна другую. Первенствовала же последняя, т. е. привлекала сатира, пародия и гротеск[217]. В противном случае перевес в медвежьей потехе не получила бы пародийно-гротесковая часть и не забылись бы постепенно две другие: трагедия-единоборство и драма-травля.

В XVI—XVII вв. основная часть медвежьих поводчиков состояла из скоморохов. Именно скоморохам медвежья потеха обязана тем, что по содержанию и по социальной направленности она стала важнейшей частью народных драматических представлений.

Судьбы бытования "Петрушки" в России по сравнению с историей медвежьей потехи являются более разработанными, и мы не будем их касаться[218]. Все, кто когда-либо писал об истории "Петрушки", обязательно с благодарностью называют имя Адама Олеария, оставившего нам первое и очень ценное свидетельство об этом виде кукольного театра. Однако до сих пор некоторые стороны его свидетельства остаются в тени. Это прежде всего тот факт, что "Петрушка" у Олеария объединен с медвежьей потехой, так

сказать, организационно, т. е. и медвежий поводчик и кукольник являются членами одной бродячей труппы, а труппа эта представляла собой не что иное, как скоморошьё ватагу.

Факт этот чрезвычайно важен. Благодаря ему можно утверждать, что "Петрушка" связан со скоморошеством, и, значит, мы получаем возможность реконструировать идейные и эстетические принципы, на которых он строился. Кроме того, объединение медвежьей потехи и "Петрушки" в одной скоморошьёй ватаге еще раз говорит о самостоятельности драматических форм, входящих в репертуар скоморошьего театра.

Из-за отсутствия достаточного количества исторического материала в вопросе о генезисе "Петрушки" пока много неясного. Касается это прежде всего его происхождения. Но зато не вызывает сомнения, что почва, на которой он у нас развивался, — это устное народное творчество, а именно: сатирическая, пародийно-гротесковая его струя. Все, что в этом смысле сказано о медвежьей потехе, можно отнести и к "Петрушке", однако "Петрушка" намного сложнее, глубже и тоньше медвежьей потехи.

В докладе на Первом съезде советских писателей А. М. Горький говорил: "Совершенство таких образов, как Геркулес, Прометей, Микула Селянинович, Святогор, далее — доктор Фауст, Василиса Премудрая, иронический удачник Иван-дурак и наконец — Петрушка, побеждающий доктора, попа, полицейского, черта и даже смерть, — все это образы, в создании которых гармонически сочетается рация и интуицию, мысль и чувство..."[219] Легко заметить, что у Горького акцент сделан на том, что Петрушка всех побеждает, даже смерть. Именно победы Петрушки стали в центре внимания и большинства исследователей.

Горький много раз в своих статьях и выступлениях обращался к Петрушке. Его мысли стали основой для толкования этого образа советскими исследователями. Особенно наглядно это продемонстрировано Н. Смирновой[220]. Подробно проанализировав все, что сказал Горький о герое народной кукольной комедии, она особенно выделяет ту мысль, что Петрушка — активный участник в борьбе за обновление жизни. "Трудно, пожалуй, более отчетливо и ясно сказать о том, — продолжает она, — что дало бессмертие этому герою народного кукольного театра. Эта мысль проходит красной нитью через все высказывания Горького о Петрушке, к которым неизменно будет возвращаться историк русского театра кукол: "Это — непобедимый герой народной кукольной комедии, он побеждает всех и все: полицию, попов, даже черта и смерть, сам же остается бессмертен. В грубом и наивном образе этом трудовой народ воплотил сам себя и свою веру в то, что в конце концов именно он преодолет все и всех"[221].

В этом, по мнению Н. Смирновой и других ученых, кроется секрет успеха Петрушки у зрителей. "Сатирически-обличительное, бунтарское, "безбожное" содержание народных кукольных представлений служит причиной их популярности у широких демократических слоев зрителей и в то же время озлобления "власть предержащих", чиновников, духовенства"[222].

Полностью соглашаясь с этим мнением, мы тем не менее считаем возможным несколько расширить круг причин, обусловивших популярность народных кукольных представлений. Та же Н. Смирнова пишет: "Литературно-стилистический анализ имеющихся в распоряжении исследователя текстов народной кукольной комедии со всей очевидностью устанавливает ее органическую связь с основными видами русских народных представлений сатирического характера, скоморошьими игрищами и интермедиями, драматизированными лубочными диалогами, "райком", произведениями устного народно-поэтического творчества, устной народной драмой XVII-XVIII вв."[223]. Из констатации "органической связи" Петрушки с народным творчеством в целом Н. Смирнова по существу не делает никаких выводов. Между тем связь эта имела важное значение и в процессе становления "Петрушки" и как фактор, определяющий его популярность.

Помехой при анализе кукольной комедии является отсутствие ранних записей ее текстов. На сегодня самые "старые" тексты датируются лишь серединой XIX в. Для целей нашей работы было бы чрезвычайно важно иметь тексты XVIII в. и даже XVII в. В науке делались попытки восстановить первоначальный текст "Петрушки", но все они справедливо подверглись сомнению еще П. Н. Берковым. Основная посылка при подобных попытках заключалась в том, что "Петрушка", возникнув у нас в XVII в., потом не менялся. В связи с этим П. Н. Берков писал: "В литературе о Петрушке принято считать, что сюжет этой комедии сложился полностью в XVII в. и в дальнейшем не развивался вовсе или почти..." И в другом месте: "В XVIII и XIX вв. существовал в России кукольный театр, не совпадавший с театром Петрушки. Это были пьесы разного содержания, разыгрывавшиеся с помощью кукол, а иногда и фигурок, вырезанных из бумаги. Лишь постепенно театр Петрушки вобрал в себя наиболее важные из этих сценок, приспособил их к своему главному герою и понемногу вытеснил другие виды кукольных представлений"[224]. Н. Смирнова, не обратившая серьезного внимания на эту мысль П. Н. Беркова, дает между тем несколько подтверждений ее правильности, когда говорит о различных пьесах народного кукольного театра, существовавших в XIX в.

Мнение П. Н. Беркова о постепенном возникновении "Петрушки" из множества самых различных пьес или сценок наталкивает на одно любопытное предположение. Ведь точно так же складывался и "Царь Максимилиан", "вбирая в себя все наиболее важное" из театра, бытовавшего на игрищах, и приспособлявая все это "к своему главному герою". Но и помимо этого у них есть много общего. Например, структурная близость: каждая из пьес состоит из отдельных сценок, притом есть сценки обязательные, т. е. такие, которые зафиксированы в большинстве списков, а есть и такие, без которых можно обойтись. Пьесы имеют один и тот же персонаж — доктора, сцены с которым похожи. Но существует и еще одна область, роднящая "Петрушку" с народным театром живого актера в целом и с "Царем Максимилианом" в частности. Отдельные записи "Царя Максимилиана" свидетельствуют, что основной пафос спектакля был подчас в карнавальном развенчании царя. В финале над царем смеются, над ним издеваются, его даже бьют. русский народный театр имеет много примеров, когда царя низвергают. Вспомним "Ирода" и "Царя Соломона". Спектакль о последнем наиболее показателен. "Сидит царь Соломон на троне; кругом его придворные; "Позвать ко мне маршалку", кричит он; приходит маршалка, кланяется Соломону и спрашивает: "О царю Соломоне, зачем меня призывавши, и что творити повелеваеши?" — и, не дождавшись ответа, поворачивается к нему задом и производит нескромный звук (сжимая телячьи пузыри, которые у него подвязаны под мышками); придворные бросаются на маршалку и задают ему потасовку, к общему удовольствию публики; тут же задается встрепка и царю Соломону, — вот и все представление"[225]. Может быть, здесь зафиксированы не все детали представления, безусловно — далеко не все, однако это его основа, притом не только спектакля о царе Соломоне, но и многих других. Царя Ирода уносит в пекло черт. Смертью царя кончается, как правило, и "Царь Максимилиан". И даже то, что мы привыкли квалифицировать просто как пародийно-сатирические сценки народного театра, строится по той же схеме карнавального развенчания. Вот сценка "Барин и Афонька", где безродный Афонька издевается над баринком, или "Мнимый барин", где над баринком издевается трактирщик или староста, где жеребец помирает, а мать барина (старая сука) околеваает и т.д. Даже игра "Игумен" кончается тем, что над игуменом издевательски смеются. А мы еще не упомянули игрище "Как холопы из господ жир вытряхивают".

Случайны ли все совпадения? Отнюдь нет. Объединяя все то, что мы издавна привыкли относить к золотому фонду русского народного театра, эта линия карнавального развенчания ведет к подлинным истокам, к древнейшим пластам народного мировоззрения.

Снова обращаемся к М. Бахтину. "Существует плоскость, где побои и брань носят не бытовой и частный характер, но являются символическими действиями, направленными на

высшее — на "короля". Эта плоскость есть народно-праздничная система образов, ярче всего представленная карнавалом.

В этой системе образов король есть шут. Его всенародно избирают, его затем всенародно же осмеивают, ругают, бьют, когда время его царствования пройдет, подобно тому, как осмеивают, бьют, разрывают на части, сжигают или топят еще и сегодня масленичное чучело уходящей зимы или чучело старого года... Если шута первоначально обряжали королем, то теперь, когда его царство прошло, его переодевают, "травестируют" в шутовской наряд"[226].

Нетрудно заключить, что все это имело отношение и к нашей праздничности. Связь народной драмы с карнавальным развенчанием отмечалась и раньше. О ней говорил П. О. Морозов, конкретно называя, правда, только "Барина" и "Афоньку нового и барина голого"[227].

Он же указал в этой связи на игру в "царя", существовавшую повсюду в Европе. И у нас эта игра была хорошо известна, притом не только народу. Много указаний на нее делает Н. Я. Новомбергский[228].

Специально обратил внимание на эту игру И. П. Полосин[229], он подробно разобрал политический процесс 1666 г. по обвинению крестьян сел Васильевского и Михайловского, принадлежащих тверскому помещику стольнику Н. Б. Пушкину, в том, что они избрали себе царя и ходили под его руководством со знаменами, барабанами и ружьями. Разбирательство показало, что знамена были тряпками, барабаны — лукошками и решетками, ружья — "драницами" и т.д. И еще об одном аналогичном процессе говорит Полосин — здесь уже в царя играли пятеро князей Шаховских (1620 г.). Обе игры устраивались на масленицу, и Полосин справедливо называет обе масленичной забавой. Но в "царя" играли и сами цари. Вот строки, которыми Полосин заканчивает свою статью: "Психологические корни "игры в царя" мало доступны изучению. Понятнее, когда в царя играют мужики и бояре. Но загадкой пребывает "игра в царя" законных обладателей московского престола. Известно, как Иван IV Петр I затейным воровским обычаем заводили царей. Как в увлечении игрой московский грозный царь обращался в "Ивашку Московского", а всероссийский император писался "рабом и холопом"[230].

Психологические корни "игры в царя" и многих популярных спектаклей народного театра — в идее карнавального развенчания, осмеяния того, кому должно подчиняться, кого боялись.

Можно думать, что и в формировании "Петрушки" определенную роль сыграла идея карнавального развенчания. На протяжении всего спектакля Петрушка орудует своей дубинкой направо и налево, бьет и даже убивает, ему нет равных, но зато в финале он погибает, как развенчиваемые в театре живого актера царь, игумен, барин. Говоря о спектаклях, кончавшихся смертью Петрушки, Б. Н. Асеев пишет, что "такая развязка не снижала жизнеутверждающей силы образа бессмертного Петрушки"[231]. Н. Смирнова говорит о "каре", которая постигла Петрушку, что ее "никто из зрителей никогда всерьез и не принимал"[232]. Сходные мнения высказывали и другие специалисты, и они совершенно правы, так как смерть Петрушки и не была серьезной. Она была праздничной, карнавальной смертью, смертью, за которой следовало новое рождение: "Прощай, ребята! Прощай, жисть молодецкая! Уй-юй-юй!.. Мое почтение!.. До следующего представления!.."[233]

Но иногда Петрушка побеждал и смерть

Несмотря на интерес, который мог бы представить анализ столь отличающихся один от другого финалов с целью, например, выяснить, какой из них появился раньше и т.д., мы не будем сейчас углубляться в эту область. Оставим без дополнительных предположений и

мысль о чертах карнавального развенчания, присущих структуре "Петрушки". Все это вопросы особые, лежащие в стороне от главной задачи нашей работы. Нам было важно лишь наметить общие черты у кукольной комедии и театра живого актера. Это общее исходит, главным образом, из общности почвы, на которой выросли обе формы, — т. е. из устного народного творчества и народного мировоззрения; но имело здесь значение и то, что в становлении обеих театральных форм принимали активное участие скоморохи.

Свидетельство А. Олеария позволяет утверждать, что "Петрушка", или, точнее, его далекий предок, был известен скоморохам и разыгрывался ими уже в первой половине XVII в. Можно, следовательно, предположить, что в значительной степени именно скоморохи придали развитию этого вида театра содержание и направление, которое сделало Петрушку образом огромной сатирической силы, одним из любимых народных героев, образом, справедливо поставленным Горьким в ряд с Геркулесом, Прометеем и др.

Связь со скоморохами медвежьей потехи и "Петрушки" говорит о том, что уже в первой половине XVII в., т. е. задолго до первого театрального представления при дворе царя Алексея Михайловича и задолго до времени, к которому сейчас относят появление спектаклей типа "Царя Максимилиана" и "Лодки", русские скоморохи были причастны к театральному искусству, в котором обнаруживаются уже сложившиеся формы и виды представлений.

Что касается театра живого актера, то здесь, как можно сейчас предположить, скоморохи участвовали в зрелищных действиях до этапа драматических сценок типа "Как холопы из господ жир вытряхивают". В спектаклях "Царь Максимилиан", "Лодка" и других мы их не находим. На этом, высшем, этапе народный театр жил уже без скоморохов, но при активнейшем использовании их творческого наследия.

русский народный театр вырос на плодотворнейшей почве праздничных игрищ. Самое же главное, что он оттуда взял, — это особое мироощущение, по поводу которого много уже говорилось выше, которое свойственно лишь народным праздникам и характеризуется прежде всего особой атмосферой, совершенно не похожей на действительную жизнь, где ряженные могут делать и говорить все без запрета, где отменены иерархические отношения подчинения, где все равны, где человек становится самим собой. Такой взгляд на народный театр позволяет конкретизировать определение наследия скоморохов, связать театр с народными праздничными игрищами, главными фигурами, вдохновителями, руководителями которых были скоморохи.

Интересны наблюдения видного специалиста в области народного театра В. Ю. Крупянской, которая пишет о руководителе труппы, исполнявшей народные драмы. В-первых, она называет такого человека специалистом, мастером, знатоком театрального искусства. Затем она называет его вдохновителем и организатором всего дела, употребляя при этом слово "режиссер"[234].

Любопытно, что руководитель труппы исполнял главную роль, т. е. был в центре представления, именовавшегося в народе игрищем. Все это дает основания сблизить такого человека со скоморохом и даже, может быть, назвать его преемником.

