

С.Е.Эрлих

## РОССИЯ КОЛДУНОВ-2 (Раскопки сакрального текста)

«В наше время, время видимого крушения России, а на самом деле — время ее <...> возрождения в перерожденном виде; <...> у всех у нас есть потребность обратиться к России в ее историческом целом, окинуть взором <...> основы и первоосновы ее культуры, из коих все вышло и к коим все сводится, <...> увидеть все это не только в исторической ткани нашей страны, но и в нас самих, в наших душах, в их сознательном и бессознательном укладе, в явных деяниях дня и в тайных сновидениях ночи»

И.А.Ильин (1991: 3) «О России»

«Культура, при всем многообразии форм ее внешнего проявления, есть некоторое внутреннее единство, единство смысла, который в конечном счете определяет характер целеполагания и деятельности индивидов, так же как и структуру общественных институтов и направление научного поиска. Целостность умонастроения и миропонимания, называемая культурой, пронизывает собой все сферы жизни».

П.П.Гайденко (1995: 3)

### S.E.Ehrlich. The Russia of wizards — 2 («digging» the sacred text).

«The author from S.-Petersburg identifies the triad «intelligentsia, power, people» with the Indo-European triad «wizards, warriors, workers». The first generation of Russian 'wizards' was composed of sorcerers, the second — of orthodox clergy, the third — of intelligentsia (born on December, 14, 1825 as Ehrlich S. assumes). The author wittily treats the heritage of Decembrists as 'a sacred text' protected by the intelligentsia just as sorcerers guarded pagan sacred places. In author's opinion today intelligentsia is dead. What fourth generation of 'wizards' is coming to take its place?»

Vasilevsky A. (Annotation from the journal «Novii Mir» 1996, N 2, p.255)

## I. К ВОПРОСУ О НАЗВАНИИ

Почему заголовок статьи, посвященной русской духовной элите, пародирует названия низкопробных западных фильмов? Потому что «одни писатели всю жизнь пишут одну книгу, а другие — одну и ту же» (В.М.Зелинский).

Представление об интеллигенции как жреческом сословии России XIX-XX вв. — «истины жрецы» (П.А.Вяземский), «жрецы революции» (Д.А.Волгонов), «жрецы науки и искусства» (И.В.Бестужев-Лада) — захватило меня после знакомства с идеями Ж.Дюмезиля о социальности как триединстве «колдунов», «воинов» и «работников». По времени это знакомство совпало с сермяжной русской революцией начала 90-х гг. Призрачные дотоле общественные отношения стали прозрачными:

«Власть» оказалась бандой грабителей вроде Святослава, «наехавшего» на вятичей: «Не платите хазарам. Я буду вашей «крышей»;

Еще раз подтвердилась старая истина, что «Народ» «всегда останется глуп и невежествен: это скот, которому нужны лишь ярмо, кнут да сено» (Вольтер);

Тут же выяснилось, что возвышенные средства «Интеллигенции» — развенчание «Власти» и обожествление «Народа» — не оправдывают ее низменной цели, обозначенной одним из самых ярких интеллигентов как «хождение во власть» (А.Собчак).

«Россия колдунов» впервые была опубликована в журнале «Знание-сила» (1995. №11). Но поток «дюмезилевских» ассоциаций не прекратился. Редакция археологического журнала «Stratum plus» любезно предоставила возможность опубликовать текст в нынешнем его состоянии. Я не преминул воспользоваться таким верным шансом на приобщение к Вечности.

## II. Что есть интеллигенция?

Вынесенный в заголовок вопрос — представляет змеиный клубок цепляющихся друг за друга вопросов. Чтобы ответить — необходимо указать общественную функцию интеллигенции. Но функция может быть определена только применительно к социальной структуре. А представление о структуре зависит от мировоззрения. Советские идеологи, к примеру, рассматривали интеллигенцию в качестве «прослойки» бутерброда из рабочего класса и крестьянства. Интеллигенция обижалась, когда ее именовали «прослойкой»:

*«Сейчас интеллигенцию перестали третиловать как «прослойчные паразитов», хватит уж, дотретировались» (Семенов 1990: 3).*

Она осмысливала свое предназначение в триаде — «интеллигенция», «власть», «народ».

Клубок развернулся в цепь: какова функция интеллигенции в структуре, сообразной мировоззрению интеллигенции? Возможен ли новый ответ на старый, как интеллигенция, вопрос? Автор видит такую возможность в выходе за пределы собственно интеллигентской эпохи XIX–XX вв.; в рассмотрении происхождения и роли интеллигенции в общем контексте русской истории. Следовательно, чтобы ответить: что есть интеллигенция — необходимо знать, «что замыслил Творец о России» (Н.А.Бердяев). Каким же образом предполагается «умом Россию» понимать?

Поскольку «содержание» немислимо вне «формы», нужно выбрать из двух противоположных способов изложения — дедуктивного и индуктивного. Согласно первому, идея сперва выдвигается, а потом доказывается. Соответственно второму, «становление результата» происходит непосредственно из «реальности».

Индуктивный метод — весьма эффектен. Автор, избравший такой путь, как фокусник, прямо на глазах изумленной публики преобразует песок фактов в бисер теоретических построений. Восхищаясь, помните: фокус — всегда обман. Индукция не соответствует научной практике, где внезапное «озарение» («доказательство для себя») — «ванна Архимеда», «яблоко Ньютона», приснившаяся «таблица Менделеева» — предшествует длительному, не всегда жизни хватает, логическому «доказательству для других».

Кроме того, индуктивный метод существенно затрудняет восприятие. Читатель, не имея руководящей идеи, вынужден догадываться, что доказывают приводимые автором «факты».

Общий подход к рассмотрению российско-го контекста задает идея М.Вебера (1990: 56) о взаимозависимости общественной организации и религиозных воззрений:

*«В прошлом основными формирующими жизненное поведение элементами повсюду выступали магические и религиозные идеи и коренившиеся в них этические представления о долге».*

Необходимо заметить, что Вебер в своих исследованиях «хозяйственной этики» ограничился «представлениями о долге», присущим мировым религиям, и абстрагировался от эпохи язычества. В данном случае вопрос ставится несколько шире: каким образом исходные «магические и религиозные идеи» повлияли на все последующее «жизненное поведение» общественного организма?

Возможно ли допустить зависимость общественного устройства Российской империи или Советской России от языческого мировоззрения древних славян? Л.Февр (1991: 80–81), расценивая подобные «прыжки назад» как «рискованные», все же признавал, что при изучении

*«какой-нибудь политико-социальной формации <...> чаще всего и впрямь можно заметить, что в эпохи, иной раз отдаленные от нее значительным промежутком, формация эта была предвосхищена другими формациями, в которых без труда угадываются кое-какие из ее отличительных признаков. <...> Мы, историки, только тем и занимаемся, что ищем подобные прообразы!»*

Классик «Анналов» предупреждал, что смотреть на эти поиски можно двояко: «либо как на игру, либо как на средство, помогающее в конечном счете составить общее представление о законах образования общественных формаций». Я рассматриваю «эти поиски» как «средство» постижения сокровенного смысла русской цивилизации. И, потому, — убежден, что скромные труженики, подносящие кирпичи монографий на постройку храма исторической науки, воспримут вышеназванное переложение «германского гения» как бессмысленную «игру». Подобное неприятие понятно и объяснимо — новая «связь времен» грозит распадом священному зданию.

В качестве прикладного инструмента используются идеи Ж.Дюмезиля (1986), открывшего троичное («колдуны», «воины», «работники») устройство древних индоевропейских обществ.

В.Н.Топоров (1987: 189) отмечает связь, которую образуют «такие основоположные категории русской жизни, как святость (и священство), царство, земство («мир») <...> с трехфункциональной схемой, исследованной Дюмезилем»:

*«Роль этих трех элементов и воплощающих их сил в истории Руси исключительна, а понимание их чаще всего остается на низком уровне <...> Необходима целая серия исследований, которые позволили бы исторически точно определить суть этих категорий, особенности их функционирования и результаты взаимодействия соответствующих сил. Пока этого не сделано, трудно понять многие важные явления русской истории XVI — XVII вв. (не говоря уж о древней Руси), как, например, те*

*сложные взаимоотношения между священством и царством, <...> между царством и земством. Spiritus movens каждой из участвующих в этом взаимодействии сил неизбежно ускользает от внимания исследователей, как только они пытаются свести эти категории к исключительно формальной сфере или изучать их только в прагматическом плане».*

В основу данной статьи положена гипотеза о генетической связи и функциональном тождестве триады: «интеллигенция», «власть», «народ» с дюмезилевскими «колдунами», «воинами» и «работниками». Все последующее изложение посвящено доказательству этой гипотезы.

А.С.Панарин (1991; 1997: 10) еще в 1991 году «попытался приложить к анализу современных политических процессов архетипическую триаду Ж.Дюмезиля». Тогда же И.В.Бестужев-Лада (1991: 22-24) наметил параллели между кастовым делением Древней Индии (частным случаем схемы Дюмезиля) и советской «сословностью»:

«кшатрии» — «уже упоминавшаяся номенклатура — господствующий класс общества»;

«брахманы» — «жрецы науки и искусства, идеологически обслуживающие номенклатуру»;

«вайшии» — торговцы, к которым присоединяется не менее многочисленная обслуга «кшатриев» и «брахманов», «шудры» — рабочие, «парии» — колхозники. Мне приятно сознавать, что я не одинок в своем «пандюмезильстве».

Первым и важнейшим возражением против такого подхода является сомнение в правомерности прилагать концепцию, разработанную на архаическом материале, к обществам нового и новейшего времени. (В.Н.Топоров не случайно ограничивает применение «трехфункциональной схемы» Дюмезиля «рубежом XVII — XVIII веков».)

Это сомнение восходит к механистическому, в духе Просвещения, взгляду на историю. Согласно последнему сознательная деятельность людей способна изменить общество в любом выбранном направлении безотносительно к прошлым его состояниям:

*«Душа действует свободно, следуя правилам целевых причин» (Г.Лейбниц) (Цит. по: Гайдено 1995: 19).*

Поэтому после стольких социальных экспериментов «века Разума» между древними и современными обществами — очень мало общего. Поэтому невозможно их сопоставлять.

Альтернативой такому взгляду является точка зрения Романтизма, что общество — живой организм, детерминированный всем своим прошлым, и прежде всего моментом рождения.