Без сомнения, манера актерской игры и, может быть, даже и вся система изобразительных средств народного театра формировалась у нас на протяжении веков при активном участии и даже под воздействием скоморохов. Также вне сомнения тот факт, что именно скоморохи, их искусство были одной из сил, способствовавших обмирщению обрядов, превращению их в игры, развлечения, что явилось важнейшим условием совершенствования форм народного театрального искусства на Руси. И, наконец, нельзя забывать, что народный театр прямо включал в тексты пьес целые эпизоды и сценки, а также персонажей из репертуара скоморохов. В первую очередь это были пародийные и гротесковые сценки, комические и сатирические персонажи[235]. Скоморохи передали

народному театру свое свободолюбие и непримиримость с церковным ханжеством и социальными несправедливостями[236].

Спектакли типа "Царь Максимилиан" и "Лодка" не единственная известная форма русского народного театра. К нему мы относим также театр охочих комедиантов, называемый еще театром демократических слоев городского населения или просто демократическим театром.

Наибольшее развитие эта форма получила в первой половине XVIII в. Знаем мы о ней сегодня, к сожалению, еще очень мало, хотя уже существует довольно значительное по объему исследование, специально посвященное этому театру[237]. Между тем изучение театра охочих комедиантов имеет особое значение для науки о русском театре.

Освещение проблем, связанных с театром охочих комедиантов, не входит в нашу задачу, мы очень коротко остановимся только на использовании им наследия скоморохов. Факт такого использования очевиден. Однако эта форма народного театра отличалась от той, которую представляют "Царь Максимилиан" и "Лодка". Театр охочих комедиантов имел писаную драматургию, его спектакли устраивались в помещениях, приспособившихся именно для театральных представлений. Сближало же эти формы то, что спектакли в обоих случаях давались на святки, что и тут и там в них активно участвовали зрители[238]. И спектакли театра охочих комедиантов, и "Царь Максимилиан" и "Лодка" назывались в народе игрищами.

Говоря о связи театра охочих комедиантов с традицией святочного маскирования и ряженья, нельзя пройти мимо слов И. Е. Забелина, до сих пор, как нам кажется, недостаточно оцененных: "Этот сезон народного ряженья давал законное право присоединять к его увеселениям и новые театральные зрелища, а вместе с ним он связывал родственными узами новые театральные представления с древними скоморошескими действиями, которые всегда в это празднество работали также с особым успехом. Во мнении народа новый театр являлся как бы потомком театра скоморохов, тем более что по содержанию, по характеру многих своих пьес, вроде, например, Гаера, он сохранял родственные черты с представлениями скоморохов"[239].

В. Д. Кузьмина, которая в целом относилась к скоморохам сдержанно, позволила себе несколько развить сказанное И. Е. Забелиным. Так, она выделяет влияние скоморохов на рукописную демократическую драматургию (т. е. на драматургию театра охочих комедиантов), притом оценивает это влияние очень высоко. В частности, она пишет: "Рассматривая связи рукописной драматургии с устной традицией, следует выделить вопрос о значении искусства скоморохов, "лицедеев" древней Руси. Устная народная драма и рукописная демократическая драматургия развивались в XVIII веке на новом современном материале антифеодальные тенденции, наметившиеся в скоморошских игрищах XVII столетия..." И далее: "Как было выше показано, со скоморошеством связаны образы "шутовских персон" в рукописной драматургии, прежде всего — образ Гаера. Интересно отметить, что мастерство "глума" и балагуства, сатирической присказки и прибаутки в народном сознании вплоть до начала XX века было связано со скоморошеством. "Скоморошеством", — говорил о себе один из талантливых раешников-сатириков XIX в. Иван Данилович Рябов. Тем отчетливее воспринималась такая связь в XVIII столетии. К элементам поэтики и стиля, связанным в рукописной драматургии со скоморошьей традицией, думается, будет справедливо отнести введение небылиц, разработку речевого комизма, столь хорошо известных в народных песнях-скоморошинах и в сатирических сказках, отмеченных наличием "скоморошьего ясака"[240].

Однако В. Д. Кузьмина ничего не говорит о влиянии искусства скоморохов на чисто театральную сторону. Даже указав на скоморошьи черты в образе Гаера (в драматургии), она ничего не говорит о том, что и на сцене исполнитель роли Гаера пользовался приемами, восходящими к игре скоморохов. Можно назвать и другие следы влияния

творческого наследия скоморохов на театр охочих комедиантов, однако полностью решить этот вопрос можно только при специальном пристальном его изучении.

Влияние творчества скоморохов на драматургию и театр, конечно, не ограничивается устной народной драмой, спектаклями типа "Царя Максимилиана" и "Лодки" и интермедийными представлениями театра охочих комедиантов. Выявление всего круга художественных явлений, впитавших в себя элементы творческого наследия русских скоморохов, достойно быть темой обширного исследования. Не имея возможности остановиться на этих вопросах подробно, укажем для примера, что черты творчества скоморохов прослеживаются в придворном театре Алексея Михайловича, в частности в пьесе "Юдифь", один из персонажей которой, солдат Сусаким, совершенно явно скоморошничает. В тексте его роли есть даже пародийное причитание, составленное в традициях русской пародийной литературы[241]. Возможно, что отдельные черты карнавала были и в спектакле по пьесе "Комедия о Бахусе с Венусом".

Черты творчества скоморохов, развитые народным театром, оказали совершенно неоспоримое влияние на А. П. Сумарокова, особенно на его комедии[242]. Вряд ли можно отрицать влияние поэтики народного театра и на драматургию И. А. Крылова, в частности на шутотрагедию "Триумф". Крылов следовал народной традиции открыто, не скрывая и не стесняясь этого; он, по словам Б. Н. Асеева, "представляя свою пьесу в цензуру, дал ей подзаголовок — "святошная трагедия", подчеркивая ее сходство со святочными "игрищами"[243]. Вполне законна постановка вопроса о влиянии народного театра и творческого наследия скоморохов, в частности, на А. Н. Островского и других драматургов.

Тесная связь скоморохов с русским театром была столь органичной и столь полно соответствовала духу народной культуры, что еще долго давала себя чувствовать.

Заключение

Скоморошество на Руси вошло в историю русской культуры и оказало ощутимое влияние на музыку, танец, на истоки отдельных жанров литературы, циркового, эстрадного и других видов искусства. Творчество скоморохов было промежуточным звеном, мостом между фольклором и профессиональным искусством.

И в сфере общественной жизни роль и место скоморохов были весьма заметны. Они были проводниками особого мироощущения народной праздничности. На всем протяжении их многовекового исторического пути это было одной из основных причин постоянного, никогда не прекращавшегося преследования скоморохов со стороны церковных и светских властей. Тот факт, что преследования эти резко усиливались в периоды обострения классовой борьбы, — еще одно свидетельство важного значения скоморохов в жизни народа, их породившего.

Еще совсем недавно исторические границы существования скоморохов определялись временем с середины XI до конца XVII в. Советский ученый А. Морозов и другие исследователи расширили эти границы, убедительно показав, что скоморохи не исчезли в конце XVII в., но их искусство видоизменилось, приняло, в соответствии с требованиями времени, иное обличье. Можно и еще больше расширить границы исторической жизни скоморохов. Анализ всего комплекса сведений о них дает основания сказать, что середина XI в. — всего лишь время появления слова "скоморох". Сами же скоморохи существовали и раньше. Они участвовали в праздничных игрищах и вместе с ними прошли многовековой путь развития еще до объединения восточнославянских племен в древнерусское государство. Они органическое звено народных праздников, и звено важнейшее. Таким образом, скоморошество, в широком значении слова, существовало в тесном сплаве с основами народных верований, обычаев, развлечений и долго оставалось непреходящим моментом в общем строе русской культуры.

Русские народные праздники мы еще знаем недостаточно и не понимаем всей важности их для человека средневековья. В то же время очевидно, что праздник был одной из существенных сторон жизни общества. Для культуры и искусства народный праздник был благодатной почвой. С определенной долей условности год русского человека можно разделить на две почти равные части. Одну из них занимали праздники, другую посты (на Руси было до 140 праздничных дней и до 200 приходилось на посты). На праздники разрешалось играть, петь, плясать, смеяться. В дни постов все это категорически запрещалось. И чем строже был запрет, тем активнее потом, в дни праздников, народ веселился, тем ярче расцветало его искусство.

Войны, и особенно татарское иго, нанесли огромный урон материальной культуре. Уничтожались памятники архитектуры, живописи, прикладного искусства, сотнями и тысячами сгорали уникальные рукописные книги, унося с собой в вечность, может быть, единственные экземпляры произведений русской литературы. Но не уничтожена была деятельность скоморохов, хранивших образцы и дух устного народного творчества всех жанров.

Только учитывая роль и место скоморохов в общественной жизни, а также их значение в развитии духовной культуры русского народа, можно понять силу их жизнеспособности, тот факт, что никакие преследования, ни скрытая, ни явная борьба против них не имели успеха. Скоморохи были нужны людям, как нужны им были былины, песни, сказки, музыка и смех.

Нельзя не увидеть значение скоморохов для русского искусства, их вклад в становление театральных форм в России. Об этом начали говорить давно, однако до сих пор дело ограничивалось лишь более или менее смелыми предположениями. Основное внимание специалистов отдается почти исключительно изучению устной народной драмы и спектаклей, в первую очередь "Царя Максимилиана" и "Лодки", т. е. развитому этапу народного театра. Что касается более раннего времени, то лишь о сфере, в которой шло становление театральных форм, можно говорить с определенной уверенностью — это народная праздничность, главным образом игрища, обряды и игры, связанные с маскированием и ряженьем. Следует признать, что предпринятое нами изучение скоморохов шло в основном в историческом, а не в искусствоведческом аспекте, что до некоторой степени обуславливалось характером большинства документов, имеющих отношение к нашей теме. Искусство русских скоморохов, к сожалению, еще ускользает от попытки более полно охватить его. В частности, не удается пока детально изучить творчество скоморохов в той его части, которая имеет непосредственное отношение к театру. Сейчас здесь возможно лишь определение "точек соприкосновения" скоморохов с русским театральным искусством или каналов, по которым осуществлялось их влияние на театр. В этом смысле многое дает анализ деятельности скоморохов на святочных игрищах и гуляньях, особенностью которых был широко развитый обычай маскирования и ряженья, уходящий корнями в глубочайшую древность. Отдельные черты этого обычая, соотнесенные с главными чертами творческой деятельности скоморохов, позволяют предположить исконную близость скоморохов к маскированию и ряженью. Высказывания таких ученых, как О. Фрейденберг, М. Бахтин, А. Авдеев, наталкивают на мысль, что именно это явление, требующее известной одаренности, умения, опыта, формировало искусство ведущих праздник — позднее названных скоморохами.

Несмотря на сложность и неясность многих вопросов истории нашего театра, все же можно сказать, что было бы неверным считать важнейшим моментом в его становлении только святки, они имели хотя и ведущее, но не исключительное значение. Театр на Руси вобрал многообразные элементы русской культуры, на него оказал особое влияние строй народной праздничности. Да и скоморохи не были участниками только святочных игрищ. Они были непременно участниками самых различных игрищ, притом участниками не рядовыми, скоморохи всегда были здесь самыми заметными фигурами, они — их душа, организующее и направляющее начало.

Тема "скоморохи и театр" не должна ограничиваться только рассмотрением проблемы участия скоморохов в создании театра живого актера. В ее орбите находятся и другие как чисто театральные, так и близкие театру формы народного творчества, например "Петрушка", медвежья потеха, раек и т.д. Здесь главным образом действовали походные скоморохи, т. е. скоморохи профессиональные, те, которых мы с полным правом можем отнести к категории ремесленников. Они, в отличие от непрофессиональных и полупрофессиональных скоморохов, жили своим искусством, зарабатывали им себе на хлеб, отдавали ему свои творческие силы. Именно на счет профессионализма следует, по-видимому, относить тот факт, что, например, "Петрушка" был театральным спектаклем задолго до появления развитых спектаклей театра живого актера.

Изучение всех доступных сегодня свидетельств о скоморохах убеждает в своеобразии и значительности их судьбы и искусства.

Скоморошество надолго стало бродильным началом в русской национальной культуре, сохранив особый дух свободолобия, мятежности, раскованности творчества, возникающего в гуще народного гулянья.

Приложение

Челобитная четырех скоморохов царю Михаилу Федоровичу (1633 г.)[\$]

Царю Государю и Великому Князю Михаилу Феодоровичу всея руссии, бьют челом и являют твоего Государева боярина, князя Ивана Ивановича Шуйскаго, скоморохи: Павлуша, Кондратьев сын, Зарубин, да Вторышка Михайлов, да Конашка Доментиев, да боярина-ж, князя Дмитрея Михайловича Пожарского, Федька, Степанов сын, Чечотка, твоего-ж Государева дворцрваго села Дунилова, на приказнова на Ондreja, Михайлова сына, Крюкова, да на ево людей. В нынешнем, Государь, во 141 году майя в 25 день, пришли мы, Государь, в твое дворцовое село Дунилово для своево промыслишку и с ходьбы к нему Ондрею явились и того-ж, Государь, числа, он Ондрей нас сирот зазвал к себе на двор, и зазав запер нас в баню, а заперши вымучил у нас сирот, у Павлушки семь рублей, а у Федьки двадцать пять рублей, да Артюшкиных денег пять рублей. Мило сердный Государь, Царь и Великий Князь Михаиле Феодорович всея Руси, пожалуй нас сирот, вели Государь нашу челобитную явку записать. Царь Государь смилуся, пожалуй.

Впервые опубликовано в кн.: Ел. Борисов.
Описание города Шуи и его окрестностей.
М., 1851, стр. 451—452.

Челобитная нижегородских попов (1636 г.)

Великому гсдрю стейшему Иосафу патриарху московскому и всеа Руси бьют челом нищий ваши гсдревы бгомолцы, Нижнево Нова града приходных цркъвей попы: поповской староста Оуспенской поп Симеон, да Вознесенской поп Анофрей, да Николской поп Мелентей Емельянов, да Происхожденской поп Тит Емельянов, да Сергиевской поп Андреи Трофимов, да Георгиевской поп Василей Никитин, да Покровской поп Иван Гаврилов, да Казанския Богородицы поп Трифон Алексеев, да Воскресенской поп Иван Неронов — о мятежи црковнем и о лжи христианства: за леность и нерадение поповское от многога пьянства и безчин-ства, по Двдву гсдрь слову, погибе блгоговейныи, и оу-малишас истинны и несть исправления, потому гсдрь, что стало от вас гсдрей великих стителей и наставников заочно, по своей воли без страха повыкли жити, яко заблуждъшая, не имуще пастыря.

В црквах гсдрь зело поскорю пение, не по правилом стых отц ни наказанию вас гсдрей, говорят голосов в пять и в шесть и боле, со всяким небрежением, поскорю. Ексапсалмы

гсдрь такоже говорят с небрежением не во един ж голос и в ту ж пору и псалтыр и каноны говорят, и в ту ж пору и поклоны творят невозбранно. А священницы гсдрь о том мир не наказывают, чтоб стояли в цркви со страхом и блгочинно, по правилом стых апсл и стых отц и вас гсдрей, и о поклонех, како подобает во время поклонитис, а се гсдрь литургии Бжии служат без часов, толко отпустом начинают [...] И това гсдрь обычая в началах оу православнаго христианства ни оу вас великих стителей не бывало, и в том гсдрь неисправлении лжа явис пред Бгом, а верным гсдрь людем смута и о вере повреждение. Видим гсдрь в наставницех и в црквах неисправление, и оттого им смущается оум и скудеет вера, потому что гсдрь вожди ослепоса леностию и нерадением исправления црковная погасиша.