И «просветители», и «романтики» правы каждый по-своему. Поэтому выбор той или иной

точки зрения определяется не критериями объективной истины, а ценностями исследователя (Ткачук 1995: 3). Меня, в силу различных причин, интересует «то в прошедшем, что не проходит» (В.О.Ключевский). Объясняя свое тяготение к преемственному «организменному» подходу личными пристрастиями, я надеюсь, что коллеги столь же критично подойдут к источникам собственных воззрений:

*«Начиная свой рассказ о безумствах и злодеяниях римских императоров, великий историк П.Корнелий Тацит пытался уверить читателей, что он приступает к нему «без гнева и пристрастия». В действительности же в мировой литературе трудно найти книгу более пристрастную, чем его «Анналы» и «История». <...> Даже самый объективный историк остается человеком, которому «ничто человеческое не чуждо». Его субъективность выдает себя уже в самом отборе фактов, которые он учитывает или, наоборот, не учитывает в своем повествовании. Ведь учесть все практически невозможно. Настоящий историк не пытается скрыть свои симпатии и антипатии и не откладывает их в сторону, когда берется за перо. Он стремится только к тому, чтобы как можно лучше их обосновать» (Андреев 1998: 6);*

*«Будем прежде всего искренни, откровенны с самими собой: откровенность не все, что требуется в научном изучении, но — это первое, что в нем требуется» (Ключевский 1987: 416).*

Объем публикации позволяет осветить лишь важнейшие повороты темы, что придает повествованию известную долю схематизма и декларативности. С другой стороны, это обстоятельство имеет и свои преимущества. Невозможность укрыть идеи за спасительным «частотолом фактов» (В.С.Дякин) облегчает критику основных положений. Стремясь скорректировать слабые места, я нарочно выпячиваю их посредством провокационно-прямолинейного «стиля Гинденбург» (Свасьян 1993: 62).

Утверждение нового взгляда на русскую историю сопровождается неуютным ощущением одиночества. Противоядием этому чувству служит обильное цитирование авторитетов. Дублируя их высказываниями свои выводы, я нарушаю наглое единство избранного стиля. Такова плата за возможность опираться на костыли традиции.

В статье рассматриваются:

- 1) «Воинская» природа России;
- 2) «Колдовская» сущность интеллигенции;
- 3) Формирование и эволюция «декабристской легенды» — интеллигентского сакрального текста;
- 4) Участь интеллигенции;
- 5) Судьба России.

### III. Формула России

Исходными для индоевропейцев, считает Ж. Дюмезиль (1986: 25), являются представления о социальности как триединстве сакральной, военной и экономической функций.

Исходные представления, в соответствии с которыми образуется общество, различно именуются в социологии. Я использую термин «архетип», так как разделяю выдвинутую в концепции архетипов К.-Г.Юнга идею о преимущественно бессознательной трансляции последних.

Наиболее древний, единый для всех индоевропейцев архетип — представление о сакрально-военно-экономическом устройстве общества — с завидным постоянством воспроизводится в мифологии индоариев («брахманы», «кшатрии», «вайши»); античной философии (государство «философов», «воинов», «производителей» Платона); средневековой схоластики («*oratores*», «*bellatores*», «*laboratores*»); социологии Нового Времени (века «Богов», «Героев» и «Людей» Дж.Вико); новейшей политологии («правовой», «репрессивный», «поощрительный» типы власти В.В.Крамника). Подтверждая преимущественно бессознательную трансляцию архетипа, авторы многочисленных триад обычно не подозревают о первоисточнике своих представлений.

Ж.Дюмезиль в силу демократических предубеждений рассматривает элементы триады как равноправные, способные, под влиянием исторических обстоятельств, занимать любые места в общественной иерархии. Такой подход обусловил статичность дюмезильевской концепции, отсутствие в ней механизма преобразования социальных структур. Ф.Ницше (1990: 83), задолго до Дюмезиля, вещал:

*«Природа разделяет людей духовных по преимуществу, людей по преимуществу мышечных, с сильным темпераментом и, наконец, третьих, не выдающихся ни в одном, ни в другом, посредственных. Третьи — большое число, а первые и вторые — элита».*

Вызывающий аристократизм Ницше мешал осознанию возведенной им истины — историю творят «колдуны» и «воины». «Работники» — всего лишь объект, вечный «навоз истории». История как «живое творчество масс» — лживая утопия «колдунов»-лицемеров.

Преобладание людей «мышечных» и «духовных» над «посредственными» отразилось в составе православных святых. Владимир Соловьев (1991: 20) подметил, что невозможно найти между святыми «купца, или дьяка, или приказного, или мещанина, или крестьянина — одним словом, какой бы то ни было профессии, кроме монахов и военных».

Первоначальная иерархия трех функций восстанавливается по их расположению на «мировом древе». Крона отводится «колду-

нам», ствол — «воинам», корни — «работникам» (Попович 1985: 21). Приниженное положение последних объясняется их подчинением власти «колдунов» и «воинов». «Колдуны» управляют мыслями, «воины» — действиями. В предельных абстракциях «слова» и «дела» — сущностные отличия сакральной (духовной) власти «колдунов» и светской власти «воинов»:

*«Архиерейская власть <...> над душами. Царская власть в вещах мира сего» (Никон) (Цит. по: Милюков 1994: 167).*

Сакральная власть — это «слово», это власть знания. Луна — космический символ «колдунов» выдает «ночную», тайную природу сакральной власти, вслух себя «властью» не именуемой (Попович 1985: 83-84). Сакральная функция подразделяется на творение и хранение основополагающих смыслов, т.е. представлений о добре и зле, сформулированных в виде этического Закона (см. Приложение 1). Светская власть — это «дело», это власть силы. Солнце — космический символ «воинов» свидетельствует о «дневной», явной природе СВЕТСКОЙ власти, в обиходе именуемой просто «власть» (Попович 1985: 83-84). В идеале «воины» организуют и защищают общество согласно этическим предписаниям сакрального Закона:

*«Меч царский должен быть готов на неприятелей веры православной; архиерейство и все духовенство требуют, чтобы их обороняли от всякой неправды и насилий, и в этом состоит обязанность мирских людей. Мирские нуждаются в духовных для душевного избавления; духовные нуждаются в мирских для обороны внешней» (Никон) (Цит. по: Милюков 1994: 167).*

«Очень хорошо получается на бумаге — иронизирует Л.Февр (1991: 280) — выровнять крен и привести к мирной гармонии прогресс умственный и социальное совершенствование. А на практике? Это два могущественных бога, и как подчинить одного другому или — несколько наивная химера — заставить их существовать бок о бок?» В реальности сакральная («прогресс умственный») и светская («социальное совершенствование») ветви власти постоянно противоборствуют.

А вот как размышляет на эту же тему «воин» и «колдун», генерал-писатель Д.А.Волгогонов (1989: 193):

*«Идеально, когда между силой и мудростью существует гармония. Так бывает очень редко. Чаще будущее принадлежит сильным, не обязательно, к сожалению, мудрым. Обычно одно из начал берет верх на каком-то отрезке исторического пути. Осознаем мы или не осознаем этот феномен, он существует наряду с другими. В эти исторические моменты выбора в соотношении мудрости и силы бывает всякое». Жак Ле Гофф (1992: 242, 250-251) отмечает, применительно к западному Средневековью, «древнее соперничество воинов и колдунов», в котором каждая из сторон стремится при-*

своить функции другой:

«Подлинный конфликт разворачивался между «sacerdos» и «гех», между священным владыкой и государем. Каждая из сторон пыталась разрешить его в свою пользу. Соединяя обе власти в своем лице, папа становился императором, король становился священником. Каждый пытался реализовать по-своему единство духовной и светской власти («гех-sacerdos»)».

Различные исходы этой борьбы — «с перевесом в сторону жречества и в сторону светской власти» (Померанц 1992: 37) — во многом повлияли на несхожесть архетипов созданных индоевропейцами цивилизаций. В этих архетипах кристаллизованы представления о структуре власти, бытовавшие в момент возникновения той или иной общности. Все они являются вторичными модификациями исходного сакрально-военно-экономического образца.

Пытаясь определить «типичные» черты России, необходимо помнить: любому обществу в любое время присущи любые свойства, в том числе и взаимоисключающие. «Количественное» преобладание тех или иных «качеств» в таком «единстве противоположностей» может быть определено только ОТНОСИТЕЛЬНО других обществ:

*«Верно, определительно схватить и ясно выразить различие в психическом строе разных народностей — весьма трудно. Различия этого рода как между отдельными лицами, так и между целыми народами имеют только количественный, а не качественный характер. Едва ли возможно найти какую черту народного характера, которой бы совершенно недоставало другому народу; разница только в том, что в одном народе она встречается чаще, в другом реже, в большинстве лиц одного племени она выражается резко, в большинстве лиц другого племени слабо, но эти степени, эта частость или редкость, числами невыразимы. Такой статистики еще не существует» (Данилевский 1991: 178).*

Архетип русской цивилизации проявляется наиболее отчетливо при сравнении с многовековым эталоном, «каршином общим» — цивилизацией Запада. Человек Иван «глядится как в зеркало» в сумерки «Заката Европы» и с содроганием отворачивается. Хотя «на зеркало неча пенять...». Исходные представления цивилизаций (т.е. представления о соотношении сакральной и светской властей, современные образованию государственности) реконструируются методом подобия. Согласно этому методу, отношения в пантеоне того или иного языческого народа воспроизводят взгляды последнего на общественное устройство:

*«Подобно тому как люди уподобляют вид богов своему виду, так точно они распространили это представление и на образ жизни богов» (Аристотель);*

*«По Ж.Дюмезилю трехчастная структура индоевропейского общества <...> соответствует вала структуре пантеона» (Жрец 1991: 663);*

*«Римская (собственно латинская) мифоло-*

*гия, по выражению Моммзена, есть результат отражения земного Рима в высшей, идеальной области, в которой с мелочной точностью воспроизводится все — и малое и великое. Государство и род, каждое явление природы и каждая отрасль духовной деятельности, каждый человек, каждое место или предмет, даже каждое действие в области римского права, находят себе отражение в мире римских богов» (Фаминцын 1995: 88).*

Что понимается под началом государственности и, следовательно, цивилизации?

В отношении России вопрос: «Откуда есть пошла...?» — подразумевает достаточно бесспорный ответ. Ее государственность основана легендарным Рюриком в Новгороде и распространена до Киева полуисторическим Олегом.

Начало Запада обычно усматривают в так называемой «античности», под которой понимается якобы единая «греко-римская цивилизация». Это заблуждение вызвано взаимовлиянием синхронных «культурно-исторических типов» (Н.Я.Данилевский). Римская армия завоевала Грецию, греческая культура околдовала Рим. Но принимать вызванные этими взаимовлияниями черты сходства за проявление цивилизационного единства так же ошибочно как причислять к европейцам арабов, индийцев, китайцев или японцев, одетых в европейский костюм:

*«Если мы снимем <...> позднейшее эллиническое наслоение, то открывается совершенно своеобразная древнеиталийская мифология» (Фаминцын 1995: 87).*

Если говорить о начале цивилизации Запада, неизбежен выбор между Грецией Миноса и Римом Ромула. Греческому полису следует предпочесть римский *civitas*. Главная причина — генетическая связь общественного устройства средневекового и современного Запада с властными представлениями древних римлян, существенно отличными от взглядов эллинов (см. Приложение 2):

*«Ж.Дюмезиль блестяще обосновал гипотезу о том, что трехчастное деление свойственно всем индоевропейским обществам и средневековый Запад связан в данном случае с италийской традицией» (Ле Гофф 1992: 240).*

Носителем исходных представлений являлась не только латынь — язык, на котором христианский Запад осознал себя. Римское право — один из столпов западной цивилизации — основано на сакральном этическом Законе римского народа. В данном случае не столь важно, что римское право стало достоянием Запада благодаря «византийскому» Своду Юстиниана. Принципиально, что Свод воспроизводил представления о добре и зле, рожденные на холмах «вечного города».

Для взаимоотношения сакральной и светской властей древних римлян характерны два принципа:

1) Верховенство сакральной власти (верховный бог Юпитер — покровитель сакральной

сферы, в т.ч. и Закона);

2) Четкое разделение функций («Богу — богово, кесарю — кесарево») сакральной и светской властей (Дюмезиль 1986: 113).

Первое обстоятельство способствовало уважению к Закону, всегда отличавшему людей Запада. Латинские поговорки: «Правосудие — основа государства», «Закон суров — но это Закон», «Пусть погибнет мир, но да свершится Правосудие», — свидетельствуют о давнем проникновении законности в народное правосознание.

Второй момент сказался как на ничейном исходе средневековой борьбы пап с императорами, так и на современном разделении исполнительной (функция «воинов») и законодательной (функция «колдунов») властей. А.М.Салмин считает, что тщетность взаимных попыток одной из средневековых властей подвести другую привела к современной западной демократии, которую отличает терпимость к иному.

Ж. Ле Гофф (1992) пишет о «борьбе империи и папства»:

«...Отношения глав христианского мира демонстрировали соперничество на самой вершине двух господствующих, но конкурирующих между собой церковной и светской иерархий, священников и воинов, шаманической власти и военной силы» (с. 248). «"Царю-жрецу" соответствовал "жрец-царь"» (с. 253);

«...Став христианами, варварские короли пытались вернуть себе ту власть царя-жреца, которой обладали франкские языческие вожди — "geges ciniiti", косматые цари коротковолосого народа, в чьих длинных волосах таилась чудодейственная власть царей, "подобных Самсону"» (с. 252);

«Со стороны папы подобные попытки присвоения императорских функций особенно ошутимы с XIII в., с создания подложного "Константинова дара"» (с. 252);

«Ничейный» исход этой борьбы — «Папа сумел помешать императору и королю присвоить себе священнические функции, но ему не удалось захватить светскую власть» (с. 256) — был в пользу священства. Распределение «мест слагаемых» в средневековой триаде «ogatores», «bellatores», «laboratores» «делает воинов защитниками церкви и религии, подчиняя их тем самым священникам». «Шаманическая власть, правда в сильно очищенном виде, поглотила воинскую доблесть» (с. 242).

Суммируем вышесказанное. Архетип западной цивилизации — представления о верховенстве сакральной власти и разделении властей. С верховенством сакральной власти связано уважение к Закону, с разделением властей — терпимость к иному. Благодаря архетипическим представлениям поддерживается норма, относительно которой, вопреки отклонениям — от обожествления древнеримских императоров и средневековых королей до современного фашизма и постмодерновой борьбы за демократические ценности путем бомбежек — осуществляется преемственность западной

цивилизации. Из сказанного не вытекает, что на Западе нет беззакония и нетерпимости. Но последние, находясь в противоречии с архетипом, проявляются менее интенсивно, в сравнении с цивилизациями, где подобный культурный сдерживатель отсутствует.

События в Югославии (весна 1999 г.) требуют существенных уточнений данной характеристики. Оказалось, что вдохновлявшие все поколения русских интеллигентов этические нормы западной цивилизации — терпимость и соблюдение буквы закона — сами представители Запада соблюдают только в отношениях с гражданами западного мира:

*«Давно на почве европейской <...> Двойная правда создалась: Для них — закон и равноправность, Для нас — насилие и обман» (Ф.И.Тютчев)*

М.Е.Ткачук нашел поразительную аналогию двойного стандарта США и НАТО — демократия для «своих» и рабство для «варваров» — в практике Афинского морского союза. История античного «военно-политического блока» доказывает губительность лицемерия «внутренней» и «внешней» морали.

Сами американские идеологи вдохновляются аналогиями с «прежними империями» и, прежде всего, Римской:

«И все же глобальное господство Америки в некотором отношении напоминает прежние империи, несмотря на их более ограниченный, региональный масштаб. Эти империи опирались в своем могуществе на иерархию вассальных, зависимых государств, протекторатов и колоний, и всех тех, кто не входил в империю, обычно рассматривали как варваров. В какой-то степени эта анахроничная терминология не является такой уж неподходящей для ряда государств, в настоящее время находящихся под влиянием Америки» (Бжезинский 1998: 20-21).

В древней Руси взаимоотношения сакральной и светской властей — противоположны. Их отличают:

1) Верховенство светской власти (верховный бог Перун — покровитель «воинов»):

*«Культ Перуна восходит к культу бога грозы <...> Бог грозы уже в индоевропейской традиции связывался с военной функцией и соответственно считался покровителем военной дружины и ее предводителя (у славян — князя), особенно на Руси» (Иванов, Топоров 1991: 438);*

2) Смещение функций светской и сакральной властей.

«В русской традиции тот из трех «доисторических» героев, кто представляет первую функцию, Волх или Вольга, одновременно и шаман и князь-воин: во главе своей дружины он совершает чудесные подвиги, но не столько благодаря отваге, сколько магии, хитрости, дару превращений» (Дюмезиль 1986: 136).

Что же касается «исторических» героев, то прозвание «вещий» свидетельствует, что, помимо обязанностей светского правителя, князь Олег осуществлял сакральные функции (Попович 1985: 86).

Устойчивость модели «воин-колдун» в русской традиции подтверждается суеверием суворовских «чудо-богатырей» (этот речевой оборот генералиссимуса также восходит к архетипу):

«В солдатских глазах Суворов выступал то в облике благочестивого воина <...>, то колдуна» (Лотман 1994: 269).

Вышесказанное позволяет сформулировать гипотезу об «особенной стати», противоположном Западу архетипе русской цивилизации. Последний заключается в представлениях о верховенстве светской власти и смешении властей.

Безраздельное господство государственного («воинского») начала является этнической программой русского народа:

*«Непосредственная связь русского государственного и этнического самосознания свойственна истории Руси и России до наших дней» (Петрухин 1995: 242);*

*«Для русских очень важно осознавать себя частью «великой державы» с героическим прошлым, с богатым набором всяческих реликвий, символов, знамен, легендарных подвигов и преданий. Для русского человека жить правильно — значит служить Отечеству, и нет большей доблести, чем честно исполнить свой долг перед Родиной, каким бы он ни был. В глубине души своей они исповедуют идеологию героичности и самопожертвования, идеологию общего долга, заставляющего сплываться перед общей угрозой, идеологию служения государству, лояльности, подчиненности власти. <...>*

*Эта иррациональность, по-видимому, и составляет основу «загадочной русской души», а представление о себе как о заложниках государственной воли является стержнем русской национальной идеи, которую нынче многие ищут да все никак не найдут» (Юлия Калинина).*

С верховенством светской власти связана приниженность Закона:

*«В России не существует законов, которым бы подчинялись» (Армфельд — шведский эмигрант, советник Александра I. Цит. по: Тарле 1992: 33).*

Неуважение к Закону — незыблемый закон русской жизни. Пословица: «Закон что дышло...» — свидетельствует о правосознании «низов». Законодательная практика «верхов» (перифразируя на современный лад Герцена, у нас Основной закон переменить, что клубный пиджак перевернуть) поддерживает устойчивость народных представлений.

Со смешением сакральной и светской властей связана нетерпимость к иному. Последняя — настолько очевидна, и более того, ощутима, что нет необходимости как-то аргументировать значение этого фактора для нашей истории и современности.

Следует оговориться, что русская почва отнюдь не исключает законности и терпимости. Однако исходные представления способствуют более интенсивным, в сравнении с Западом, проявлениям беззакония и нетерпимости.

Ю.М.Лотман (1995: 5), исходя из совершенно иной концепции о «тернарной» структуре Запада и «бинарном» устройстве Руси, дает аналогичные характеристики этим обществам:

«<...> В западной культуре доминировал договор — начало юридическое, базирующееся на основах римской юриспруденции»;

Устройство русского общества не допускает «даже относительного равенства сталкивающихся сторон, которое позволяло бы предположить за противоположной стороной право если не на истину, то хотя бы на существование, где бы ни возник конфликт: в политике, религии, науке или искусстве. Сама идея терпимости чужда психологии бинаризма. Для нее находятся другие определения: беспринципность, оппортунизм, неверие. Поэтому психология бинарности признает только бескомпромиссную победу».

Существует и противоположная точка зрения на рассматриваемую проблему: определяющая черта западной цивилизации есть «насильственность», а славянский мир отличает «терпимость». Такое мнение высказано ни кем иным, как гениальным создателем теории цивилизаций Н.Я.Данилевским. Подтверждение своим взглядам последний находил, прежде всего, в сравнении православия и западного христианства. Первое — «неискаженное», благодаря исконной терпимости славян. Второе — «искажено» насильственной природой «германороманских народов» (Данилевский 1991: 179, 187). Следовательно, как «терпимость» одних, так и «насильственность» других унаследованы еще с языческих времен. В то же время Данилевский вовсе не рассматривает языческий «субстрат» дух «культурно-исторических типов». Тем самым он допускает непростительную для крупного ученого-естественника ошибку. Утверждение о «насильственности» Запада и «терпимости» славян является не «теоремой» — продуктом выводного знания, т.е. НАУКИ, а «аксиомой» — т.е. принятым на ВЕРУ. То что Данилевский-православный считает правильной («неискаженной») собственную религию, не вызывает удивления. Поразительно забвение Данилевским-ученым того факта, что вера всегда берет верх над разумом. Автор безусловно знакомой Данилевскому «Жизни Иисуса» утверждал по сходному поводу:

«Безусловная вера несовместима с искренней историей» (Ренан 1991: 70).