Да пономари гсдрь по црквам молодыя без жен, да тако ж гсдрь многия по многим црквам поповы дети во время стыя службы в олтари безчиннуют [...] а прокураты гсдрь и шпыни не дадут в цркви со страхом и в безмолвии со вниманием бжественных послушати. Ходят гсдрь чрез всю црков невозбранно со всяким безстрашием и нечистотою, яко разбойницы неистовии, разоряюще црков клопоты и кличи, и пискания и мятежи творяще великия в црквах; ходят гсдрь толпами человек по десятку и боле, да те гсдрь толпы выдут а инии внидут, и безпрестани гсдрь от них в црквах велика смута и мятеж, иногда дерутся в црквах и бранятся; а инии гсдрь прокураты ходят, повеся на выю образ Бжий, а инии полагают пелены на блюде и свечи, собирают, рекуще: на созидание црквам, а потом их мнози видят со пьяницами; а инии проданными себе называют и на окуп просят, а сказываются розными имени и грады; а инии творятся бешеными, и потом их видят целоумных; а инии гсдрь ходят во образе пустынническом и во одеждах черных и веригах, разтрепав котыни, а инии помазывают нозе гноем, кров сливаючи с мозгом и ползают по црквам, писк творяще, и велик соблзн полагают в простых члвцех. И от того гсдрь мятежа и прокуратства црков в великом разорении и несмирении, по Гсдню словеси: Дом Мой, дом млтвы, сотвориша вертеп разбойник.

Да еще гсдрь о празницех Гсдьцких — о Рожестве Хсве и о Бгоявлении, ихже стии отцы оуставиша православным христианом дховно празновати и со страхом и блгоговением стояти и дховная словеса бжественных писании со вниманием послушати, на се бо нас и созывают бжественнии праздницы, и писания повелевают дховно веселитися и оудивлятис милосердию Бжию, от невидимых существ сошедшаго и неприступнаго дому Жител, нань ж не смеют зрети чинове нбснии, члвк изволи быти члвка ради. В нас ж гсдрь сия пренебрегома и, яко что неистинно дело, презираемо, и вся противно творим и ругателно праздником Гсдьским: вместо радости дховныя, и возделание творят радости бесовской, многими гсдрь еллинскими и бесовскими играми дни сия провожают. От Рожества Хсва и до Бгоявления делают гсдрь по домох игрища и собираются на той злой зер зело по многу мужи и жены, и игры творят всякого бесовскаго мечтания многими образы злыми, ругаются млосердию Бжию и Пречстыя Его праздником. И делают гсдрь лубяныя кобылки и туры и оукрашают полотны и шелковыми ширинками и повешивают колоколцы на ту кобылку, а на лица своя налагают личины кос-матыя и зверовидныя и одежду таковую ж, а создади себе оутвержают хвосты, яко видимыя беси, и срамная оудеса в лицах носяще и всякое бесовско козлогласующе и объявляюще срамныя оуды, а иные в бубны бьюще и плещуще и пляшуще, и ина неподобная творяще, и сим гсдрь образом не токмо по домох, но и по оулицам града и по селом и по деревням ходяще, яко неистовии блудницы, и не стыдящися образа Бжия и честнаго имени христианскаго и спону гсдрь велику христианству творяще. Сонмы, гсдрь, за ними ходят великия, и безчисленно душ христианских погубляют сим мечтанием бесовским, и мзды им дают, слугам сатанинским, и отводят гсдрь помышления члвком от празнования дховного видимым сим сатанинским служением. А в навечери гсдрь Рожества Хсва и Бгоявления такоже ходят по оулицам толпами и поют бесовския песни и кличют коледы, творят затеи бесовския.

Да еще гсдрь к сим. В шестой четверток по Пасце на праздник Вознесения Хсва тако ж противляются празднику Хсва Вознесения. В Печерской монастыр ходят — понеж там храм во имя Хсва Вознесения, от града отстоит две веусты, — ходят гсдрь из града мужи и

жены, из сел и из деревен съезжаются, а корчмиты гсдрь с кабаками и со всякими пьяными питии, а игрецы и медветчики и скомороси з бесовскими орудии, и собрався гсдрь к тому Печерскому мнастырю, и мнятся празновати сицевым образом: медветчики с медведи и плясовыми псицами, а скомороси и игрецы с личинами и с позорными блудными орудии, з бубнами и с сурнами и со всякими сатанинскими блудными прелесми, и злыя гсдрь прелести бесовския деюще, пьянствующе, пляшуще и в бубны бьюще и в сурны ревуще и в личинах ходяще, и срамная в руках носяще, и ина неподобная деюще, их же как сатана наоучил противитис празнику Вознесению Хрсу. И зело гсдрь ослабеюще род члвческий от многих прелестей сатанинских и позабывающе судьбы Бжия, како не пощаде первого мира примесившихся сыном Бжиим ко дочерем члвческим и протчих судеб Бжиих, иж в наказание наше [...] И в пастырех гсдрь наказания оскудеша, и на пиянство оустремишася; и которыя гсдрь от вас гсдрей к нам грамоты приходят о исправлении христианства и в наше гсдрь наказание, и о бывшем гсдрь при твоей стительской пастве от образа Спсова и о истекших слезах и в наше гсдрь наказание, к нашему воздержанию и трезвости, — и протопопы гсдрь нам тех грамот почасту не прочитают и, по вашему гсдреву наказанию, от пиянства оудалятис и от всякого безчинства не вазбраняют и не наказуют.

И тех гсдрь злых затей бесовских — непрезнованных празник, позорных всенародных соборищ на всякое лето бывает четыре зборища, оприч того, что о Рожестве Хсве. Первое гсдрь — на празник Вознесения Хсва, оу Печерского мнастыря, о нем ж сказахом, а второе гсдрь — в седмыи четверток по Пасце, на оубогих домов, третье гсдрь — на празник Сошества Стаго Дха, в селе Высоком: в том селе храм Стаго Дха, а от града гсдрь две веусты; четвертое гсдрь зборище — на празник Рожества Иванны Прдтчи: на поле сходятся такова ж ради позорного игранья и пьянства. Да те гсдрь позорища повычны: с сел и з деревен съезжаются, и бывают многонародныи зело безчинства, полны и оубииства, яко ж оуказахом оу Печерскаго мнастыря.

Да в седмыи ж гсдрь четверток по Пасце собираются жены и девицы под древа, под березы, и приносят, яко жертвы, пироги и каши и яичницы, и поклоняс березам, и оучнут походя песни сатанинския приплетывая пети и дланми плескати, и всяко бесяся, седчи, поядят те приносы; и востав от яди, кояждо их поимутся две-две, и пришед к той березе, и зовьют тоя березы ветви в колца и скозе те колца творят целование, и от того целования беззаконнаго зовутся кумами и разходятся, а на празник Сшества Стаго Дха паки сходятся тем же обычаем; тако ж песни сатанинския с плескою поют и тако, поедчи приносы, паки целование творят в тех же колцех, и поломав тоя березы ветви вершее, промеж кои целовались, и свив ветки, полагают их на главах своих и сносят на воду.

И теми гсдрь затей бесовскими не токмо от простых людей неоуков повыкли делати, но и честных людей жены и дети и от поповскаго чину наоучил враг противлятис Бгу и праздником Хвым.

Да на празник же гсдрь Рожества Хсва и Иванны Прдтчи по селам и по деревням кладут огни по полям и чрез всю ночь и до самого солнечнаго возхода играют и чрез те огни скачют жонки и девки, и тако творят от Рожества Иванны Прдчи и до Петрова дни.

И всякаго гсдрь беззаконнаго дела оумножилос: еллинских блядословий и кошун и игр бесовских, и ядят гсдрь оудавленины и по торгом, ей, продают оудавленину, гуси и оутки и тетереви и зайцы, их же подобает православным христианом ясти. Да еще гсдрь друг другу лаются позорною лаею, отца и мтре блудным позором, в род и в горло, безстыдную самою позорною нечистотою языки своя и дши оскверняют.

Да сходятся гсдрь не токмо люди молодыя, но и старыя в толпы, и бывает бои кулачныя великия и смертнаго оубийства много жевет в тех их играх, и многия без покаяння пропадают.

Да о празднице гсдрь в великую Светлую ндлю ходят медветчики и скомороси по двором и по оулицам и творят игры безчинныя, ругаются празднику Воскресению Хсву, да на той же гсдрь ндли поставляют на лобных местах качели, и многия люди приходя качаются и с качелей оубиваются до смерти и пропадают меж собою також без покаяния; и всякого гсдрь неистовства зело много, а никим же гсдрь возбраняеми ни обличаеми, ни запрещаеми ни от сщеник наказаеми, ни от соседей оустрашаеми, таковая творят неподобная.

Великий гсдрь, стейшии Иоасаф патрярх Московский и веса Руси, смилуис, подай темным в неведении свет и слепым прозрение и немощным целбу: тебе гсдрь избра Бг вместо себе на земли и показа тя воинствовати и соблюдатьи грады дшевные и телесныя, гсдрь, якож рече Гсдь: се аз и дети, яже ми даде Бг. Помилуй гсдрь нас, подобнич Бжи и страдалче дшевные, о неисправлении црковнем: о часех со обеднями и о постных безвременных вечернях и о мятежи црковнем от шпыней о безстыдстве христианства: оучини гсдрь свой стителской оуказ, чтоб по преданию стых апсл и стых отц истинно славился Бг и до конца бы цркви Бжия в лености и в небрежении не разорилась, и нам бы в неисправлении и в скудости веры до конца не погибнути, и вели гсдрь на те дела о црковнем исправлении, как пети часы и вечерни в пост великий и о мятежи црковнем, что неистовствуют в церквах шпыни и прокураты и о играх бесовских дати свои гсдревы стителския грамоты.

Великий гсдрь, смилуйся, пожалуй!

Впервые опубликовано Н. В. Рождественским:

"Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских",
1902, кн. 2. М., 1902.

Известная челобитная Гаврилы Малышева из г. Курска (1648 г.)

Царю государю и великому князю Алексею Михайловичу всея Русии бьет челом бедный и беспомощный холоп твой курчанин Гаврилка Малышев. Нынешняго, государь, 157 году по твоему государеву и великого князя Алексея Михайловича всея Русии указу и по выбору всево города курчан, велено мне холопу твоему быти на Москве с выборными от московских и разных городов всяких чинов людьми для твоего государева и земскаго дела у судебника и уложенные книги. И по твоему государеву указу к судебнику и уложенной книге в статейных списках о воскресном дни и о господских и о богородичных и великих святых о празднуемых днех, чтоб в те презднуемые дни православные христиане торговали после указанных часов також и от пьянства воздержания имели, написано и заповедь положена. А что, государь, в твоём государстве в дальних странах от крымские и от литовские стороны в северских и в польских в старых и в новых в порубежных городех и в селех и в деревнях всяких чинов многие люди и их жены и дети в воскресные дни и в господские и в богородичны и великих святых в празднуемые дни во время святого пения к церквам божиим не ходят и в святые празднуемые также и в седмичные во многие дни и по вечерам и во всенощных позорищах бражничают и в домех своих и сходятся на улицах и на городских полях и к кочелищам и на игрищах с скоморохами песни бесовские кричат и скакания и пляскания и меж собою кулачные и дрекольные бои и драки чинят и на релех колышутся а отцов своих духовных и приходских попов также и учительных людей наказания и унимания от таких злых дел не слушают и не внимают и за наказание и внимание отцом своим духовным и приходским попом также и учительным людям те бесотворцы наругание и укоризны и безчестие с великими обидами и налогами чинят и на таких бесовских позорищах своих многие христианские люди в блуд впадывают а инии и смерть принимают. Того же, государь, ради злого бесовскаго дела в северской украинной стране церкви божий и грады и села и деревни многия от литовскаго и от бусурманскаго разоренья в запустении были а иные и ныне в запустении и живущих в них нет а православные христиане в пленении и всякия беды и напасти терпят. А в прошлом, государь, в 156 и в нынешнем 157 году за те же бесовския прикличныя и блудилищныя дела и позорования за умножение грех наших в тех же северских и в польских в украинных во многих городех и в селех и в деревнях и в пустынях насланием божиим саранча хлеб и

всякую траву сельную поела, — а впредь, государь, за таких бесовских дел непрестания что восхощет Бог, то и сотворит. А о престании, государь, от таких бесовских дел и о заповеди и о наказании за такое неуимство к судебнику и к уложенной книге в статейном списке [неразборчиво] моего челобитья твоего государева указу не написано. Милосердный и праведный государь царь и великий князь Алексей Михайлович всея Руси умилосердился для Всемилостиваго Спаса и Пречистые Богородицы и для своего царского пресветлого многолетнего здоровья вкупе ж и душевнаго спасения и для избавления от такого бесовскаго дела христианских душ, вели, государь, о сем деле по своему царскому милостивому рассмотрению свой государев милостивый указ учинить.

На обороте челобитья написано: "157 года ноября в 4-й день государь пожаловал сей челобитной велел послати в те города свои государевы грамоты с великим запрещением, а послать грамоты из Разряда".

Впервые опубликовано В. Алексеевым в качестве приложения к статье "Новый документ к истории Земского собора 1648—49 г." в кн.: "Древности. Труды Археологической комиссии", т. II, вып. 1. М., 1900, стр. 85-86.

Грамота в Белгород с текстом "первого" царского указа 1648 г.

От царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Руси в Белгород воеводе нашему, Тимофею Федоровичу Бутурлину. — Ведомо нам учинилось, что в Белгороде и в иных городех и в уездах мирские всяких чинов люди, и жены их, и дети в воскресные и в господские дни и великих святых во время святаго пения к церквам Божиим не ходят, и умножилось в людех во всяких пьянство, и всякое мятежное бесовское действие, глумление, и скоморошество со всякими бесовскими играми. И от тех сатанинских учеников в православных крестьянх учинилось многое неистовство: и многие люди, забыв Бога и православную крестьянскую веру, тем прелесником и скоморохом последуют, на безчинное их прелщение сходятся по вечером, и во всеобщих позорищах на улицах и на полях, и богомерских и скверных песней, и всяких бесовских игр слушают, мужесково и женского полу и до сущих младенцев, и на кулашных боях меж собою драку делают, и на качелях колышутся вкруг, и на веревках; а иные прелесники мужесково и женского полу в городех и в уездах бывают со многим черодейством и волхованием, и многих людей тем своим чародейством прелщают; а иные люди тех чародеев и волхвов и богомерских баб-вдов себе призывают и к малым детям, и те волхвы над болными и над младенцы чинят всякое бесовское волхование и от правоверия православных крестьян отлучают. Да в городех же и в уездах от прелесников и от малоумных людей делается бесовское сонмище: сходятся многие люди мужесково и женского полу по зорям, и в ночи чародействуют, с солнечнаго восхода перваго дни луны смотрят, и в громкое громление на реках и в озерах куплются, чают себе от того здравия, и с серебра умываются, и медведи водят, и с собаками пляшут, зерню и карты, и шахмоты, и лодыгами играют, и безчинное скакание и плесание, и поют бесовския песни; и на Святой недели жонки и девки на досках скачут; а об Рождестве Христове и до Богоявленьева дни сходятся мужского и женского полу многие люди в бесовское сонмище по дьявольской прелести, многое бесовское действие играют во всякий бесовския игры; а в навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клички бесовския кличут — коледу, и таусен, и плугу, и многие человецы неразумием веруют в сон, и встречу, и в полаз, и во птичей грай, и загадки загадывают, и сказки сказывают небыльные, и празнословие с смехотворением и кощунанием, и души свои губят такими помраченными и беззаконными делами, и накладывают на себя личины и платье скоморошеское, и меж себя наряда бесовскую кобылу водят: и в таких в позорищах своих многие люди в блуд впадают, и незапную смертью умирают, а в той прелести крестьяне погибают, и с качелей многие убиваются до смерти.

Да в городских же и в уездных людех у многих бывают на свадьбах всякие безчинники, и сквернословцы, и скоморохи со всякими бесовскими играми; и уклоняются православные

крестьяне к бесовским прелестем и ко пьянству, а отцов духовных и по приходом попов и учителных людей наказанья не слушают, и за наказание отцом своим духовным, приходным попом и учителным людем наругание, и укоризны, и безчестья, и налогу делают. И мы, великий государь, желая о православных крестьянех, велел о тех богомерских делех заказ учинить, чтоб православные крестьяне от такова от бесовскаго действия отстали. И как к тебе ся наша грамота придет, и выб в воскресной не в один день велели быть в соборную церковь игуменом, и черным, и мирским попом, и головам стрелецким, и сотником, и детем боярским, и их приказным, и всяким служилым и жилецким и уездным людем, и которые съедутся к торговому промыслу для своих дел и сю нашу грамоту велел им прочитат не поодиожды всем вслух, и приказал им, чтоб в городе, и в слободах, и в уезде мирские всяких чинов люди, и жены их, и дети в воскресные и в господские дни и великих святых к церквам Божиим к пению приходили, и у церкви Божий стояли смирно, меж себя в церкви Божий в пение никаких речей не говорили, и слушали б церковнаго б пения со страхом и со всяким благочестием внимательно, и отцов своих духовных и учителных людей наказания и учения слушали, и от безмернаго пьяного питья уклонялись, и были в твердости, и, скоморохов з домрами, и с гусли, и с волынками, и со всякими игры, и ворожей, мужиков и баб, к болным и ко младенцем в дом к себе не призывали, и в первой день луны и в гром на водах не купались, и с серебра по домом не умывались, и олова и воску не лили, и зерню, и карты, и шахмоты, и лодыгами не играли, и медведей и с сучками не плясали, и никаких бесовских див не творили, и на браках песней бесовских не пели, и никаких срамных слов не говорили, и по ночам на улицах и на полях богомерских и скверных песней не пели, и сами не плясали, и в ладоши не били, и всяких бесовских игр не слушали, и кулашных боев меж себя не делали, и на качелях ни на каких не качались, и на досках мужесково и женского полу не скакали, и личин на себя не накладывали, и кобылок бесовских и на свадьбах безчинства и сквернословия не делали. А где объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гуденные бесовские сосуды, и тыб те бесовские велел вынимать и, изломав те бесовские игры, велел жечь. А которые люди от того ото всего богомерскаго дела не отстанут и учнут впредь такова богомерскаго дела держатся, и по нашему указу тем людем ведено делат наказанье: где такое безчиние объявится, или кто на кого такое безчиие скажут, и выб тех велели бит батоги; а которые люди от такого безчинья не отстанут, а вымут такие бого-мерские игры в другие, и выб тех послушников велели бит батоги; а которые люди от того не отстанут, а объявятся в такой вине в третье и в четвертые, и тех, по нашему указу, велено ссылат в Украйные города за опалу. Обноличноб есте нашу грамоту всяких чинов людем велели прочест по многие дни, чтоб о богомерских и о чародейных играх всяких чинов людем городским и уездным были ведомы, и с сей нашей грамоты списки слово в слово разослали в станы и в волости, и велели те списки по торшком прочитат многжды, чтоб сей наш крепкой заказ ведом был всем людем. А как в Белегороде по сему нашему указу всяких чинов людем о богомерских делех заказ учините, и что вам против того духовнаго чину и мирские люди скажут, и тыб о том к нам отписал. А толко ты по сему нашему указу делат не станет, и тебе быть от нас в великой опале. Писан на Москве, лета 7157 года Декабря в 5 день.

Таковы государевы грамоты в Украйные и Замосковные города посланы.

Впервые опубликовано в кн.: "Описание Государственного архива старых дел, составленное инспектором Государственных архивов и членом разных ученых обществ П. Ивановым". М., 1850, стр. 296-299.

Грамота в Шую с текстом "второго" царского указа 1648 г.

От Царя и Великаго Князя Алексия Михайловича всея Руси в Шую Воеводе нашему Семену Ильичу Змееву. — В нынешнем во 157 году, Декабря в 22 день, в Галицкую четь, к Диаку нашему к Семену Софонову в памяти из Стрелецкаго Приказу, за приписью Диака нашего Дмитрия Жеребилова, написано: в нынешнем во 157 году, Декабря в 19 день, ведомо нам учинилося, что на Москве, наперед сего в Кремле, и в Китае, и в Белом, и в

Земляном городех, и за городом, и по переулкам, и в черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам, в навечери Рождества Христова кликали многие люди коледу и усень, а в навечери Богоявления Господня кликали плугу; да в Москве-ж чинится безчинство: многие люди поют бесовския, сквернословныя песни, и против Воскресных дней в субботу ввечеру, и в Воскресные дни, и в Господские и Богородичные праздники топят бани и платья моют; и многие-ж люди бранятся меж себя матерны и всякою неподобною лаею, и жены и девицы бранят позорными словесы. — Да на Рождество Христово и до Богоявления дни собираются на игрища сборища бесовския, да пьяные-ж ходят на Москве попы и иноки, и всяких чинов православных Христиан и безчинною бранью бранятся, и дерутся, и бьются, кричат и вопят, и без памяти упиваются; и многие люди, ереси последующе, бороды, бреют, и в Воскресные дни сидят в харчевнях, и по улицам до обедни продают всякой харч; и в Воскресные-ж дни, и в Господские праздники и в Богородичные, и в среду, и в пятки, и посты игрецы бесовские — скоморохи с домрами, и с дудами, и с медведи ходят, и дару Божию хлебу поругаются, всяко животно скотское, и зверино и птичье пекут. И мы указали о том учинить на Москве, и в городех, и в уездах заказ крепкой, чтоб ныне и впредь никакие люди по улицам и по переулкам, и на дворах, и в навечери Рождества Христова и Богоявления, колед и плуг и усени не кликали, и песней бесовских не пели, матерны и всякою неподобною лаею не бранилися, и в Воскресные дни и праздники, и против Воскресных дней в субботу ввечеру бань не топили, и в Воскресные-ж дни и в Господские праздники платья не мыли, и никакого безчинства, что сопротивно Христианскому закону, ни от каких людей не было. И по нашему указу Диаку нашему Семену Софону велено послати наши грамоты в города, которые города ведомы в Галицкой чети, и велено в тех городех по улицам, и по торжкам, и по крестцам, и по переулкам, прокликати бирючем по многие дни, чтоб всяких чинов люди ныне и впред в навечери Рождества Христова коледы и усени, и в навечери Богоявления Господня плуги не кликали, и бесовских сквернословных песней николи не пели, и в субботу ввечеру против Воскресных дней и в праздники бань не топили, и в Воскресные-ж дни и по Господским праздникам платья не мыли, и пьяные-б люди всякаго чину не ходили, и бород не брили, и на качелях не качалися, и до обедни в харчевнях не сидели, и по улицам не разносили, на игрища не сходилися. А которые люди ныне и впредь учнут коледу и плуги и усени и петь скверныя песни, или кто учнет кого бранить матерны и всякою лаею, — и тем людям за такая супротивный Христианскому закону за неистовства, быти от нас в великой опале и в жестоком наказанье.

И велено тот наш указ сказывать всяким людям всем вслух, и бирючем велено кликати по многие дни, чтоб тот наш указ всяких чинов людем был ведом, чтдб ныне и впредь такого неистовства не было. А которые люди учнут такая неистовства чинить и тех велено имать, и за те их вины наказанье им чинить по нашему указу. А как к тебе ся наша грамота придет, и ты в Шую по улицам и по торжкам, и по крестцам, и по переулкам, и в Шуйском уезде, велел кликати бирючем по многие дни, чтоб всяких чинов люди ныне и впредь в навечери Рождества Христова коледы и усени, и в навечери Богоявления Господня плуги не кликали, и бесовских сквернословных песен николи не пели, и в субботу в вечер против Воскресных дней и в праздники бань не топили, и в Воскресные же дни и по Господским праздникам платья не мыли, и матерны не бранилися, и пьяные-б люди всякаго чину не ходили и бород не брили, и на качелях не качалися, и до обедни в харчевнях не сидели, и по улицам не разносили, на игрища не сходилися. А которые люди ныне и впредь учнут кликать коледы и плуги, и усени, песни скверныя пети, или хто учнет кого бранити матерны и всякою лаею, — и тем людем; за такая супротивныя Христианскому закону за неистовства, быть от нас в великой опале и в жестоком наказанье; и велели бы еси тот наш указ сказывать всяким людем всем вслух, и бирючем велели кликать по многие дни, чтоб тот наш указ всяких чинов людем был ведом, чтоб ныне и впредь ни от кого такого неистовства не было, а которые люди учнут какия неистовства чинить, и тех велели бы еси имать и за те их вины наказанье им чинить по нашему указу. Писан на Москве лета 7157, декабря в 24 день.

Впервые опубликовано в журнале: "Москвитянин", 1843, № 1, стр. 237—240.

Основная литература

- Авдеев А. Происхождение театра. Элементы театра в первобытном строе. М. — Л., 1959.
- Авдеев А. Маска и ее роль в процессе возникновения театра. М., 1964.
- Адрианова-Перетц В. Юмористические лечебники. — "Сборник ОРЯС", т. 101, Л., 1928.
- Адрианова-Перетц В. Праздник кабацких ярыжек. Пародия и сатира 2-й пол. XVII в. — ТОДРЛ, т. 1. Л., 1934.
- Адрианова-Перетц В. Очерк по истории русской сатирической литературы XVII в. М.—Л., 1937.
- Адрианова-Перетц В. Юмористические крранты. — "Ученые записки Ленинградского гос. пед. ин-та", кафедра русской литературы, т. 67. Л., 1948.
- Адрианова-Перетц В. Древнерусская литература и фольклор (К постановке проблемы). — ТОДРЛ, т. 7. М.—Л., 1949.
- Адрианова-Перетц В. У истоков "русской сатиры. — "Известия ОРЯС", т. 13, вып. 1. М., 1954.
- Азбркин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI-XIV вв.). — "русский филологический вестник", 1892, № 3; 1896, № 2; 1897, № 1—2; 1898, № 1—2.
- Акимова Т. Народная драма в новых записях. — "Ученые записки Саратовского рн-та", 1948, т. 20, вып. филологический.
- Алексеев В. Новый документ к истории земского собора 1648—49 г. — "Древности. Труды Археографической комиссии имп. Московского археологического общ-ва", т. 2 вып. 1. М., 1900.
- Алмазов А. Тайная исповедь в православной церкви, т. 1—3. Одесса, 1894.
- Алферов А. Петрушка и его предки. (Очерк из истории народной кркольной комедии). — "Десять чтений по литературе". М, 1895.
- Андреевский И. О наместниках, воеводах и грбернаторах. СПб., 1864.
- Аникин В. Коллективность как сущность творческого процесса в фольклоре. — "русский фольклор. Материалы и исследования", вып. 5. М. — Л., 1960.
- Аничков Е. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- Арапов Пимен. Летопись русского театра. СПб., 1861.
- Архангельский А. Театр до-Петровской Руси. Казань, 1884.
- Асеев Б. русский драматический театр XVII—XVIII веков. М., 1958.
- Аский. Из воспоминаний бывшего тихвинца. (Святочные нравы горожан). — "Новгородские грбернские ведомости", 1869, № 5.
- Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу, т. 1—3. М., 1865—1869.
- Ашкенази В. Бессмертный Петрушка. — "Ежегодник имп. театров", вып. 4, 1914.
- Бадалич О. русские интермедии первой половины XVIII в. — "Славия", 1925.
- Бакрылов В. русская народная драма. (Каноны и импровизация). — "Жизнь искусства", 1921, 2-4 февраля.
- Балов А. К вопросу о характере и значении древних "купальских" обрядов и игрищ. — "Живая старина", 1897, вып. 1.
- Барсов Е. Новые разыскания о первой эпохе русского театра (1677—1725). — ЧОИДР, 1882, т. 3.
- Барщевский И. Несколько слов из истории искусства скоморохов. Ростов Ярославский, 1914.
- Бахтин М. Творчество Франсра Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Белецкий А. Старинный театр в России. М., 1923.
- Беляев В. Сборник Кирши Данилова. Опыт реставрации песен. М., 1969.
- Беляев И. О скоморохах. — "Временник имп. Московского общ-ва истории и древностей", кн. 20. М., 1854.
- Беляев И. Аника-воин. — "русский архив", 1864.