Неспособность к «остранению» обращает выдающегося теоретика и провидца в казенного религиозного публициста. Последнему ничего не остается, как доказывать принятую на веру «аксиому» длинным (тщательно подбирая каждую «соринку») перечнем западных зверств. В то же время в «своем глазу» Данилевский умудряется не заметить ни одного из чудовищных «бревен» русской истории.

Сравнение архетипов Запада и России с общеиндоевропейским показывает, что первый является прямым продолжением исходной структуры, а второй — радикальным отклонением от нее. Пока трудно сказать, какими воздействиями они произведены у восточного славянства. Но у иранских народов смешение сакральных и светских функций объясняется, как считает М.В. Попович (1985: 22), «влиянием на собственно индоевропейскую систему, в которой сосуществовали верховный жрец и главный военачальник, ближневосточной системы с царем-деспотом, наделенным магической силой, священной властью».

Славяне не имели контактов с цивилизациями Ближнего Востока. Но их предки неизбежно встречались с ираноязычными скифами и сарматами.

«В период существования черняховской археологической культуры (примерно рубеж II-III вв. — конец IV в.) на территории Среднего Поднепровья шел интенсивный процесс славянизации местного сармато-аланского населения» (Васильев 1989: 148);

«Наиболее важную роль в процессе юго-восточной колонизации славян играл, по-видимому, их синтез со скифами, сарматами и другими народами преимущественно иранского происхождения.

<...> У юго-восточных славянских племен <...> сохранились реликты иранской лексики, а также иранские по происхождению и названиям божества восточнославянского языческого пантеона (Хорс, Симаргл, Вий и другие) (История Европы 1992: 195, 196);

«В середине I в. н.э. два одновременных толчка — сарматский на юге и вельбаркский в северо-западном углу <...> вызвали те процессы «брожения», которые и привели в конечном итоге к появлению славян» (Щукин 1994: 286).

Позже восточные славяне испытали воз-

действие иудаизированного Хазарского каганата. Титул киевского князя — «хакан-рус» — одно из свидетельств этого воздействия.

Можно предположить, что «деспотическая» ближневосточная структура была привита к «демократической» индоевропейской наследственности Руси через посредничество либо иранских народов, либо «антисистемы» (Л.Н.Гумилев) иудеев-хазар. В этом контексте споры либералов-западников и почвенников-консерваторов приобретают комический оттенок. Первые ратуют за возвращение к исконному индоевропеизму, вторые охраняют чужеродные «семитские» ценности.

Сочетание в архетипе взаимоисключающих тенденций — разделения-«раскола» и слияния-«соборности» — объясняет принципиальную двойственность «Великого востоко-запада» (Вл.С.Соловьев) — русской цивилизации. В отношениях «воинов» и «колдунов» «раскол» и «соборность» периодически сменяют друг друга. «Ближневосточное» начало соединяет сакральные и светские функции в одних руках, «индоевропейское» — восстанавливает исходное разделение властей.

#### IV. Три поколения русских «колдунов»

Можно предположить, что Перун — покровитель «воинов» и Велес — покровитель «колдунов» менялись местами в иерархии славянского пантеона, в зависимости от соотношения сил в вечном противоборстве светской и сакральной «ветвей» власти.

Разрозненные свидетельства начальной истории славян и Руси позволяют допустить, что верховное положение Перуна и, следовательно, господство «воинов» приходится на периоды военной активности славян VI-VII вв. и Руси второй половины IX — X вв. Походы на Византию, несомненно, поднимали престиж «военного» бога.

О возможности господства «колдунов» и верховенстве Велеса свидетельствует происхождение самого понятия «власть» от имени «скотьего бога» (Топоров 1961: 29-31; Иванов, Топоров 1973: 51; Успенский 1982: 180-181). Словарь Даля зафиксировал тождество этих понятий: «Волось м. ряз. власть» (Даль 1989: 235). Естественно предположить, что преобладание жрецов совпадало с временами относительного внешнеполитического затишья. Наиболее вероятное время владычества последних — промежуток двух «перуновых» эпох — «темных века» (конец VII — начало IX) истории будущих восточных славян (Эрлих 1997).

Можно предположить, что в IX в. «воины», которыми могли быть легендарные варяги, установили безраздельное господство, свергнув «колдовскую» власть жрецов Велеса — волхвов. «Верховным общерусским богом» провозглашен был «княжеско-дружинный» Перун (Васильев

1989: 149, 151). Насаждение культа Перуна иноземными завоевателями косвенно подтверждается тем, что «Русь клянется Волосом, а дружина — Перуном» (Топоров 1987: 245).

Менее вероятно, что «воины» были туземного происхождения. Тогда «антивелесовский» переворот должен рассматриваться как «первая русская революция».

В любом случае борьба велеса на уничтожение. Об этом свидетельствует отсутствие «скотьего бога» в пантеоне, сооруженном в 980 году Владимиром в Киеве.

«Отсутствие Велеса/Волоса неоднократно привлекало внимание исследователей, вызывая у них недоумение, и получало весьма разнообразные интерпретации» — пишет, предваряя их перечень, М.А.Васильев (1999: 81-82):

«Ф.Е.Корш (1908: 2) выразил следующее мнение: «Возможно, что летописец перечислил не всех богов, которых изображения стояли при Владимире на этом холме. Так, например, неужели там не было кумира Велеса? Казалось бы, как на посвященном богам холме, так и в летописном известии о нем, он должен был занимать второе место после Перуна»»;

«Е.В.Аничков (1914: 313) писал, что Велес не назван среди Владимировых богов потому, что являлся божеством «несомненно более широкого распространения, чем боги Владимира»»;

«Б.Д.Греков (1953: 387) полагал, что Волоса в пантеоне нет, «конечно, потому, что ему и не надлежало быть тут. Он стоял на другом месте, на рынке, на Подоле, у самой реки Почайны» как бог купцов, купеческое божество. (Мысль о том, что Волосов кумир месторасполагался на Подоле, первым, ка-

жется, высказал, гипотетически, Н.Закревский (1868: 217), обосновав ее следующим образом: относительно улицы Волоской или Волошской он писал, что «она находилась в той части Киево-Подолы, которая в 1650 г. называлась Епископскою или Бископскою <...> Не вела ли она в древности к капищу Волоса, от коего и получила свое название?». Аналогичной точки зрения придерживаются В.В.Иванов и В.Н.Топоров (1992: 453);

«Выдвинув свое предположение о причинах возникновения киевского пантеона и принципах его организации (стремление упорядочить язычество и противопоставить языческую систему все возраставшему влиянию христианства), Б.А.Рыбаков (1987: 446) писал: «Возможно, что и невключение в пантеон Волоса — бога, почитаемого разнужданными карнавалами, звериными масками и буйными русалиями, <...> связано со стремлением придать пантеону более приличный, достойный вид, устраняя из него все то, что слишком контрастировало с православным церковным благолепием и внешней благопристойностью греческой веры»;

Ю.В.Кривошеев (1988: 15) увидел в Велесе божество словен новгородских, попавшее в Киев в результате похода Олега 882 г.; «как бог присоединенного племени Велес был поставлен в Киеве “ниже” (полянского — М.В.) Перуна»;

«По мнению А.П.Новосельцева (1988: 109), забвение в пантеоне столь важного языческого божества, как Волос, объяснялось тем, что “этот бог был покровителем воинов-купцов, совершавших далекие заморские походы еще при отце и деде Владимира, который от таких походов отказался и явно их не поощрял”»;

«А.Г.Кузьмин (1988: 12) выразил мнение, согласно которому отсутствие Велеса в пантеоне могло быть связано с каким-то конфликтом в Киеве: не исключено, что торгово-ремесленный Подол остался на стороне Ярополка в его борьбе с Владимиром за великокняжеский престол»;

«А.Карпов (1997: 112) объяснял отсутствие Велеса тем, что он являлся божеством «нижнего» мира, богом богатства и земледелия. «Поэтому ему не было места рядом с “высшими”, небесными божествами на “Перуновом холме”. Он и оказался “внизу” на Подоле».

По мнению самого М.А.Васильева (1999: 82), Перун и Велес «были, с одной стороны, постоянными и непримиримыми противниками. Но, с другой стороны, они, как главные участники «основного» мифа, являлись богами неотрывно взаимосвязанными, равно великими, обладающими верховной природой. В силу этих обстоятельств одно божество просто не могло быть подчинено другому, так как это «взрывало» бы самые основы славянской мифологической системы, разрушало бы одну из ее ключевых архетипических составляющих. И коль скоро структура Владимирова пантеона не носила случайного характера, вполне закономерно то, что Велес/Волос не мог в него войти, оказываясь тем самым в “подданстве” у Перуна; то, что Волосов идол стоял в Киеве, но вне рамок созданного великим князем на Старокиевской горе капища». Таким образом, исследователь, объясняя «отсутствие Велеса/Волоса в киевском пантеоне князя Владимира» «в первую очередь не в социально-политической, а в религиозно-мифологической плоскости», присоединяется к приведенной точке зрения В.В.Иванова и В.Н.Топорова о «топографическом» разделении героев «основного» мифа. Отказ от по-

иска «социально-политических» причин отсутствия Велеса в пантеоне вступает в противоречие с указанием на общественные предпосылки религиозных реформ Владимира, утвердившего в качестве «верховного общерусского бога» «княжеско-дружинного» Перуна (Васильев 1989: 149, 151), в одной из прежних работ этого автора.

Еще два любопытных факта:

Оба — цветовой и космический — былинных эпитета Владимира Красное Солнышко являлись, согласно индоевропейской символике, синонимами слова «воин» (Попович 1985: 58, 83-84);

Прямо-таки «дюмезиловские», параллели обнаруживаются в «социальном происхождении» владимировых «трех богатырей»: «Если в Илье Муромце подчеркивается его крестьянское происхождение, а в Алеше Поповиче — “поповское” (духовное), то Добрыня Никитич — воин» (Иванов, Топоров 1995: 162).

Взаимное ожесточение борьбы запечатлено в двух текстах — «воинском» и «колдовском». Первый — знаменитое конное изображение Георгия Победоносца, пронзающего змея. Второй — легенда «Повести временных лет», больше известная в пересказе Пушкина как «Песнь о вещем Олеге». Для понимания сокровенного смысла текстов необходимо расшифровать их символику. Первый ее пласт связан с языческими представлениями о символических животных. Бык и змея — символы «колдунов» (в этой связи прозвание Велеса «скотий бог» абсолютно закономерно), конь — символ «воинов» (Попович 1985: 92-94). Второй символический ряд связан с христианской традицией приспособления к языческим культам. Культ Перуна был перенесен на Георгия Победоносца, культ Велеса — на Николая Угодника (Попович 1985: 91).

Существует и другой взгляд на распределение символических животных между Перуном и Велесом. По мнению Д.А.Мачинского (1981: 127), Перун связан с быком; Велес — со змеей и конем. Такое несовпадение взглядов связано и с тем, что бык — «один из противоречивейших символических образов», что «уже в древности не сложилось единой символической трактовки образа быка даже там, где, казалось бы, были одинаковые природные и социальные условия» (Похлебкин 1995: 67).

Связь Велеса со Св.Николаем объясняет, видимо, влияние последнего в народном религиозном сознании. Иван Посошков — публицист начала XVIII в. — отмечает предпочтение, оказываемое простолюдинами Николаю-чудотворцу даже «перед Спасителем и Богородицею» (Милюков 1995: 204).

Поединок Победоносца со змеем читается как апофеоз Перуна, свергающего Велеса, как торжество «воинов», посрамивших «колдунов»:

*«Перун, первоначально в образе всадника на коне <...>, поражает своим оружием змеевидного врага <...> в изначальном варианте мифа — то мифологическое существо, которому соответствует Волос-Велес» (Иванов, Топоров 1991: 438).*

Значение для «воинов» этого победоносно-го текста подтверждается его центральным расположением на гербах Великого княжества Московского, Московского царства и Российской империи. Мстительный взгляд «колдунов», зафиксирован в легенде о «вещем» Олеге. Внимание читателя сосредоточивается на двух моментах: «кудесник»-волхв предсказывает гибель князю; князь гибнет от укуса змеи (символ «колдунов»), выползающей из конского черепа (символ «воинов»):

*«Мотив смерти Олега <...> от змеи может рассматриваться в связи с реконструируемым противопоставлением Перуна и Велеса в славянской мифологии» (Петрухин 1991: 415).*

В «Киево-Печерском патерике» (составлен в конце первой четверти XIV в.) поединок сакральной и светской властей также нашел свое отражение. Церковный характер включенных в свод рассказов одного из авторов патерика Поликарпа не может скрыть их языческие «основно-мифическую» сущность и форму «Песни о вещем Олеге» («Рассказы Поликарпа написаны так безыскусственно, наивно, так много встречается в них просторечных оборотов типа пословиц, так непосредственно смешивается фантастика с реально-бытовыми деталями, что нетрудно увидеть их устно-поэтическую основу» (Водовозов 1958: 110)):

1) «Мстислав, по наущению «люта и свирепа советника», приказал допросить печерского монаха Федора о будто бы сокрытом им кладе. Когда Федор ничего не сказал, «князь повеле его мучити крепко, яко омочитися и власянице от крови. И по сем повеле его в дыме повесити и привязать его опакы и огонь возгнетити». Пьяный или, как пишет Поликарп, «шумне быв от вина», Мстислав «стрелю уязви» монаха Василия, друга Федора. Тот «изем стрелу от утробы своеа, верже ю к князю и рече: сею стрелю сам уязвлен будещи». В последующей за тем битве Мстислав, как пишет Поликарп, был убит именно этой стрелой» (Водовозов 1958: 111). (Мотивы священнослужитель — князь — советник — клад присутствуют и в «Житии Св. Авраамия Ростовского», где он прямо связывается с Велесом. Авраамий, уничтоживший «идолу камену» Волоса в Ростове, «едва не стал жертвой беса», преобразившись в свою противоположность «в образ воина, который возвел на него навет «царю» Владимиру...». Бес «обвинил Авраамия в том, что тот занимается волхвованием, что он утаил от князя найденный им в земле медный котел с деньгами» (Рапов 1988: 312-313).)

2) «Монах Григорий мыл на берегу Днепра грязный сосуд, когда мимо проезжали братья-князья Владимир Мономах и Ростислав со своими дружинами, отправляясь на войну с половцами. Ростислав начал смеяться над монахом, за что тот предрек ему скорую смерть. Разгневанный Ростислав приказал утопить Григория в Днепре. В происшедшей затем битве братья-князья потерпели поражение. Ростислав, спасаясь бегством, стал переправляться через речку Стугну и утонул в ней. О безвременной гибели Ростислава вспомнил и автор «Слова о полку Игореве», но он горячо сочувствовал юноше, смело сражавшемуся за родину с врагами. Под пером Поликарпа гибель Ростислава получила объяснение как небесная кара князю за

смерть монаха» (Водовозов 1958: 111).

Обращает внимание противоположность гибели повешенного (т.е. вознесенного в сферу влияния громовержца) монаха из первой истории в огненной «перунической» стихии и князей — в первом рассказе «уязвленного» стрелой (аллегория змеи — символа Велеса), во втором — утонувшего в водных глубинах, т.е. владениях Велеса.

Эти тексты взаимной ненависти — один прославляющий победу «воинов», другой предрекающий их поражение от «колдунов» — постоянно воспроизводятся в противостоянии сакральной и светской властей.

Волхвы — первое поколение русских «колдунов» — были разгромлены властью «силы». Второе поколение — православное духовенство было навязано русскому обществу силой светской власти.

Россия, в данном отношении, не является исключением. С.В.Шкунаев (1989: 8, 9) приводит примеры заинтересованности «воинов» Ирландии и Индии в принятии новой религии с целью избавиться от влияния «колдунов»: «Вполне вероятно, что быстрое и совершенно безболезненное распространение новой религии (христианства — С.Э.) в Ирландии <...> объяснялось заметным повышением активности королевского и, шире, военного сословия общества. Именно оно могло быть заинтересованно в смене более динамичной и гибкой религией друидической организации, которая в силу своего контроля над ритуальной стороной жизни имела, по всем сведениям, совершенно исключительное значение. Здесь уместно вспомнить аналогию с древней Индией, где сословие кшатриев оказалось на стороне буддизма именно потому, что оно давало большую свободу социальной активности сословий и смягчало значение ритуализации общественной жизни, на которой строилось влияние брахманизма. Распространение буддизма точно совпадало с повышением военной активности в стране».

«Антиколдовские» цели «воинов» в деле христианизации Руси обнаруживаются в клятвах договоров Олега, Игоря и Святослава с греками. «Весьма популярные» (Иванов, Топоров 1965: 21), т.е. ориентированные на широкие круги «воинов», «колдунов» и «работников» Олег и Святослав клянутся Перуном — «богом своим» (покровителем «воинов») и Велесом — «скотьем богом». В то же время в клятве Игоря, «выступающего преимущественно в роли предводителя дружины» (Иванов, Топоров 1965: 21), на первом месте выступает Бог «хрестьян» (христиан), на втором — Перун, а покровитель «колдунов» — Велес отсутствует.

Поэтому православие — самая несакральная из сакральных властей русской истории:

*«...Наше духовенство никогда не противоборствовало мирской власти, ни княжеской ни царской: служило ей полезным оружием в делах государственных и совестью в ее случайных уклонениях от добродетели» (Н.М.Карамзин). (Цит. по: Анисимов, Каменский 1994: 55).*

В контексте взаимоотношения «воинов» и «колдунов» легенда о «выборе веры» получает дополнительное подтверждение. Византий-

ское христианство с его цезарепапизмом — верховенством императора при смешении сакральной и светской функций — подходило к властной структуре языческой Руси. Принятие новой религии преследовало ту же цель, что и реформа языческого пантеона (исключившая из числа богов покровителя «колдунов» — Велеса) — сакрализовать безраздельное господство «воинов». Тожественное по отношению к светской власти православие лучше других вер подходило для этой цели (см. Приложение 2).

М.А.Васильев (1989: 151) полагает, что переход от «восточнославянского язычества <...> к христианству» совершался следующим образом:

*«политеизм — верховное общегосударственное языческое божество (Перун) — христианство. И с этой точки зрения акт принятия христианства явился не резким разрывом с язычеством, а, в сущности, лишь заменой языческого верховного общегосударственного бога христианским».*

А.Г.Кузьмин (1988: 189) отмечает, что первоначально «церкви воздвигались на месте языческих святилищ». Такая практика, «очевидно, не могла считаться ортодоксальной. Ведь таким образом христианство не столько отрицало, сколько продолжало и преобразовывало предшествующие верования».

*«Пребывание в положении «над Церковью» всевластного монарха, использующего христианство в качестве официальной имперской идеологии, <...> вызывало зависть у новокрещенных Византией славянских царств» (Бессмертный 1989: 132).*

Зависть, в частности русских князей, объяснялась тем, что «до татарского нашествия высшее духовное лицо в России — киевский митрополит прямо назначался из Константинополя». Однако с иерархами менее высокого ранга Рюриковичи уже тогда, по примеру константинопольских самодержцев, не церемонились:

*Когда игумен Киево-Печерского монастыря Феодосий «захотел вмешаться в княжескую распрю и убедить князя Святослава вернуть старшему брату незаконно похищенный у него престол, вся братия была напугана княжескими угрозами — сослать игумена. Она упросила своего начальника прекратить свои пастырские увещания»; «За попытку удержать несколько лишних постных дней в году два архиерея подряд, Нестор и Леон, поплатились в Ростове своей кафедрой. Они были просто-напросто изгнаны паствой и кн. Андреем Боголюбским (1162)» (Милюков 1994: 23, 29).*

Вышесказанному не противоречит мнение ряда историков (М.Д.Приселков, А.Е.Пресняков, Н.К.Никольский) о крещении Руси по образцам, отличным от византийской ортодоксии: болгарским, моравским, ирландским (см. историографию и библиографию: Кузьмин 1988). Независимо от первоначального источника русского христианства, Владимира Святого в новой вере привлекали не догматические вопросы, в которых «он вряд ли разбирался», а «формы церковной организации», точнее, «неограниченные возможности князя в решении организационных проблем», т.е. византийский образец взаимоотношения императора с патриархом: «Церковь

на Руси изначально стояла все-таки под княжеской властью». Это утверждение тем более верно, что в княжение Ярослава Владимировича византийское православие стало преобладать над другими исповеданиями Древней Руси: «Византизм не сумел полностью победить в домонгольский период. Но он все-таки получил определенный перевес по сравнению с <...> другими не византийскими течениями». «Уступив <...> Константинополю в праве назначать митрополитов, русские князья сохранили за собой практику назначения епископов, лишь номинально утверждаемых митрополитами. Церковь оставалась в экономической и потому в политической зависимости от светской власти» (Кузьмин 1988: 220, 231, 65, 228).