- Беляев И. К истории развлечений москвичей в половине XVIII столетия. Маскарад и опера Локателли. — "Старая Москва", вып. 2. М., 1914.
- Беляев И. О суде наместничьем на Руси в старину. — "Юридический журнал", издаваемый Салмановым, 1861, № 7, 8, 9.
- Берг Ф. Зрелища XVII века в Москве. (Очерк) СПб., 1886.
- Берков П. русская народная драма 17—20 веков. М., 1953.
- Берков П. К истории русского театра 1720-х годов. — ТОДРЛ, т. 10. Л., 1954.
- Берков П. Из истории русской театральной терминологии XVII—XVIII веков. — ТОДРЛ, т. 11. Л., 1955.
- Берков П. Вероятный источник городской пьесы о царе Максимилиане и его сыне Адольфе. — ТОДРЛ, т. 13. Л., 1957.
- Берков П. Одна из старейших записей "Царя Максимилиана" и "Шайки разбойников" (1885). — "русский фольклор", вып. 4, 1959.
- Бескин Эм. Зачатки народного театра. — "Рапис", 1928, № 32.
- Богатырев П. Чешский крольный и русский народный театр. Берлин — Пг., 1923.
- Богатырев П. Традиция и импровизация в народном творчестве. М., 1964.
- Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богоявленский С. Московский театр при царях Алексее и Петре. Материалы. — ЧОИДР, т. 21, кн. 2, 1914.
- Богуславский С. К вопросу о характере и литературной деятельности преподобного Нестора. — "Известия ОРЯС", т. 19, кн. 1—3, 1914.
- Божеянов И. Как праздновал и празднует народ русский рождество Христово, Новый год, крещение и масленица. СПб., 1894.
- Бонч-Томашевский М. Театр и обряд. — "Маски", 1912 — 1913, № 6.
- Брим В. Термин "Скоморох". — "Яфетический сборник", кн. 2. Л., 1923.
- Бродский Н. История стиля русской комедии XVIII в. — "Искусство", 1923, № 1.
- Варнеке Б. Из истории русского народного театра в начале XVIII в. — "Известия Общ-ва археологии, этнографии и истории при Казанском ун-те", т. 21, 1905.
- Варнеке Б. Что играет народ. — "Ежегодник имп. театров", вып. 4, 1913. Варнеке Б. Заметки о народной драме. — "Известия ОРЯС", т. 20, кн. 3, СПб., 1915.
- Белецкая Н. О позднем этапе истории русской народной драмы. — "Советская этнография", 1963, № 5.
- Велецкая Н. Принципы драматургии русского народного театра. (Народная драма "Царь Максимилиан" на последнем этапе жизни жанра.). М., 1964.
- Велецкая Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности. (К анализе сообщений Ибн-Фадлана о похоронах Руса). — "История, культура, фольклор и этнография славянских народов. (Доклады советской делегации на VI Международном съезде славистов)". М., 1968.
- Веселовский А-р. Разыскания в области русского духовного стиха. — "Сборник ОРЯС", т. 32. СПб., 1883.
- Веселовский А. Старинный театр в Европе. М., 1870.
- Веселовский А. К истории народного театра. "Царь Максимилиан". (Запись В. Костина). — "Этнографическое обозрение", 1898, № 2.
- Виноградов Н. Царь Максемьян и его непокорный сын Одольф. — "Известия ОРЯС", т. 10, кн. 2. 190 Отдельный оттиск: СПб., 1905.
- Виноградов Н. Народная драма "Царь Максимилиан". С предисловием А. И. Соболевского. — "Сборник ОРЯС", т. 90. СПб., 1914.
- В-нь А. Старинные скоморохи. — "Вестник Европы", 1881, № 12.
- Волков Р. Народная драма "Царь Максимилиан" (Опыт разыскания о составе и источниках). — "русский филологический вестник", 1912, № 1—2.
- Воронин Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке. — "Краеведческие записки Ярославо-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника", вып. 4. Ярославль, 1960.
- Всеволодский-Гернгросс В. Некоторые вопросы становления русского театра. — "Театр", 1948, № 11.

Всеволодский-Гернгросс В. русский театр. От истоков до середины XVIII в. М" 1957.

Газа А. Шрты и скоморохи всех времен и народов. СПб., 1898.

Галаган Г. Малорусский вертеп, или Вертепная рождественская драма. — "Киевская старина", 1882, октябрь.

Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. 1—2. М., 1913—1916.

Гашаров Г. Поэзия певцов-импровизаторов как закономерный этап развития литературы. — "Сборник статей молодых ученых". Махачкала, 1969.

Геннади Г. Материалы для истории театра в России. — "Пантеон", 1855, № 1.

Герасимов М. Святочные игры в Череповецком резде Новгородской губернии. — "Этнографическое обозрение", 1895, № 4.

Головачев В., Лащилин Б. Народный театр на Дону. Ростов н/Д, 1947.

Горелов А. Кем был автор сборника "Древние российские стихотворения". — "русский фольклор", вып. 7. Л., 1962.

"Городские восстания в Московском государстве XVII века. Сборник документов". М. — Л., 1936.

Горемыкин П. Широкая масленица в вологодской деревне. — "Голос", 1913, № 45.

Греч Н. Исторический взгляд на русский театр до начала XIX столетия. — "русская Талия". СПб., 1825.

Грот Я. О слове "шпильман" в старинных русских памятниках. — "русский филологический вестник", 1879, № 1.

Грузинский А. Из истории народного театра. "Царь Максимилиан". — "Этнографическое обозрение". 1898, № 3

Гудзий Н. К истории русского театра. "Интермедия о старце". — "Известия Таврического университета", № 1. Симферополь, 1919.

Гусев В. В. И. Ленин о народном творчестве и социологическое изучение фольклора. — "Наследие Ленина и наука о литературе". Л., 1969.

Гусев В. Философские труды В. И. Ленина и теоретическое изучение фольклора. — "Ленинское наследие и изучение фольклора". Л., 1970.

Гусев В. Песни в народной драме. — "русский фольклор", вып. 12. Л., 1971.

Дживелегов А. Итальянская народная комедия. М., 1954.

Дживелегов А. Народные основы французского театра. (Жонглеры). — "Ежегодник Ин-та истории искусств, 1955. Театр". М., 1955.

Дилакторский П. Ведомость о масленичном поведении 1762 года. — "Этнографическое обозрение", 1895. № 1.

Дмитревский И. Ярославские гулянья. — "Ярославские губ. ведомости", 1870, № 21.

Дмитриев Ю. Н. Мелетовские фрески и их значение для истории древнерусской литературы. — ТОДРЛ, т. 8.

"Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым". М.—Л., 1958.

Дризен Н. Любительский театр при Елизавете Петровне (1741—1761). — "Исторический вестник", 1895, сентябрь.

Дризен Н. Материалы к истории русского театра. М., 1905.

Дрбровский Н. Масляница. М., 1870.

Еремин И. Драма-игра "Царь Ирод". — ТОДРЛ, т. 4. Л., 1940.

"Житие Ивана Неронова". — "Материалы для истории раскола", т. I. М, 1874.

Жмакин В. русское общество XVI века. СПб., 1880.

Забелин И. Домашний быт русского народа в XVI — XVII ст., т. 1—2. М., 1862-1869.

Забелин И. Опыты изучения русских древностей и истории, ч. 2. М., 1873.

Забелин И. Из хроники общественной жизни в Москве в XVIII столетии. — "Сборник Общества любителей российской словесности на 1891 год". М., 1891.

Забелин И. История русской жизни с древнейших времен, ч. 1, 2. М., 1908—1912.

Забылин М. русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. В четырех частях. М., 1880.

Загоскин Н. Уставные грамоты XIV — XVI вв., вып. 1 — 2. Казань, 1875—1876.

Зарин А. Царские развлечения и забавы за 300 лет. М., 1913.

- Зеленин Д. Очерки русской мифологии, вып. 1. Умершие неестественной смертью и Русалки. Пг., 1916.
- Зеленин Д. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора рожая. Л., 1926.
- Зелинский Ф. Происхождение комедии. — Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей, т. I. СПб., 1916.
- Зимин А. Скоморохи в памятниках публикации и народного творчества в XVI в. — "Из истории русских литературных отношений XVIII-XX веков". М.—Л., 1959.
- Ибн-Фадлан. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгр. М.—Л., 1939.
- Иванов Е. Два скоморошских действия. — "Жизнь искусства", 1928, № 35.
- Иванов Е. Из истории народных зрелищ. — "Народное творчество", 1937, № 7.
- Игнатов С. Начало русского театра и театр Петровской эпохи. Пг.—М., 1919.
- "Игры народов СССР". Сборник материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Гернгроссом и др. М. — Л., 1933.
- Ильинский Г. Славянские этимологии. — "Известия ОРЯС", т. 23, кн. 2, 1918.
- Кагаров Е. Состав и происхождение свадебной обрядовости. — "Сборник Музея антропологии и этнографии", т. 8, 1929.
- Каллаш В. К истории народного театра. "Царь Максимилиан". — "Этнографическое обозрение", 1898, № 4.
- Каллаш В. Страничка из истории русского народного театра. М., 1903.
- Каптерев Н. Патриарх Никон и его противники. М., 1887.
- Кирпичников А. К вопросу о древнерусских скоморохах. — "Сборник ОРЯС", т. 52. СПб., 1891. Отдельный оттиск: СПб., 1891.
- Ковалевский А. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгр в 921—922 гг. Харьков, 1956.
- Костомаров Н. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. — Костомаров Н И Собр. соч., т. 19, СПб., 1906.
- Котляревский А. Для истории народного театра. — "русский архив", 1864, № 10.
- Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян М., 1868.
- Котляревский А. Для истории русского народного театра. Аника-воин и Смерть. — "Сборник ОРЯС", т. 50. СПб., 1895.
- Кривополенова М. Былины, скоморошины, сказки. Архангельск, 1950.
- Крупянская В. Народная драма "Людка", ее генезис и литературная история. — "Краткие сообщения Ин-та этнографии" вып. 3. М.—Л., 1947.
- Крупянская В. Народный театр. — "русское народное поэтическое творчество". М., 1954.
- Кузьмина В. Из истории русского демократического театра XVIII в. — ТОДРЛ, т. 10. Л., 1954.
- Кузьмина В. "Игра пирожная". (Неизвестная комедия демократического театра XVIII в.) — ТОДРЛ, т. 11. Л., 1955.
- Кузьмина В. Пародии в рукописной сатире и юмористике XVIII в. Духовное завещание Елистрата Шибаяева. — "Записки Отдела рукописей ГБЛ", вып. 17. М., 1955.
- Кузьмина В. Устная народная драма в XVIII веке. — "русское народное поэтическое творчество", т. 2, кн. 1. М.—Л., 1955.
- Кузьмина В. русский демократический театр XVIII в. М., 1958.
- Кузьмина В. Старопольские и русские интермедии. К вопросу о сравнительно-историческом изучении. — "Польско-русские литературные связи". М., 1970.
- Кузнецов Е. русские народные гулянья. По рассказам А. Я. Алексеева-Яковлева. Л. — М., 1948.
- Кузнецов Е. Из прошлого русской эстрады. Исторические очерки. М., 1958.
- Кулаковский Л. Кострома. (Брянский хороводный спектакль). — "Советская этнография", 1946, № 1.
- Кулаковский А. У истоков русского народного театра. — "Театр", 1953, № 8.
- Кулаковский А. Искусство села Дорожева. У истоков народного театра и музыки. Изд. 2. М., 1965.
- Лебедев В. К истории кулачных боев на Руси. — "русская старина", 1913, июль — август.

- Левин П. Восточнославянские интермедии. — "Древнерусская литература и ее связи с новым временем". М., 1967.
- Левин П. К вопросу о соотношении восточнославянских интермедий и фольклора. — "Литература и общественная мысль древней Руси". ТОДРЛ, т. 24, 1969.
- Левин П. Сценическая структура восточнославянских интермедий. — "русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII в.)". М., 1971.
- Лейферт А. Балаганы. Пг., 1922.
- Лихачев Д. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М. — Л., 1962.
- Лихачев Д. Древнейшее русское изображение скомороха и его значение для истории скоморошества — "Проблемы сравнительной филологии". М.—Л., 1964.
- Лонгинов М. Русский театр в Петербурге и Москве (1749—1774). СПб., 1873.
- Любецкий С. Московские старинные и новые гулянья и увеселения. М" 1855.
- Любецкий С. Масленица старинных времен. — "Русские ведомости", 1868. № 32, 33.
- Любецкий С. Старина Москвы и русского народа в историческом отношении с бытовою жизнью русских. М., 1872.
- Майков В. Одиннадцать интермедий XVIII в. М., 1915 (Памятники древней письменности, вып. 187).
- Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Малинка А. Несколько вариантов на тему о госте Терентии. — "Этнографическое обозрение", 1893, № 1.
- Малиновский А. Историческое известие о российском театре. Из исторических записок. — "Северный архив". СПб., 1822 ч 4, X" 21.
- Маркушевский П. Представления народной драмы "Трон" на юге Украины. — "Вопросы русской литературы", вып. 3 (12). Львов, 1969. Мезерницкий Н. Народный театр. — "Живая старина", 1908, вып. 3 и 4.
- Миллер В. Русская масленица и западноевропейский карнавал М., 1884.
- Миллер В. Русская былина, ее слагатели и исполнители. — "Русская мысль", 1895, октябрь.
- Миرونчиков Л. К вопросу периодизации древнерусского язычества по "Слову Григория". — "Древности Белоруссии". Минск, 1969. Миско С. Скоморохи в Белоруссии. — "Неман", 1962, № 1. Молдавский Д. Народно-поэтическая сатира. Л., 1960. Молева Н. Кафтаны для халдеев. — "Знание — сила", 1970, № 9. Мореева А. Приговоры ддржек. — "Хрджественный фольклор", вып. 4, 5, 1929.
- Морозов А. Скоморохи на Севере. — "Север", альманах. Архангельск, 1946
- Морозов А. М. Д. Кривополенова и наследие скоморохов. — Кривополенова М. Д. Былины, скоморошины, сказки. Архангельск, 1950.
- Морозов П. Очерки из истории русской драмы XVII — XVIII столетий. СПб., 1888.
- Морозов П. История русского театра до половины XVIII столетия. СПб., 1889.
- Морозов П. Из истории карикатуры. — П. О. Морозов. Минувший век. Литературные очерки СПб. 1902.
- "Народные гулянья под Новинским". — "Старая Москва" вып 2 М., 1914. "Народные лрбочные картинки". М., 1897. "Народный театр". Л., 1974.
- "Народный театр в Москве на Девичьем поле". — "Историческая библиотека", 1878, № 5.
- Новиков А. Несколько заметок о сибирской масленице. — "Сибирская живая старина". Иркутск, 1929, вып. 8 — 9.
- Н-овъ Н. Масленица в Саранском резде (Пензенской грб.). — "Этнографическое обозрение", 1895, № 1. Носов Н. Становление сословно-представительных рчреждений в России. Л., 1968.
- "О позоришных играх, или комедиях и трагедиях". — "Санкт-Петербургские ведомости", 1733, №№ 44 — 46.
- Огррцов Я. Масленица в Пошехонском резде (дер. Кладово Давыдовской волости). — "Этнографическое обозрение", 1909, № 1.

Олеарий Адам. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636, 1639 годах. М., 1870.
Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Введение, перевод и примечания А. М. Ловягина. СПб., 1906.
Ончуков Н. Народная драма на Севере. — "Известия ОРЯС", т. 14, кн. 4, 1910.
Ончуков Н. Северные народные драмы. СПб., 1911.
Ончуков Н. Масленица. — "Пермский краеведческий сборник", вып. 4. Пермь, 1928.
Опочинин Е. русский театр, его начало и развитие. СПб., 1887.
Остроумов Н. Свадебные обычаи в древней Руси. Трла, 1905.

П. П. Шрты и скоморохи в древности и в новейшее время. — "Исторический вестник", т. 31 и 32. СПб., 1888.

Пекарский П. Нарка и литература в России при Петре Великом т. I. СПб., 1862.

Перетц В. Кркольный театр на Руси. — "Ежегодник имп. театров, сезон 1894-1895".

Приложение, кн. I. Отдельный оттиск СПб., 1895.

Перетц В. Скоморошьи вирши по рукописи половины XVIII века. — "Ежегодник имп. театров, сезон 1896-1897". Приложение, кн. 2. Отдельный оттиск: СПб. 1898.

Перетц В. Из старинной юмористики XVIII в. — "Литературный вестник", 1902, кн. 7.

Перетц В. Памятники русской драмы эпохи Петра Великого. СПб., 1903.

Перетц В. К истории польского и русского народного театра. (Несколько интермедий XVII-XVIII столетий). СПб., 1905.

Петухов В. Сведения о скоморохах в писцовых, переписных и таможенных книгах XVI — XVII веков. — "Труды Моск. гос. историко-архивного ин-та", т. 16. М., 1961. Петухов В.

Скоморохи на Руси. — "Советская эстрада и цирк", 1965, № 10.

Писарев С., Суслович С. Досюльная игра-комедия "Пахомушкой". — "Искусство Севера". Л., 1927.

Полосин И. Игра в цари (Отголоски смрты в московском бытр XVII в.). — "Известия Тверского пед. ин-та", вып. 1, 1926.

Пономарев А. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 1 — 4.

СПб., 1894-1898. Попов А. Пирь и братчины. М., 1854. Преображенский И. Нравственное состояние русского общества в XVI веке, по сочинениям Максима Грека и современным ему памятникам. М., 1881.

Пронин К. Шайка разбойников. (Запись народной драмы). — "Прикамье", альманах, 1941, № 3.

Пропп В. Ритуальный смех в фольклоре. (По поводр сказки о Несмеяне). — "Ученые записки Ленинградского рн-та", 1939, №46, серия филологических наук, вып. 3.

Пропп В. Исторические основы некоторых русских религиозных праздников. — "Ежегодник Музея истории религии и атеизма", вып. 5. М.—Л., 1961.

Пропп В. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

Пр-ский Ив. Баня, игрище, слушанье и шестое января. — "Современник", 1864, октябрь.

Путилов Б. Искусство былинного певца. (Из текстологических наблюдений над былинами). — "Принципы текстологического изучения фольклора". М.—Л., 1966.

Рабинович М. К истории скоморошских игр на Руси. — "Культура средневековой Руси". Л., 1974. Ремизов А, Царь Максимилиан. (По сводр З. В. Бакрылова). СПб., 1920,

Ровинский Д. русские народные картинки, кн. 1—5. Атлас, т. 1—4. СПб, 1881-1893.

Рождественский Н. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском бытр XVII в. — ЧОИДР, кн. 1—2, 1902.

Романов Б. Люди и нравы древней Руси. М.—Л., 1966.

Романов Е. Белорусский сборник. Вып. 5 и 8. Вильна, 1891, 1912. "Русский быт по воспоминаниям современников", ч. 1. М., 1914.

Рыбаков Б. Древние элементы в русском народном творчестве. — "Советская этнография", 1948, № 1.

Рыбаков Б. Календарь IV века из земли Полян. — "Советская археология", 1962, № 4.

Рыбаков Б. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963.

Рыбаков Б. Славянский весенний праздник. — "Материалы и исследования по археологии СССР", № 130. М.—Л., 1965.

Рыбаков Б. Языческое мировоззрение русского средневековья. — "Вопросы истории", 1974, № 1.

Рыбников П. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909 — 1910.

Савушкина Н. Об изучении исполнительского начала в фольклоре. — "Советская этнография", 1963, № 3.

Савушкина Н. Драматизированный образ в некоторых жанрах русского фольклора. М., 1964.

Садовников Д. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.

Садыкова Д. Из истории массовой драматической литературы XVIII в. Театр интермедий. Канд. дисс. Автореферат. М., 1956.

Садыкова Д. Из истории массового народного театра в XVIII в. — "Ученые записки Ташкентского пед. ин-та", т. 70. Ташкент, 1966.

Сажинский В. Народные потехи в Москве в пол. XVIII в. — "Студия", 1911, № 13.

Снегирев И. русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1—4. М., 1837-1839.

Соболевский А. К вопросу о скоморохах. — "Живая старина", № 2, 1883.

Соболевский А. К истории народных праздников в Великой Руси. — "Живая старина", 1892, № 1.

Соболевский А. Образованность Московской Руси XV—XVII веков. СПб., 1892.

Соколов Ю. русский фольклор. М., 1938.

Солов Л. Опыт систематического изложения материала уставных грамот. Киев — Пг., 1914.

Срезневский И. Об обожании солнца у древних славян. СПб., 1846.

Срезневский И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян... Харьков, 1846.

Срезневский И. Исследования о' языческом богослужении древних славян. СПб., 1848.

Степанов Н. Народные праздники на святой Руси. СПб., 1899.

Столянский П. Крчольный театр старого Петербурга. — "Жизнь искусства", 1920, № 432-434.

Сумцов Н. Песни о госте Терентии и родственные им сказки. (К истории сказаний о неверной жене). — "Этнографическое обозрение", 1892, № 1.

Терещенко А. Быт русского народа, ч. 1-7. СПб., 1848.

Тихомиров М. Крестьянские и городские восстания на Руси XI — XIII вв. М., 1955.

Тихомиров М. Россия в XVI столетия. М., 1962.

Тихонравов Н. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов. — "Летописи русской литературы и древности", т. 4. М., 1862.

Тихонравов Н. русские интермедии первой половины XVIII века. — "Летописи русской литературы и древности", т. 2, кн. 2. М., 1859.

Тихонравов Н. Интермедия на три персоны: Смерть, воин и хлопец. — "Летописи русской литературы и древности", т. 3. М., 1861.

Тихонравов Н. Рождественская драма. — "Летописи русской литературы и древности", т. 4. М., 1862.

Тихонравов Н. русские драматические произведения 1672 — 1725 гг., т. 1—2. СПб., 1874.

Травин. Царь Максимилиан. — "Народный театр". М., 1896.

Уорнер Л. О фольклорном происхождении некоторых эпизодов русской народной драмы "Царь Максимилиан" и ее сходстве с народным театром Англии. — "Советская этнография", 1973, № 5.

Успенский Н. Древнерусское певческое искусство. М., 1965.

Фаминцын А. Божества древних славян. СПб., 1884.

Фаминцын А. Скоморохи на Руси. СПб., 1889. Филиппов Вл. Задачи народного театра и его прошлое в России. М., 1918.

Филиппов Вл. К вопросу об источниках комедий А. П. Смарокова. — "Известия ОРЯС", т. I, кн. 1, 1928.

Филиппов Вл. К вопросу об источниках шртовской комедии. Из истории русского мольеризма. — "Памяти П. Н. Сакулина". Л., 1931.

Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России..., т. I, вып. 2. М.—Л., 1928. "Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор". Л., 1974.

Фрейденберг О. Фольклор у Аристофана. — "С. Ф. Ольденбругу. К 50-летию нарочно-общественной деятельности". Л., 1934.

Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

Харламов И. Русский народный юмор. (По повод русских народных картинок Д. А. Ровинского). — "Дело", 1881, № 12.

Харузин Н. К вопросу о борьбе Московского правительства с народными обрядами и суевериями в половине XVII в. — "Этнографическое обозрение", 1897, № 1.

Харузина В. Примитивные формы драматического искусства. — "Этнография", 1927, № 1, 2; 1928, № 1, 2.

Хитров М. Древняя Русь в великие дни. СПб., 1899.

Цехновицер О., Еремин И. Театр Петрршки. М.—Л., 1927.

Чичеров В. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI — XIX веков. — "Труды Ин-та этнографии". Новая серия, т. 40, М., 1957.

Чичеров В. русское народное творчество. М., 1959.

Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, г. 3- Народный дневник. СПб., 1872,

Шамбинаго С. Театр И народный развлечения в Москве в XVII столетии, — "Москва в ее прошлом и настоящем", т. 7. М., 1912.

Шахматов А. Несколько слов о Несторовом "Житии Феодосия". — "Сборник ОРЯС", т. 64, 1899.

Шахматов А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

Шейн П. ВеликоРус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900.

Шептаев Л. русское скоморошество в XVII в. — "Ученые записки Уральского рн-та", вып. 6, филологический. Свердловск, 1949.

Широков А. Сибирский карнавал. — "Маяк современного просвещения и образованности", 1844, № 34.

Шкловский В. Шпильманы и скоморохи. — "Жизнь искусства", 1920, № 351—353 (24—26 января).

Шляпкин И. Старинные действа и комедии петровского времени, извлеченные из рркописей и приготовленные к печати А. И. Шляпкиным. — "Сборник ОРЯС", т. 97, Отдельный оттиск: Пг., 1921.

Шумаков С. Грбные и земские грамоты Московского государства. М., 1895.

Шустиков А. Народные игры в Кадниковском резде. — "Живая старина", 1895, № 1.

Щеглова С. Разночинно-демократический театр XVIII века и его репертуар. — ТОДРЛ, т. 12.

Щукин Н. Вертеп в Иркутске. — "Вестник русского географического общества", 1860, ч. 29, кн. 7.

Щукин Н. Народные увеселения Иркутской грбернии. — "Записки русского географического общ-ва по отделению этнографии", т. 2, 1869.

Эмбер. Скоморошество на Руси. — "Искусстве", 1883, № 21.

Яковлев А. Наместничьи, грбные и земские уставные грамоты Московского государства. М., 1909.

Яковлев А. Холопство и холопы в Московском государстве XVII века, т. I. М.—Л., 1943.

Ястребов В. Святочная игра "Трон". — "Киевская старина", 1895, № 1—3.

Яцимирский Б. Маланка как вид святочного ряженья. — "Этнографическое обозрение", 1914, № 2.

Ящуржинский Х. Весенние хороводы, игры и песни. — "Киевская старина", 1889, № 5—6.

Сноски:

[1] М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, стр. 5.

[2] См. там же, стр. 6.

[3] Эта речь была произнесена в торжественном собрании московской частной женской гимназии и потом под тем же названием вышла отдельной книжкой (М., 1884).

[4] Ю. Соколов. русский фольклор. М., 1938, ср. 146.

[5] Впервые напечатано в "Московском вестнике", ч. 1, № 4 за 1827 г., стр. 354—355. К сожалению, ни фамилия иностранца, ни даже фамилия переводчика не указаны.

[6] Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. IX. СПб., 1895, стр. 319.

[7] М. Бахтин. Указ, соч., стр. 8.

[8] М. Бахтин. Указ, соч., стр. 11—12.

[9] Там же, стр. 12.

[10] Там же, стр. 13.

[11] И. Беляев. О скоморохах. — "Временник имп. Московского общества истории и древностей российских", кн. 20. М., 1854.

[12] П. Иванов. Описание государственного архива старых дел. М., 1850.

[13] А. Попов. Пирры и братчины. — "Архив исторических сведений Н. Калачова", кн. 2, ч. 2. М., 1854. Есть и отдельное издание: М., 1854.

[14] И. Беляев. Указ, соч., стр. 72, 74.

[15] Там же, стр. 76—77, 78.

[16] Там же, стр. 81.

[17] И. Беляев. Указ, соч., стр. 90.

[18] Там же, стр. 69.

[19] А. Веселовский. Старинный театр в Европе. М., 1870.

[20] Н. С. Тихонравов. Начало русского театра. — "Летописи русской литературы и древности", т. III. М., 1861, отд. 2, стр. 7. Эта статья является очень важной в перечне работ по истории русского театра. Указывая на богатство элементов драмы в народных праздниках и обрядовых играх, Н. С. Тихонравов, однако, остался совершенно равнодушен к скоморохам. Подробно разбирая обряды, игры, праздники, он ни разу не упоминает о скоморохах, и если бы слово "скоморох" не попало несколько раз в цитируемых им документах, мы вообще не встретили бы его здесь.

[21] А. Веселовский. Указ, соч., стр. 288.

[22] Там же, стр. 293.

[23] А. Веселовский. Указ, соч., стр. 301.

[24] См. В. Е. Гусев. А. Н. Веселовский и проблемы фольклористики. — "Известия ОРЯС", т. XVI, вып. 2. М., 1957, стр. 123.

[25] А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха, VI—X. СПб., 1883, стр. 129—130.

[26] Там же, стр. 183.

[27] А. Н. Веселовский. Разыскания..., стр. 203.

[28] Там же, стр. 216.

[29] А. Архангельский. Театр допетровской Руси. Казань, 1884, стр. 3, 2.

[30] П. О. Морозов. Очерки из истории русской драмы XVII—XVIII столетий. СПб., 1888; он же. История русского театра до половины XVIII столетия. СПб., 1889.

[31] П. О. Морозов. Очерки..., стр. 18.

[32] А. Фаминцын. Скоморохи на Руси. СПб., 1889.

[33] ПП. [П. Н. Полевой]. Шуты и скоморохи в древности и в новейшее время. — "Исторический вестник", 1888, №№ 1-5.

[34] 34 А. Газо. Шуты и скоморохи всех времен и народов. СПб., 1898.

- [35] А. И. Кирпичников. К вопросу о древнерусских скоморохах. — "Сборник ОРЯС", т. 52, СПб., 1891, раздел V, стр. 3.
- [36] И. Барщевский. Несколько слов из истории искусства скоморохов. Ростов Ярославский, 1914, стр. 3—4.
- [37] Там же, стр. 8—9.
- [38] А. Белецкий. Старинный театр в России. М., 1923.
- [39] Н. Финдейзен. Очерки по истории музыки в России, т. I. М.—Л., 1928.
- [40] Н. Евреинов. Театральные новации. Пг., 1922, стр. 42—66.
- [41] В. Всеволодский-Гернгросс. История русского театра, т. I. М.—Л., 1929, стр. 59.
- [42] А. Морозов. Скоморохи на Севере. — "Север", альманах. Архангельск, 1946.
- [43] Там же, стр. 229.
- [44] Там же, стр. 228, примечание.
- [45] Л. Шептаев. русское скоморошество в XVII веке. — "Ученые записки Уральского гос. университета", вып. 6, филологический. Свердловск, 1949; А. Зимин. Скоморохи в памятниках публикации и народного творчества XVI в. — "Из истории русских литературных отношений XVII—XX веков". М.—Л., 1959.
- [46] В. Петухов. Сведения о скоморохах в писцовых, переписных и таможенных книгах XVI—XVII вв. — "Труды Московского гос. историко-архивного института", т. 16. М., 1961.
- [47] В. Всеволодский-Гернгросс. Некоторые вопросы становления русского театра, — "Театр", 1948, № 11, стр. 35.
- [48] В. Всеволодский-Гернгросс. русская устная народная драма. М., 1959.
- [49] А. Горелов. Кем был автор сборника "Древние российские стихотворения". — "русский фольклор", VII. М.—Л., 1962.
- [50] Выводы А. Горелова во многом были подготовлены предыдущими исследователями сборника Кирши Данилова, особенно П. Д. Уховым. Но это, конечно, не умаляет значения проделанной А. Гореловым работы.
- [51] В. М. Беляев. Сборник Кирши Данилова. Опыт реставрации песен. М., 1969.
- [52] См., например: Ю. Дмитриев. русский цирк. М., 1953; Е. Кузнецов. Из прошлого русской эстрады. М., 1958; Б. Асеев. русский драматический театр XVII — XVIII вв. М., "Искусство", 1959; А. Гозенпуд. Музыкальный театр в России. От истоков до Глинки. Л., 1959; Н. Смирнова. Советский театр кукол. М., 1963; М. Львов. Из истории вокального искусства. М., 1964; А. Румнев. О пантомиме. М., 1964; Ю. Бахрушин. История русского балета. М., 1965, и др.
- [53] П. И. Шафарик. Славянские древности, т. I, кн. 2. М., 1848 стр. 85.
- [54] А. Веселовский. Старинный театр в Европе. М., 1870, стр. 301—302.
- [55] Л. Н. Веселовский. Разыскания..., стр. 180—183.
- [56] *56 Я. К. Грот. О слове "шпильман" в старинных русских летописях. — "русский филологический вестник", 1879, № 1, стр. 36.
- [57] Е. Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, ч. 2. М., 1881 стр. 755.
- [58] А. И. Кирпичников. К вопросу о древнерусских скоморохах. — "Сборник ОРЯС", т. 52, раздел V, стр. 1—3.
- [59] И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, т. 3. СПб., 1903, стр. 379.
- [60] Н. Кондаков. русские древности в памятниках искусства, вып. IV. СПб., 1891, стр. 154.
- [61] Г. Ильинский. Славянские этимологии. "Известия ОРЯС", т. XXIII, кн. 2. СПб., 1918, стр. 243.
- [62] В. Брим. Термин "скоморох". — "Яфетический сборник", П. Пг.. 1923.
- [63] Только работа А. Морозова, да и то с оговорками, может быть признана обобщающей. Статья И. Беляева, рассматривавшего круг основных проблем, была первой работой о скоморохах и обобщать тогда было еще нечего. А. Н. Веселовский тоже ничего не обобщал, он дал свой собственный взгляд на проблему, и к тому же далеко не по всем основным вопросам. Книга А. Фаминцына — в лучшем случае лишь квалифицированный разбор. У Н. Финдейзена основной упор сделан на изучение музыкальной стороны творчества скоморохов.
- [64] М. Н. Тихомиров. Крестьянские и городские восстания на Руси (XI-XIII вв.). М., 1955.
- [65] См. там же, стр. 86.