Стремясь быть «совестью», а не только «полезным оружием» (Н.М.Карамзин) светской власти, церковь не раз пыталась нарушить византийскую «симфонию» властей в свою пользу. Однако архетипические представления препятствовали успеху «нестяжателей» и Никона. Подчинение «священства» «царству» усиливалось по мере «собираения Руси».

«Делаясь национальной», русская церковь «в то же время становилась государственной: она признавала над собой верховенство государственной власти и входила в рамки московских правительственных учреждений» (Милюков 1994: 33);

«С ростом Москвы увеличивается личная несвобода ее подданных и самого московского православия. Одной из величайших трагедий нашего православия является тот факт, что именно тогда, когда Русь окончательно становится Россией (XV — XVI вв.), Церковь как общественный институт окончательно «национализируется», порабощается государством и насильственно ограничивается в социальной сфере» (Бессмертный 1989: 131).

Зависимость православных иерархов, которые «без уведомления и разрешения великого князя <...> не делают ничего, что могло бы иметь хоть какое-нибудь значение», западные путешественники отмечают уже с XV — XVI вв. С того же времени становятся очевидными сакральные притязания светской власти. А.Поссевино (1983: 21, 23) пишет об Иване Грозном, что последний «решительно хочет казаться чуть ли не первосвященником и одновременно императором». Традиция эта, по мнению Поссевино, «заимствована от греческих патриархов и императоров, и то, что относилось к почитанию Бога, он перенес на прославление самого себя».

Закономерным итогом этого процесса была десакрализация православия в результате реформ Петра I. Последний «объявил себя главою церкви, уничтожив патриаршество, как опасное для самодержавия неограниченного» (Н.М.Карамзин). Начиная с царя-«Антихриста» (с точки зрения приверженцев «старинны») или, говоря словами петровских «птенцов», царя-«земного Бога», церковь превратилась в одно из подразделений государственного аппарата.

«Со времен Петровых упало духовенство в России. Первосвятители наши уже тогда были угодниками царей и на кафедрах языком библей-

ским произносили им слова похвальные <...> Если государь председательствует там, где заседают главные сановники церкви, если он судит их или награждает мирскими почестями и выгодами, то церковь подчиняется мирской власти и теряет свой характер священный» (Н.М.Карамзин) (Цит по: Анисимов, Каменский 1994: 55);

«Самодержавие, прикрываясь своими сакральными привилегиями, постоянно и грубо вмешивалось в церковные дела и даже вероучительные, богословские дискуссии. Это вносило в церковную жизнь казенно-бюрократический дух, роняло авторитет пастырей в глазах народа. Достаточно сказать, что власти требовали нарушать в политических целях тайну исповеди. А чего стоила хотя бы инструкция выдавать справку о причастии как гарантию благонадежности!» (Мень 1989: 102).

В.М.Живов и Б.А.Успенский (1987) в основополагающей статье «Царь и Бог» приводят многочисленные доказательства осуществления русскими царями, начиная с Петра I, сакральной функции, (см. Приложение 2).

Карикатурой на сакральные притязания светской власти и, в то же время, доказательством укорененности таких представлений у русских людей служит учение основателя скопчества Кондратия Селиванова (2-я половина XVIII в.). Последний «принял на себя, кроме звания «Бога», еще звание «царя» (Милоуков 1994: 117).

Аналогичных взглядов придерживался основатель другой мистической секты, прыгунов — Максим Рудометкин (середина XIX в.), полагавший, что в «тысячелетнем царстве царем будет он, разделяя власть с вернувшимся Христом» (Эткинд 1998: 55).

Лидеры хлыстов — родственной скопцам и прыгунам мистической секты еще в начале XX в. совмещали сакральные и светские функции, именуясь «христами-царями». М.М.Пришвин отмечал сущностное подобие власти «хлыстовского» и «общего» царей:

«Мир отражается иногда в капле воды» (Цит. по: Эткинд 1998: 482).

Восемнадцатый век, который в России продолжался до 1825 года, прошел под знаком безраздельного господства «воинов». Вторая их победа символизирована «Медным всадником», попирающим «позеленевшего змия». «Задавив гадину»-церковь (Вольтер) русское государство соединило «слово» и «дело», «знание» и «силу» в одних руках. Взятая на вооружение рациональная идеология Просвещения ориентировалась, взамен христианского, на античные образцы.

О темпах проникновения идей «века Разума» свидетельствуют радикальные перемены такого консервативного явления, как погребальный обряд. В некрополе XVIII столетия Александро-Невской лавры взамен надгробных крестов на могилах знатных «воинов» воздвигнуты колонны, погребальные урны, саркофаги и другие сооружения просвещенческой «античной» символики.

Касаясь «образа смерти» в дворянской культуре того времени, Ю.М.Лотман (1994: 211-212) пишет о его литературном воплощении:

«Не случайно тема посмертной славы в поэзии вызывала античные (языческие), а не христианские ассоциации. Так, весь цикл «памятников» — Ломоносова, Державина, Пушкина — представлял собой открытую вариацию традиции Горация. <...> Уже само воплощение мысли о смерти в образах, развернутых полностью вне христианства, было решительно невозможно до XVIII века».

Образованное общество и просвещенная власть — совпадали в лице историка-губернатора Татищева, поэта-министра Державина, «философа на троне» Екатерины II. Преодоление раскола властей путем уничтожения сакральной власти — главное условие военных (Суворов и Кутузов), государственных (Потемкин и Сперанский), культурных (Ломоносов и Пушкин) успехов, пик которых пришелся на «золотой век» Екатерины, последний всплеск — на «дней александровых прекрасное начало».

Между тем именно блестящие царствования Екатерины и Александра образуют начальную и конечную точки — от Новикова до декабристов — внутриутробного развития третьего поколения «колдунов» — интеллигенции. Зарождение интеллигенции может быть представлено как неизбежное торжество «раскольничьего» индоевропейского начала над «сборными» силами «ближневосточного» деспотизма.

Рассмотрим инкубационный период «размежевания путей» (Н.В.Рязановский) интеллигенции и власти. Но прежде необходимо определить: в чем состоит сакральная функция интеллигенции в триаде «интеллигенция», «власть», «народ»? Для этой цели необходимо сравнить функции русской интеллигенции и западных интеллектуалов.

Западный интеллектуал — это прежде всего профессионал умственного труда. Он не склонен отвлекаться на что-либо, выходящее за рамки его специальности.

Русский интеллигент — напротив, вовсе не сводится к образованию и профессии, таковой может быть и «образованщина» (А.И.Солженицын). Главное в определении интеллигента — нравственность, «служение народу»:

*«Мерилом здесь является приверженность общественному благу <...> По условиям такого определения, образовательный уровень и классовое положение играют подчиненную роль. Хотя образованный и обеспеченный человек, естественно, лучше может разобраться в том, что же не так в его стране, и поступать сообразно с этим, совсем не обязательно, что ему придет охота это сделать. В то же самое время простой, полуграмотный рабочий человек, пытающийся разобраться в том, как действует его общество, и трудящийся на его благо, вполне отвечает определению интеллигента» (Пайпс 1993: 330).*

Подчеркивание нравственности и пренеб-

режение профессией свидетельствуют, что мистически-креативной сакральности Варуны (Творца) интеллигенция предпочитает этически-социальную сакральность Митры (Хранителя) (см. Приложение 1).

С.Л.Франк (1991: 169-170) в знаменитых «Вехах» в качестве отличительных черт интеллигенции называл морализм и антиинтеллектуализм:

«Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые. <...> Теоретическая, научная истина, строгое и чистое знание ради знания, бескорыстное стремление к адекватному интеллектуальному отображению мира и овладению им никогда не могли укорениться в интеллигентском сознании».

Наш современник вторит Франку:

«Обычное научное знание и методы познания недоступны российским интеллигентам, поскольку это элементы совсем другой, не интеллигентской культуры» (Кордонский 1995: 80).

С.О.Шмидт (1996: 411) также подчеркивает, присутствие понятию «интеллигентность» «нравственный оттенок (если даже не акцент!) и необязательность социопрофессионального признака (т.е. занятости в сфере умственного труда, культуры)».

Возникновение интеллигенции, как уже говорилось, обусловлено внутренними особенностями архетипа. Но ее оформление имеет внешнюю масонскую природу:

*«В момент, когда русская интеллигенция выростала из рамок частных дружеских, масонство дало ей готовую форму для более широкой группировки — на основании общей идейной связи. В масонстве, как средстве организации, всегда заключалась огромная социальная сила» (Милюков 1995: 348).*

Русское масонство, проникшее в страну одновременно с Просвещением, с самого начала отличалось от мистического ритуализма своего западного образца преимущественно этической и социальной направленностью (Новиков 1994). Унаследованная «змеиная» ненависть содействовала тому, что этичность и социальность обернулись обличениями безнрав-

ственной и антинародной власти.

С большой осторожностью можно предположить, что масонству прединтеллигенции благоприятствовала вероятная связь сакральности славянских волхвов с традициями друидов. (Ср. мнение В.И.Григоровича о том, что институт жречества у славян «заимствован от кельтов» (Преображенский 1959: с. 94).) Масоны, согласно гипотезе М.Б.Щукина (1993: 40), могли происходить (через ирландских монахов и средневековые ордена) от тех же друидов.

Русские масоны ощущали общие корни двух сакральных традиций. Иван Шварц писал о вольных каменщиках:

*«сходствие их с церемониями и обрядами церкви наша столь совершенно, <...> что неотменно заключить должно, что те и другие проистекают из единого источника» (Цит. по: Эткинд 1996: 144-145).*

Возможно, что именно благодаря «друидическому» духовному родству «в русском масонстве формировались все основные черты» новой сакральной власти, «будущей «передовой» интеллигенции — на первом месте здесь стоял примат морали и сознание долга служить обществу» (Зеньковский 1991: 108).

Надо сказать, что власть тысячелетним инстинктом сразу распознала, «где таится погребель». Екатерина II обрушила репрессии на масонов — Новикова и Радищева. Александр I окончательно запретил масонские ложи.

Но было поздно. Сакральная функция уже не связывала себя с материнской утробой масонства. Восстание декабристов, прошедших отличную масонскую выучку, продемонстрировало это самым убедительным образом.