- [66] Там же, стр. 96.
- [67] "Повесть временных лет", ч. I. М. — Л., 1950, стр. 314. Перевод Б. А. Романова.
- [68] Н. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II. М., 1913, стр. 82 (перевод наш, — Л. Б.)
- [69] См. С. Смирнов. Древнерусский духовник. М., 1914, стр. 200 (перевод наш. — А. Б.)
- [70] И. Смирнов. Очерки политической истории русского государства 30-50-х годов XVI в. М.—Л., 1959, стр. 3.
- [71] Там же, стр. 3.
- [72] "Сочинения преподобного Максима Грека", ч. II. Казань, [б.г.], стр. 199—200.
- [73] "Полное собрание русских летописей", т. IV. СПб., 1848, стр. 304.
- [74] Н. Загоскин. Уставные грамоты XIV — XVI вв. Казань, 1876, стр. 46 — 47.
- Словосочетание "не освобождает" (варианты: "не освобождает" и "не ослобожает") раньше имело не одно значение, как сейчас, т. е. не дает свободы от чего-либо, а по крайней мере два. Второе равнялось современному — не разрешает. Именно так и надо его понимать при чтении уставных грамот (см. И. Срезневский. Материалы..., т. II, стр. 714 и 725).
- [75] Н. Загоскин. Указ, соч., стр. 46—47.
- [76] Л. Сомов. Опыт систематического изложения материала уставных грамот. Киев—Пг., 1914.
- [77] Н. Загоскин. Указ, соч., стр. 46.
- [78] "Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси", т. I. М., 1952; "Акты феодального землепользования и хозяйства", ч. II. М., 1956.
- [79] И. Срезневский. Материалы..., т. II, стр. 1196 и 1197.
- [80] Н. Загоскин. Указ, соч., стр. 47.
- [81] "Акты социально-экономического положения Северо-Восточной Руси", т. II. М., 1958, стр. 466.
- [82] Н. Загоскин. Указ, соч., стр. 47.
- [83] "Макарьевский Стоглавник". — "Труды Новгородской губернской ученой архивной комиссии", вып. I. Новгород, 1912, стр. 73. Стоглавый собор состоялся в 1551 г., и его суждения о скоморохах основаны, безусловно, на характере их действий в предшествовавшие годы, т. е. как раз в интересующий нас период.
- [84] А. Яковлев. Холопство и холопы в Московском государстве XVII в., т. I. М.- Л., 1943, стр. 41.
- [85] "Акты XIII — XVII вв., собранные и изданные А. Юшковым", ч. 1. М., 1898, стр. 107—108.
- [86] А. Морозов. Скоморохи на Севере. — "Север", альманах. Архангельск, 1946, стр. 225.
- [87] Н. Б. Носов. Становление сословно-представительных учреждений в России. Л., 1969, стр. 15.
- [88] Тема имущественного неравенства хорошо отражена в фольклоре, так, например, в песне "Усища" с сочувствием рассказывается, как разбойники ограбили крестьянина-кулака. См. П. Н. Берков. русская народная драма XVII—XX вв. Текст песни на стр. 270, комментарий на стр. 342.
- [89] Мысль эту хорошо подтверждает скоморошина "Веселые-то по улице похаживают", повествующая о том, как бродячие скоморохи обворовали богатую бабр. См. П. Н. Берков. Указ, соч., текст на стр. 271, комментарий на стр. 342.
- [90] Д. Стефанович. О Стоглаве. СПб., 1909, стр. 71.
- [91] "Стоглав". Издание Д. Кожанчикова. СПб., 1863, стр. 135-142.
- [92] Там же, стр. 136.
- [93] Там же, стр. 140—141.
- [94] Там же, стр. 137.
- [95] "Стоглав", изд. Д. Кожанчикова, стр. 311.
- [96] "Стоглав", изд. Д. Кожанчикова, стр. 137.
- [97] Д. Стефанович. О Стоглаве. СПб., 1909, стр. 36, 37.
- [98] "Стоглав". Издание Субботина. М., 1890, стр. 184 (в цитате сохранены разделительные знаки, принятые в данном издании).
- [99] А. М. Сахаров. Образование и развитие Российского государства в XIV—XVII вв. М., 1969, стр. 152.

- [100] "Акты исторические", т. 3, № 92, стр. 95.
- [101] Там же, стр. 96.
- [102] "Акты, собранные Археографической экспедицией", т. 3, № 264, стр. 401.
- [103] Н. В. Рождественский. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. — "Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских". М., 1902, кн. I, стр. 1—30.
- [104] Там же, стр. 1.
- [105] Там же, стр. 3.
- [106] Н. В. Рождественский. Указ, соч., стр. 24—27.
- [107] Там же, стр. 27.
- [108] "Житие протопопа Аввакума..." М., 1960, стр. 62.
- [109] Л. Шептаев. русское скоморошество в XVII веке. — "Ученые записки Уральского гос. университета", вып. VI, филологический. Свердловск, 1949, стр. 59.
- [110] "Материалы для истории раскола", т. I. М., 1875, стр. 246—247.
- [111] Там же, стр. 261.
- [112] Н. В. Рождественский. Указ, соч., стр. 5.
- [113] "Акты исторические", т. 3, № 92, стр. 108.
- [114] "Акты, собранные Археографической экспедицией", т. IV, № 321, стр. 481.
- [115] "Акты, собранные Археографической экспедицией", т. IV, № 19, стр. 31—33 и № 324, стр. 484—485.
- [116] Там же, стр. 9.
- [117] Там же, стр. 482.
- [118] "Городские восстания в Московском государстве XVII века". М.—Л., 1936, стр. 26.
- [119] Там же, стр. 15.
- [120] Грамота в Белгород опубликована в кн.: П. Иванов. Описание гос. архива старых дел. М., 1850, стр. 296 — 299; грамота в Дмитров опубликована: "Этнографическое обозрение", 1897, № 1, стр. 147 — 149; "Память" приказчику Ирбитской слободы: "Акты исторические", т. IV, № 36, стр. 124 — 126.
- [121] Отписки воевод полностью не публиковались. Они хранятся в ЦГАДА в следующих собраниях: отписка из Дмитрова — ф. 210, стлб. 96, лл. 8—10; из Бежецкого Верха — ф. 210, стлб. 96, лл. 11—12; из Костромы — ф. 210, стлб. 96; лл. 251—254; из Солигалича — ф. 210, стлб. 266, лл. 22—24; из Вязьмы — ф. 371, оп. 2, стлб. 60, лл. 164—169; из Галича — ф. 210, стлб. 266, лл. 11—13.
- [122] Грамота в Шую впервые опубликована в "Москвитяине", № 1, 1843 г., а затем во всех изданиях книги И. П. Сахарова "Сказания русского народа". "Память" в Разрядный приказ не опубликована, см. ЦГАДА, ф. 210, стлб. 298, лл. 377—380.
- [123] См., например: Н. П. Загоскин. История права Московского государства, т. II. Казань, 1879, стр. 132—136.
- [124] В. Алексеев. Новый документ к истории Земского собора 1648—49 года, — "Древности. Труды Археографической комиссии имп. Московского археологического общества", т. II, вып. 1. М., 1900, стр. 83.
- [125] Там же.
- [126] Там же, стр. 85.
- [127] Там же, стр. 85—86.
- [128] ЦГАДА, ф. 210, стлб. 96, лл. 13—15.
- [129] ЦГАДА, ф. 214, стлб. 400, лл. 1—7.
- [130] Цит. по кн.: А. Копылов. Культура русского населения Сибири в XVII — XVIII вв. Новосибирск, 1968, стр. 28.
- [131] Полное собрание законов". Собрание первое, т. II. СПб., стр. 647.
- [132] Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. I. Харьков, 1916; т. П. М., 1913.
- [133] М. Азбукин. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе. — "русский филологический вестник", 1892, № 3; 1896, № 2; 1897, № 1 — 4; 1898, № 1—2.
- [134] А. И. Пономарев. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. III. СПб., 1897.

- [135] Н. М. Тихонравов. Летописи русской литературы и древности, т. IV. М., 1862.
- [136] П. Иванов. Описание Государственного архива старых дел. — М., 1850.
- [137] М. Азбукин. Очерк литературной борьбы... — "русский филологический вестник", 1896, № 2, стр. 263.
- [138] Так, например, в первом царском указе читаем: "И от тех сатанинских учеников в православных крестьянх учинилось многое неистовство: и многие люди, забыв Бога и православную крестьянскую веру, тем прелесником и скоморохом последуют, и на безчинное их прелщение сходятся по вечером, и во всеощных позорищах на улицах и на полях..." (см. П. Иванов. Указ. соч. стр. 299).
- [139] См. М. Азбукин. Указ, соч., стр. 254 и сл.
- [140] М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле, стр. 13.
- [141] Из сочинений митрополита Даниила — первая половина XVI века. Цит. по кн.: В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения, ч. II. — "Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских", 1881, кн. 2, стр. 566.
- [142] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XXIVa, кн. 48. СПб., 1898, стр. 942.
- [143] В. И. Петухов. Сведения о скоморохах в писцовых, переписных и таможенных книгах XVI — XVII вв. — "Труды Московского гос. историко-архивного института", т. 16. М., 1961.
- [144] В. И. Петухов. Указ, соч., стр. 414, 417. 102
- [145] Там же, стр. 413.
- [146] Подробный перечень позднейших свидетельств о скоморохах, см.: А. А. Горелов. Кем был автор сборника "Древние российские стихотворения". — "русский фольклор", VII. М. — Л., 1962.
- [147] В. И. Петухов. Указ, сбч., стр. 413.
- [148] Там же, стр. 417.
- [149] Там же, стр. 414.
- [150] Там же, стр. 414—415.
- [151] "Подробное описание путешествия Голштинского посла в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 гг., составленное секретарем посольства Адамом Олеарием". М., 1870, стр. 344.
- [152] См. А. М. Сахаров, А. В. Муравьев. Очерки русской культуры IX—XVII вв. М., 1962, стр. 263 и сл.
- [153] "Краткий очерк истории русской культуры с древнейших времен до 1917 года". Л., 1967, стр. 139.
- [154] "Судебники XV—XVI веков". М.—Л., 1952, стр. 353.
- [155] Между прочим, в "Слове о вере..." есть персонаж, обозначенный как "скоморох", пьяница, "голыш кабацкий" ("Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым", т. III, отд. I. М., 1861, стр. 73).
- [156] "Судебники XV — XVI веков". М.—Л., 1952, стр. 473.
- [157] Говорить о таких притеснениях дает основание челобитная царю Михаилу Федоровичу скоморохов князей Шуйского и Пожарского, поданная в 1633 г. Четыре скомороха — Павлушка Кондратьев сын Зарубин, Вторышка Михайлов, Конашка Деметьев, Федька Степанов сын Нечетка — писали, что они в селе Дунилово были заперты в баню приказным Ондреем Крюковым и что этот Ондрей "заперши вымучил у нас сирот у Павлушки 7 рублей, а у Федьки 25 рублей, да Артюшкиных денег 5 рублей" (см. Вл. Борисов. Описание города Шуи... М., 1851, стр. 452). См. приложение, стр. 168.
- [158] В 1972 г. исполнилось 300 лет со времени устройства первого спектакля "Комедийной хоромины" при дворе царя Алексея Михайловича.
- [159] Об этом свидетельствует, например, известный советский фольклорист Л. Кулаковский, исследовавший, в частности, народное искусство двух сел Брянской области, Дорожева и ближайшего от него села Домашова, расположенного в 5 км "за перелеском". Села связывают давнишние родственные отношения, и все-таки "удалось обнаружить самостоятельность всех видов "художественного наследия" — в Домашове существовали и игры в "Кострому", и сходные песни, и кувиклы, но они имели иной характер" (см. Л. Кулаковский. Искусство села Дорожева. М., [б.г.], стр. 46—47). Аналогичных указаний