14 декабря 1825 года — день рождения интеллигенции, третьего поколения русских «колдунов»:

*«14 декабря 1825 года — печальная дата русской истории — явилось днем открытого разрыва российского правительства с русским обществом — первым днем их жестокой столетней войны, где дальнейшими траурными вехами служат 1 марта 1881 года, 17 октября 1905 года, 2 марта 1917 года, а всеобщим эпизодом — 25 октября» (Керсновский 1993: 37).*

## V. Три метафоры сакрального текста

Архетип выступает как инвариант, основанной на его представлениях культуры. Но архетип — ученая абстракция, как бы не существующая для носителей культурной традиции. Источником их архетипических представлений выступает реальный архетипизированный текст. Этот текст — посредник между архетипом и культурой представляет набор символов — «букв», из которых составляется текст культурной традиции.

Такую функцию способен осуществлять только хранимый «колдунами» сакральный текст. Он может иметь как туземное, так и чужезем-

ное происхождение. В любом случае, сакрализуясь, текст архетипизируется, становится носителем исходных представлений культуры. При этом расхождение между «буквой» сакрального текста и ее архетипическим «духом» может дойти до противоположности.

Каждое поколение «колдунов» видит собственное предназначение в хранении своего сакрального текста. Для волхвов — это языческие мифы. Для православного духовенства — Священное писание. Какой сакральный текст придает смысл интеллигенции?

Если принять во внимание, что ядром сак-

рального текста обычно является открытое выступление «первоколдуна», то у интеллигенции был выбор между литературной критикой Радищева и декабристской «критикой вооруженной рукой» (П.А.Вяземский). Анализ историографии показывает, что Радищеву, в лучшем случае, отводится роль «предтечи»:

*«Все либералы и радикалы признают его своим предтечей» (Пайпс 1993: 338).*

В начале интеллигенции было не сакральное «слово» отчаянного одиночки, а военное «дело» группы заговорщиков. Сакрализация декабристов соответствует архетипическим представлениям о верховенстве «воинов» и «соборном» слиянии в руках «воинов-пророков» (А.И.Герцен) сакральной и светской функций.

Примечательно воздействие архетипа на исследовательскую литературу о Радищеве, когда, вопреки фактам, его неоднократно «пробовали представить вождем обширной, но оставшейся неразоблаченной политической группы, или хотя бы вдохновителем легального литературно-общественного движения» (Лотман 1994: 262).

Декабристская легенда — архетипизированный сакральный текст русской интеллигенции.

Важным свидетельством сакральности являются количественные несоответствия западной и отечественной литературы о декабристах. Во всей огромной зарубежной историографии России едва наберется дюжина значительных декабристоведческих работ. Примечательно, что важнейшие из них написаны русскими эмигрантами. Отечественная литература давно перевалила за 12 тысяч публикаций. И это не только специальные исследования. Ее отличие авторское и жанровое разнообразие — от Николая I до Окуджавы, от следственных дел до оперных либретто.

Столь же разительно отличается и отношение к декабристам. Для западной историографии — это рядовой эпизод российской истории. Для отечественной литературы — «лучезарная точка в русских летописях» (М.С.Лунин).

Творение сакрального декабристского текста пришлось на время между рождением интеллигенции 14 декабря 1825 года и ее инициацией (обретением имени) в 60-х годах XIX столетия. Строительным материалом послужили сакральные тексты язычества и христианства. Примечательно, что канонизация декабристов в общественном сознании протекала по евангельскому образцу — от презрения и насмешек к обоЖанию. М.Е.Ткачук усматривает здесь действие общекультурного механизма сакрализации. В любом случае, декабристы претерпели весь скорбный путь Сына Человеческого.

«Пока смысл не открыл своего нового имени, он — согласно теории «пороговых смыслов» М.Е.Ткачука (1995: 16) — витает в воздухе, относясь не к сфере запретного, а к сфере смешного. Сакральное

и смешное — это главная бинарная оппозиция культуры. Смешное — <...> область латентных изменений <...> Абсолютно новое всегда выглядит смешным. Оно никогда не воспринимается как достойный конкурент устоявшегося. В переломные моменты саморазрушения всех иерархий традиции, возникают точки, в которых выбор уже не мотивирован какими-либо объективными критериями. Логика процесса такова, что в результате происходит переворот (инверсия) — сакральное договаривается до смешного, становясь анекдотом, а смешное сакрализуется. В процессе инверсии смысл наделяется именем».

Реакция современников не имела ничего общего с последующим пиететом. Народ, которого так не хватало декабристам, тихо злорадствовал унижению мучителей-дворян (Кудряшев 1926). Отклики последних необъяснимы вне понятия корпоративной дворянской чести. Освобожденное от порки сословие переживало декабристскую виселицу как общесословную казнь, настолько постыдную, что от нее избавлены даже рабы.

Повешение, аналогично распятию, издревле считалось позорной казнью. «Позорной» назвали свою смерть К.Ф.Рылеев (по свидетельству В.И.Беркофа) и С.И.Муравьев-Апостол (по свидетельству т.н. Самовидца). О «позорной казни» пишет в своих мемуарах декабрист А.Е.Розен (Цит. по: Невелев 1998: 82, 98, 113).

Расстрел, напротив, рассматривался как казнь, достойная военного и благородного человека. Еще во время следствия в Петербурге и в провинции носились слухи о расстреле главных заговорщиков:

*«Сказывают, что на Волковом поле расстреляли пять бунтовщиков» (А.И.Сулакадзе. Дневная запись от 8 января 1826 г.);*

*«На нынешней неделе некоторые гвардейские роты при параде среди С-Петербурга расстреливали пятерых бунтовщиков по высочайшему повелению» (Семинарист из Владимира-Клязьме. Дневная запись от 20 февраля 1826 г.). (Цит. по: Невелев 1998: 35).*

О расстреле говорили также накануне и во время казни:

*«Говорят, что 5 или 6 из главных виновных будут расстреляны на гласисе Петербургской крепости» (Агент III Отделения. Донесение от 12 июля 1826 г.);*

*«Некоторые (из приговоренных — С.Э.) обратились к императору с прошением о замене виселицы расстрелом» (А.П.Волконская. Письмо от 12 июля 1826 г.);*

*П.И.Пестель «<...> увидя виселицу, с большим присутствием духа произнес следующие слова «Ужели мы не заслужили лучшей смерти? кажется мы никогда не отвращали чела своего ни от пуль, ни от ядер. Можно бы было нас и расстрелять»» (П.Н. Мысловский). Аналогичны свидетельства императрицы-матери Марии Федоровны («Пестель жаловался на объявленный ему род смерти: он надеялся, что его расстреляют») и А.Я.Булгакова («Пестель, увидя приготовления, сказал: «Как! Меня вешать? Я должен быть расстрелян, — я военный!»). К.Ф.Рылеев, сорвавшись с виселицы яко-*

бы произнес: «Этот случай доказывает, что хотя я и заслужил смерть, род казни незаконен, как офицера меня должны были расстрелять» (*Le Moniteur universel*. 1826. 18 septembre. N 261) (Цит. по: Невелев 1998: 35, 143, 94, 145, 147, 148).

Бессильный гнев пушкинской подписи над рисунком той кошмарной виселицы: «И я бы мог, как [шут, ви<еть>]» — направлен отнюдь не на власть, а на бывших друзей — виновников несмываемого позора:

*«Восстанавливая «ужасное зрелище», Пушкин стремился представить себе жуткую картину во всех подробностях, стать очевидцем казни, переживающим ужас совершающейся на его глазах насильственной ПОЗОРНОЙ (выделено мной — С.Э.) смерти»*

— так объясняет Г.А.Невелев (1998: 35) побуждения, водившие пером Пушкина по листу 37 третьей масонской тетради.

Сам Пушкин устыдился несдержанности «написанного пером» и зачеркнул слово «шут». Но «слово не воробей...». Пушкинисты, шокированные таким откровением «друга декабристов», — в частности, Б.В.Томашевский (1934: 317; Цит. по: Невелев 1998: 311) отмечает «смущавший исследователей характер «формулы» Пушкина» — предприняли массу усилий, чтобы «вырубить топором» крамольную надпись (историю вопроса см.: Невелев 1998: 309-313). Первый комментатор — внук декабриста В.Е.Якушкин (1884: 550) вместо «как шут» прочел «как тут». «Несовместность» получившейся безвкусицы с гением Пушкина вынудила пояснение С.А.Венгерова (1908: 529-530; Цит. по: Невелев 1998: 309), в котором второе и третье предложения опровергают первое:

*«Если и читать шут, то никаких выводов о пренебрежительном отношении Пушкина к декабристам из этого делать не следует. <...> Повешение недаром считается казнью позорною. Сложить голову на плахе — тут есть нечто героическо-красивое, а повешенный именно болтается как шут».*

В.Ф.Боцяновский (1921: 8-9), Н.О.Лернер (1921: 80-81), А.М.Эфрос (1934: 935) и М.А.Цявловский (Рукою Пушкина 1935: 159-160), спасая «священный наш союз» поэта и заговорщиков, положили начало почти общепринятому предположению, что «слова «как шут» относятся к Пушкину, противопоставляющему себя «декабристам, героям и мученикам»» (Цит. по: Невелев 1998: 311). Такое толкование противоречит грамматике пушкинской «формулы». Соединительный союз «и» плюс сослагательное наклонение («я бы мог») недвусмысленно указывают, что под «шутами» подразумеваются те, кто в действительности, «умирая <...> дрыгали ногами» (Гессен 1936: 423-424; Цит. по: Невелев 1998: 311). «Дрыгание ногами» фигур на пушкинском рисунке заметил А.М.Эфрос (1933: 360; Цит. по: Невелев 1998: 44): «<...> у второго еще движутся ноги, третий и четвертый — в конвульсиях». «Состояние движения, читаемое в изображении трех фигур посередине» — отмечает Г.А.Невелев (1998: 44). Единственный в среде утонченных пушкинистов неинтеллигент — типичный представитель «красной профессуры» Д.Д.Благой (1931: 287) сумел выйти за пре-

делы интеллигентского сакрального текста, подчеркивая, «что слово «шут» употреблено Пушкиным в данном случае как социально позорящее, унижительное для достоинства дворянина» (Цит. по: Невелев 1998: 310).

Современники повешенных, так же как современники Распятого, не были готовы поверить в опозоренного Бога.

Временной разрыв между историческими событиями и их литературным воплощением для декабристской легенды характерен так же, как и для евангельской. Евангелист декабристов — Герцен сумел «развернуть агитацию» только к концу николаевского царствования. И не одни цензурные препятствия тому виной. Приобщение к вере в униженного Бога было психологически невозможно, пока не народилось новое поколение, способное воспринимать декабристов иначе, чем символ собственного позора.