- множество. См. также: Н. С. Преображенский. Баня, игрище, слушанье и шестое января. Этнографические очерки Кадниковского уезда. — "Современник", 1864, № 10, стр. 505.
- [160] В различных архивах обнаружено уже довольно много материалов, проливающих свет на существо и характер масленичной игры, но, к сожалению, подавляющая часть их не опубликована.
- [161] "Слово о твари..." из Паисиевского сборника. — См. "Древние памятники русского письма и языка (X—XIV вв.)". СПб., 1863, стр. 272.
- [162] Д. А. Ровинский. русские народные картинки, кн. V. СПб., 1881, стр. 227—228.
- [163] А. Архангельский. Театр допетровской Руси. Казань, 1884, стр. 13.
- [164] И. Е. Забелин. Из хроники общественной жизни в Москве в XVIII столетии. — "Сборник Общества любителей русской словесности на 1891 г.". М., 1891, стр. 558. Из обнаруженных И. Е. Забелиным документов, касающихся представлений театра охочих комедиантов, следует, что начинались они чаще всего 25 декабря. Даты окончания спектаклей всегда разные, самая же поздняя — 1 марта.
- [165] П. О. Морозов. История русского театра, т. I. СПб., 1889, стр. 5.
- [166] Там же стр. 7.
- [167] См., например: В. Н. Всеволодский-Гернгросс. Некоторые вопросы становления русского театра. — "Театр", 1948, № 11, стр. 34.
- [168] См. Л. Кулаковский. Искусство села Дорожева. М., 1965.
- [169] Цит. по кн.: А. Фаминцын. Скоморохи на Руси, СПб., 1889, стр. 80—81.
- [170] В. И. Жмакин. русское общество XVI в. СПб., 1880, стр. 51.
- [171] "Памятники старинной русской литературы", вып. 1. СПб., 1860, стр. 207.
- [172] 19 А. С. Фаминцын. Указ, соч., стр. 91.
- [173] Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. — "Гос. Ярославло-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Краеведческие записи", вып. 4. Ярославль, 1960, стр. 89.
- [174] В. Ю. Крупянская. Народный театр. — "русское народное поэтическое творчество". М., 1954, стр. 464.
- [175] Б. Н. Асеев. русский драматический театр XVII—XVIII вв. М., 1958, стр. 20.
- [176] "Стоглав", изд. Кожанчикова. СПб., 1863, стр. 140.
- [177] См. В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря. М., 1957, стр. 166—213.
- [178] См., например: П. О. Морозов. История русского театра, т. I. СПб., 1889, стр. 19; В. Н. Всеволодский-Гернгросс. русская устная народная драма М., 1959, стр. 28.
- [179] П. О. Морозов. Указ, соч., т. I, стр. 17—18.
- [180] См. В. И. Чичеров. Зимний период..., стр. 211.
- [181] О взаимоотношении серьезного и смехового начал в древних обрядах и праздниках интересно пишет М. Бахтин: "Двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни существовал уже на самых ранних стадиях развития культуры. В фольклоре первобытных народов рядом с серьезными (по организации и тону) культурами существовали и смеховые культы, высмеивавшие и срамословившие божество ("ритуальный смех"), рядом с серьезными мифами — мифы смеховые и бранные, рядом с героями — их пародийные двойники-дублеры... Но на ранних этапах, в условиях доклассового и догосударственного общественного строя, серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными, одинаково, так сказать, "официальными". Это сохраняется иногда в отношении отдельных обрядов и в более поздние периоды. Так, например, в Риме и на государственном этапе церемониал триумфа почти на равных правах включал в себя и прославление и осмеяние победителя, а похоронный чин — и оплакивание (прославляющее) и осмеяние покойника. Но условиях сложившегося классового и государственного строя полное равноправие двух аспектов становится невозможным и все смеховые формы — одни раньше, другие позже — переходят на положение неофициального аспекта, подвергаются известному переосмыслению, осложнению, углублению и становятся формами выражения народного мироощущения, народной культуры..." "...Смех, вытесненный в средние века из официального культа и мировоззрения, свил себе неофициальное, но почти легальное гнездо под кровлей каждого праздника. Поэтому каждый праздник рядом со своей официальной — церковной и

государственной — стороной имел еще вторую, народно-карнавальную, площадную сторону, организующим началом которой был смех... Эта сторона праздника была по своему оформлена, имела свою тематику, свою образность, свой особый ритуал. Происхождение отдельных элементов этого ритуала разнообразно ... Существенным источником был и местный фольклор" (М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле, стр. 8 — 9, 92). Все это в значительной мере может быть приено и к нашей обрядовости и праздничности, однако конкретные формы бытования смеховой и серьезной частей во многом не совпадали.

[182] См. С. Смирнов. Древнерусский духовник. М., 1914, стр. 142.

[183] С. Смирнов. Древнерусский духовник. М., 1914, стр. 200. Замечательно точно и тонко писал о стихии пародийности и комизма в жизни русского народа И. Е. Забелин: "Вообще должно заметить, что шутовство, ирония, сатира, комическое или карикатурное представление всего чинного, степенного и важного в жизни составляли в нашем допетровском обществе как бы особую стихию веселости. Но, разумеется, этот старый допетровской смех над жизнью не включал в себя никакой высшей цели и высшей идеи. Он являлся простым кощунным смехом над теми или другими порядками и правилами быта, являлся просто игрою тогдашнего ума, воспитанного во всяком отрицании и потому вообще ума кощунного. Никакого чистого идеала впереди у него не было; никакой борьбы во имя такого идеала он не проводил. Это было на самом деле наивное или же отчасти лукавое глумление жизни, выражавшее лишь другую крайнюю сторону того же глубокого и широкого ее отрицания, на котором духовно она развивалась в течение столетий. Вот почему кощунное шутовство так было любимо нашим старым обществом и представляло в его удовольствиях такую потребную и совершенно неизбежную статью веселости" (И. Е. Забелин. Домашний быт русского народа, т. I, ч. II, М., 1915, стр. 268). Думается, нет нужды опровергать И. Е. Забелина в той части, где он говорит об отсутствии идеала в пародиях и сатире. Его опровергают многочисленные разобранные выше документы, рассказывающие о борьбе государства и церкви с народными игрищами и играми, скоморохами, кощунными и т.д.

[184] В. П. Адрианова-Перетц. Сатирическая литература (1640-е — 1690-е годы). — История русской литературы", т. II. М.—Л., 1948, стр. 205.

[185] А. С. Пушкин. О народной драме и драме "Марфа Посадница". — "Пушкин и театр". М., 1953, стр. 393.

[186] В. Я. Пропп. Исторические основы некоторых русских религиозных празднеств. — "Ежегодник Музея религии и атеизма", вып. V. М.—Л., 1961, стр. 274.

[187] С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, стр. 300 — 301.

[188] В. В. Селиванов. Год русского земледельца. Рязань, 1887, стр. 126—127.

[189] "Сказания князя Курбского", ч. I. СПб., 1833, стр. 120.

[190] Цит. по кн.: А. Фаминцын. Указ, соч., стр. 168.

[191] "Песни, собранные П. Н. Рыбниковым", т. 3. М., 1910, стр. 148.

[192] См., например: "История русского искусства", т. I. М., 1953, стр. 171—174.

[193] "Летописец Переяславля Суздальского". М., 1851, стр. 3.

[194] Н. Н. Воронин. Указ, соч., стр. 79 (примечание).

[195] "Памятники старинной русской литературы", вып. 1, СПб., 1860, стр. 200.

[196] А. Д. Авдеев. Маска и ее роль в процессе возникновения театра. М., 1964, стр. 4, 5.

[197] К сожалению, мы не располагаем документами, способными подтвердить эти положения. Очень мало вероятности, что такие документы вообще будут обнаружены, — ведь пародирование серьезной части обрядовых действий человеком в маске происходило в глубокой древности, еще до объединения славянских племен в государства.

[198] В. И. Чичеров. Указ, соч., стр. 208.

[199] В. И. Чичеров. Указ, соч., стр. 194.

[200] Об этом в свое время говорил В. Н. Всеволодский-Гернгросс: "Скоморошить, т. е. петь, плясать, балагурить, разыгрывать сценки, мог всякий. Но скоморохом-умельцем становился и назывался только тот, чье искусство выделялось над уровнем искусства масс своей художественностью..." (В. Н. Всеволодский-Гернгросс. русский театр от истоков до середины XVIII в. М., 1957, стр. 16).

- [201] См., например: П. Г. Богатырев. Народный театр. — "русское народное поэтическое творчество". М., 1966, стр. 101, 104. Обобщающий материал по песням в народной драме см.: В. Е. Гусев. Песни в народной драме. — "русский фольклор", XII. Л., 1971, стр. 67—79.
- [202] А. Олеарий. Полное описание путешествия... в Московию..., перевод П. Барсова. М., 1870, стр. 26—27.
- [203] О. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936, стр. 195—196.
- [204] См. И. Е. Забелин. Домашний быт русского народа, т. I, ч. П. М., 1915, стр. 307—308.
- [205] "...Ариосто сравнивает горделивое презрение Роланда к обступившим его врагам с невозмутимостью медведя, водимого русскими или литовскими поводырями, когда на него лают собачонки... Хождение славянских поводырей на Запад могло начаться гораздо раньше XVI в..." (А. Н. Веселовский. Разыскания..., стр. 187).
- [206] Огромный материал о почитании медведя, о его культе с подробной подстрочной библиографией см.: Н. Н. Воронин. Указ. соч.
- [207] Там же, стр. 49.
- [208] И. Е. Забелин. Домашний быт русских царей, т. I, ч. II. М., 1915, стр. 308.
- [209] "Биржевые ведомости", 1865, № 185 (ссылка на газету "Киевлянин").
- [210] И. Е. Забелин. Домашний быт русских царей, т. I, ч. II, стр. 307.
- [211] Там же, стр. 308.
- [212] Вот рассказ Флетчера, цитированный И. Е. Забелиным: "Бой с медведем происходит следующим образом: в круг, обнесенный стеною, ставят человека, который должен возиться с медведем как умеет, потому что бежать некуда. Когда спустят медведя, то он прямо идет на своего противника с отвеустой пастью. Если человек с первого раза даст промах и подпустит к себе медведя, то подвергается большой опасности; но как дикий медведь весьма свиреп, то это свойство дает перевес над ним охотнику. Нападая на человека, медведь поднимается обыкновенно на задние лапы и идет к нему с ревом и разинутой пастью. В это время если охотник успевает всадить ему рогатину в грудь между двумя передними лапами (в чем обыкновенно успеваает) и утвердить другой конец ее у ноги так, чтобы держать его по направлению к рылу медведя, то обыкновенно с одного раза сшибает его. Но часто случается, что охотник дает промах и тогда лютый зверь или убивает или раздирает его зубами и когтями на части..." (там же, стр. 311).
- [213] Там же, стр. 307—308.
- [214] Д. А. Ровинский. русские народные картинки, кн. V. СПб., 1881, стр. 228.
- [215] Д. А. Ровинский. Указ, соч., стр. 228 — 229.
- [216] Там же, стр. 226.
- [217] Необходимо отметить, что пародийность и сатиричность как ведущие черты медвежьей потехи выделял еще И. Е. Забелин: "Он (медведь. — Л. Б.), выученный и нашколенный различным людским ухваткам и людскому поведению, бродил со своими поводырями по всей русской земле, из города в город, из деревни в деревню, потешая и забавляя добрых людей карикатурным, а отчасти и сатирическим представлением их же нравов и обычаев" (И. Е. Забелин. Домашний быт русских царей, т. I, ч. II, стр. 306).
- [218] О кукольной комедии см.: А. Алферов. Петрушка и его предки. — "Десять чтений по литературе". М., 1895; В. Перетц. Кукольный театр на Руси. — "Ежегодник имп. театров, сезон 1894 — 95 г.", приложение № 1; И. Еремин. русский народный кукольный театр. — О. Цехновицер, И. Еремин. Театр Петрушки. М. — Л., 1927; Я. Смирнова. Советский театр кукол (1918 — 1932). М., 1963. Менее подробно о "Петрушке" писали (называю только авторов советского периода): П. Н. Берков, — "русская народная драма XVII — XX вв.". М., 1953; В. Н. Всеволодский-Гернгросс. русский театр от истоков до середины XVIII в.; Б. Н. Асеев. русский драматический театр XVII-XVIII вв. М., 1958; В. Д. Кузьмина. русский демократический театр XVIII в. М., 1958, и др.
- [219] А. М. Горький. Советская литература. Доклад на Первом всесоюзном съезде советских писателей 17 августа 1934 года. — Собр. соч. в 30 тт., т. 27. М., 1953, стр. 305.
- [220] Н. И. Смирнова. Советский театр кукол (1918—1932). М., 1963, стр. 13—62.
- [221] Там же, стр. 23—24.
- [222] Там же, стр. 25.
- [223] Н. И. Смирнова. Советский театр кукол (1918—1932), стр. 36.
- [224] П. Н. Берков. русская народная драма XVII—XX вв. М, 1953, стр. 19, 18.

- [225] Цит. по кн.: Л. Н. Берков. русская народная драма XVII—XX вв., стр. 86.
- [226] М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле..., М., 1965, стр. 214.
- [227] "Эта игра в "барина" представляет в сущности не что иное, как вариант старой и очень распространенной (повсеместно в Европе) святочной (и детской) игры в "цари", где выбранный царь также творит суд и расправу и дает своим слугам разные шутовские приказания... Старая игра под влиянием бытовых условий видоизменилась и развилась в сатирическое изображение отношений помещиков к крепостным; подобный же мотив развивается и в шутовских диалогах, также разыгрываемых святочными окрутниками, на посиденках и беседах, как, например, в диалоге, известном под названием: "Афонька новый и барин голый". Здесь представлен барин, который довел хозяйство своих крестьян до такой степени совершенства, что в поле "колос от колоса не слышать человеческого голоса, копна от копны три дня езды" и т.д. Шут-слуга издевается над ним... С подобным же мотивом (шутовские отношения подчиненного к начальнику) встретимся мы и далее в некоторых хороводных играх" (см. П. О. Морозов. История русского театра, т. I. СПб., 1889, стр. 10).
- [228] См. Н. Я. Новомбергский. Слово и дело государевы, т. I. М., 1911.
- [229] *76 См. И. П. Полосин. "Игра в царя". (Отголоски смуты в московском быту XVII в.) — "Известия Тверского пед. ин-та", вып. 1. Тверь, 1926.
- [230] Там же, стр. 63.
- [231] Б. Н. Асеев. Указ, соч., стр. 24.
- [232] Н. И. Смирнова. Советский театр кукол. М., 1963, стр. 32.
- [233] Цит. по кн.: Б. Н. Асеев. Указ, соч, стр. 24.
- [234] См. В. Ю. Крупянская. Народный театр. — "русское народное поэтическое творчество", стр. 473, 491.
- [235] См., например, вступительную статью П. Н. Беркова к сборнику: "русская народная драма 17—20 вв.". М., 1953, стр. 9—40.
- [236] Вклад скоморохов в становление народного театра отмечает и В. Ю. Крупянская: "В истории развития драматического жанра, несомненно, значительную роль сыграли профессиональные лицедеи — скоморохи, сделавшие забаву своим ремеслом..." "Искусство скоморохов, выходцев из народной среды, опиравшихся на массовое народное искусство, способствовало, несомненно, его развитию и формированию, обогатило драматический жанр новыми темами и образами, углубило его в социальном плане" (В. Ю. Крупянская. Указ, соч., стр. 473 и 474).
- [237] В. Д. Кузьмина. Указ. соч.
- [238] Об участии зрителей в спектаклях этого театра см. специально посвященную этому вопросу статью: П. Левин. Сценическая структура восточнославянских интермедий. — "русская литература на рубеже двух эпох (XVII — нач. XVIII в.)". М., 1971.
- [239] И. Е. Забелин. Из хроники общественной жизни в Москве в XVIII столетии. — "Сборник Общества любителей российской словесности на 1891 год". М., 1891, стр. 165.
- [240] В. Д. Кузьмина. Указ, соч., стр. 155.
- [241] Об этом см., например: В. Н. Всеволодский-Гернгросс. русский театр от истоков до середины XVIII в., стр. 112—113.
- [242] Об этом писали многие. Первым был еще Тредиаковский. Разработкой этой темы занимались В. А. Филиппов, П. И. Рулин, Г. А. Гуковский, Б. Н. Асеев; последний пишет по этому поводу, например, следующее. "Композиция сумароковских комедий напоминает структуру народного фарса или интермедии, основанную на принципе сочетания быстро сменяющих одна другую комических сцен. Самый размер сумароковских комедий, имеющих нередко одно-два действия, отличает их от большой пятиактной "высокой" комедии западного классицизма и сближает с народными "игрищами" и интермедиями. В более поздних комедиях Сумарокова эта связь с традициями русского народного театра продолжает сохраняться..." (Б. Н. Асеев. Указ, соч., стр. 125)
- [243] Б. Н. Асеев. Указ, соч., стр. 281.

[§] В данном и во всех других случаях сохранена орфография и пунктуация первой публикации.