Декабристская легенда — неотделима от ее творца. Выбор христианских символов — «букв» для трансляции архетипического «духа» насилия объясняется тем, что мировоззрение Герцена формировалось до и после 14 декабря, на переломе эпох Просвещения и Романтизма (Riasanovsky 1976: 104). Эти эпохи, как известно, объединены причинно-следственной связью и противоположны настроением. Оптимизм Просвещения, с его идеей рационального преобразования МЕХАНИЗМА общественного устройства породил Великую французскую революцию. Трагизм порожденной этой революцией Романтизма был основан на постулате невмешательства в жизнь общественного ОРГАНИЗМА. Примечательно, что и культурные образцы обеих эпох — «залитая солнцем» Античность и «темное» христианское Средневековье — находятся в тех же отношениях генетической связи и противоположности. Вполне вероятно, что гениальные парадоксы Герцена, вроде «русского социализма» — гибрида идеи прогресса, унаследованной западниками у Просвещения, с романтическими фантазиями славянофилов по поводу общины — происходят от невозможного сочетания оптимизма и трагичности вскормивших его эпох.

На том же принципе соединения несовместимого — идей Просвещения с оболочкой Романтизма — основана декабристская легенда, приводимая в движение парадоксальной упряжкой коня революционной пропаганды и трепетной лани христианской символики. Ее суть выражается излюбленным герценовским эпитетом применительно к «героям 14 декабря», декабристы — «мученики».

В первую очередь она реализуется в отождествлении декабристов и Христа. Параллели — очевидны. Прежде всего, в их истории повторяются ключевые моменты евангельского сюжета — неудачное восстание (именно так квалифицирует З.Косидовский (1987: 196-197)

въезд Христа в Иерусалим), неправый суд, немилосердная и позорная казнь, неожиданное Воскресение (возвращение из Сибири — указал М.В.Пулькин). В.Д.Цуркан подсказал, что в имени «декабристы» воплощена, помимо прочего, ассоциация между временем их символической смерти на Сенатской площади («Ах, как славно умрем!» — восклицал А.И.Одоевский накануне 14 декабря) и Рождеством Христовым.

Герцен, гениальный пропагандист метафоры «декабристы — Христос», не был ее изобретателем. Тем более не им придуман образ Христа-революционера.

Декабристы сами были не чужды использования христианской символики для революционной пропаганды. Широко известно совместное сочинение С.И.Муравьева-Апостола («Апостола Сергея» — выражение Н.Я.Эйдельмана) и М.П.Бестужева-Рюмина «Православный катехизис», который полковой священник прочел перед восставшим Черниговским полком 31 декабря 1825 г.:

*«Главная задача «Катехизиса» <...> состояла в том, чтобы сломать укоренившуюся в солдатском сознании устойчивую вертикаль Бог — царь — офицер, убрать из нее второй элемент. Выполнив ее, заговорщики смогли бы полностью обосновать свое право на власть в отсутствие царя. А значит, дисциплина в полку была бы сохранена. Без этого запланированная Васильковской управой военная революция превращалась в обыкновенный солдатский бунт» (Киянская 1997: 70).*

А.Л.Кучевский, основатель обнаруженного в 1822 г. в Астрахани тайного общества, отбывавший наказание в Сибири вместе с декабристами и поэтому часто к ним причисляемый, вел пропаганду, самоотжествляясь с Христом-революционером:

*«Христос был тот же человек, как и мы, и состоял в таком же обществе, которое они ныне возобновили. Имел учнейших друзей 12, наименовав учениками; хотел весь мир сделать так, чтобы ни царей, ни князей, ни господ, ни рабства не было, а чтобы все были единобратцы» (Цит. по: Петров 1926: 11).*

Если союзник декабристов Кучевский сравнивал себя с Христом, то власти снижали образ предков интеллигенции, «внушая свыше», что ссыльный декабрист — «человек опасный, это МАГ и ЧАРОДЕЙ, а потому надо от него подалее и много-то с ним говорить опасно, иначе что-нибудь худое получится» (Овчинников 1914: 59-60).

Г.А.Невелев (1998: 71- 151) опубликовал «Каталог источников» о казни декабристов. Читая одно за другим воспоминания современников об этом событии, поражаешься обилию параллелей с казнью Христа.

Один из распорядителей казни декабристов В.И.Беркопф приписывает К.Ф.Рылееву следующие слова:

*«Хотя мы и преступники и умираем позорною смертью, но еще мучительнее и страшнее умрал за всех нас Спаситель мира» (С. 82).*

По свидетельству т.н. Самовидца С.И.Муравьева-Апостола принадлежит аналогичное высказывание:

*««Какая позорная смерть! Для нас все равно, но жаль, что пятно ляжет на детей наших». И потом, несколько помолчав: «Ну нечего делать, Христос тоже страдал, был менее нас виноват. Мы чисты в совести своей, и нас Бог не оставит»» (С. 98).*

Даже если Рылеев и Муравьев ничего подобного не говорили — эти свидетельства тем более доказывают, что в сознание современников вслед за чувством позора закрадывалась ассоциация «декабристы — Христос».

Священник П.Н.Мысловский в своем описании казни подчеркивает, что Пестелю было «не более 33 лет» (С. 93). Скорее всего, это указание на «возраст Христа».

Гораздо больше подобных свидетельств принадлежит декабристам-мемуаристам:

*И.Д.Якушкин передает, что С.И.Муравьев-Апостол «молил за царя, как молил Иисус на кресте за врагов своих» (С. 112);*

В воспоминаниях А.Е.Розена и Н.Р.Цебрикова приводится эпизод, когда С.И.Муравьев-Апостол

*«<...> обернулся к духовному отцу П.Н.Мысловскому и сказал ему, что он очень сожалеет, что на его долю досталось сопровождать их на казнь как разбойников; на это замечание священнослужитель ответил ему утешительными словами Иисуса Христа на кресте к соразпятому с ним разбойнику» (С. 117),*

*«<...> дорогою сказал громко провожавшему священнику, что вы ведете пять разбойников на Голгофу — и «которые, — отвечал священник, — будут одесную Отца»» (С. 132);*

*А.Е.Розен также вспоминает «образ Спасителя, несущего крест, овальный, вышитый <...>, оправленный в бронзовый обруч», принадлежавший М.П.Бестужеву-Рюмину. «На этом образе дали клятву двенадцать членов тайного общества союзных славян» (С. 117). Несомненно, что, приводя число «двенадцать», Розен имел в виду аналогию между членами тайного общества и апостолами;*

*Е.П.Оболенский называет казненных товарищей «жертвы искупительные за грех общий», которые «приняв смерть, приняли вместе с нею и венец мученический» (С. 124);*

*Н.В.Басаргин, вспоминая «пять первых наших политических мучеников» подчеркивает, что «они проложили России новый путь, усеянный ТЕРНИЯМИ (подчеркнуто мной — С.Э.), опасностями, но ведущий к высшей цели» (С. 122);*

Н.Р.Цебриков в своем описании Пестеля также напоминает читателю о «венце терновом»:

*«Он был после болезни, испытавши все возможные истязания и пытки времен первого христианства! Два кровавых [широких] рубца на голове были свидетелями этих пыток! Полагать должно, что железный обруч, крепко свинченый на голове, с двумя вдавленными глубокими желобами, оставил на голове его свои глубокие два рубца» (С. 131);*

Далее Цебриков указывает:

*«Адская мысль подвела любоваться виселицами, на которых уже висели мученики, принадлежит собственно Чернышеву, а не Николаю. Тиберий еще был новичком в новом своем ремесле» (С. 134).*

Русский император здесь прямо отождествляется с римским императором, в чье правление был

распят Христос. Следовательно, военный министр А.И.Чернышев, «на которого императором было возложено исполнение приговора» (Воспоминание известного французского дипломата в записи А. де Кюстина, С. 100), косвенно сравнивается с Понтием Пилатом.

*В.И.Штейнгейль пишет, что «пять жертв» «умерли как святые» (С. 125);*

*А.М.Муравьев, вспоминая «наших пятерых мучеников», подчеркивает, что «они искупили преступление, наиболее ненавистное для толпы: быть проводниками новых идей», в то время как «новые Иуды, те, кто составлял Следственный комитет, получили титулы и награды; это была цена крови» (С. 129-130).*

Но более важным представляется следование христианской логике сакрализации с ее аксиомой унижения как истинного величия. В декабристах, сознательно приносящих себя в жертву во искупление дворянских грехов, — весь пафос благой вести от Искандера. Воплощением этого пафоса явился мессианский призыв: «В народ!», повинувшись которому поколение «детей», разбуженных Герценом, искупило грехи поколения «отцов».

Не столь явны параллели, манифестированные обложкой «Полярной звезды». Изображения топора и плахи, отрубленных голов в круглом обрамлении должны были ассоциироваться у тогдашних читателей «тамиздата» с Иоанном Крестителем. Более явной эту ассоциацию делало то обстоятельство, что первоначально пятеро повешенных были приговорены к четвертованию. Отождествляясь с Христом и Крестителем, декабристы становились предтечами самим себе, исходной точкой, «первым поколением»:

*«Заметно стремление декабристов не связывать свои идеи с его (Радищева — С.Э.) именем и традицией» (Лотман 1994: 258).*

Говоря о евангельских параллелях герценовской «легенды», нельзя упускать из виду противоречивое сочетание христианской формы с «иудейским» содержанием. Она аккумулировала не смиренную евангельскую максимум о подставленной щеке, а бунтарский ветхозаветный тезис о праве народа на восстание против неправой власти. И в этом смысле сакрализация декабристов равносильна освящению насилия, возведению его в ранг средств, дозволенных во имя благой цели. Впоследствии Герцена не раз упрекали в идеализации декабристов (Покровский 1927). Действительно, созданный им образ не совмещается с их реальным поведением. Первое знакомство со следственными документами повергает в шок любого, кто воспитан на преклонении перед «дворянскими революционерами».

П.Е.Щеголев (1926: 138) вспоминал, что открытие архивов следствия и публикация их материалов, ставшие возможными в результате революции 1905 года, вселили «горькое разочарование в современное сознание, полное благоговейной па-

мяти о героях 14 декабря. Привлеченные к следствию заговорщики, от прапорщика до генерала, — не проявили никакой стойкости и с удивительной безудержностью спешили поведать своим судьям все тайные действия, все мысли даже самые сокровенные; спешили назвать возможно больше имен, хорошо зная, что всякое указание влечет за собой арест, не останавливаясь по временам даже перед наветами и оговорами своих товарищей, и раскаивались, раскаивались без конца».

Но Герцен писал не ученый трактат, а сакральный текст. Говоря его собственными словами, «только гении способны ошибаться подобным образом».

Другая причина «идеализации» связана не с целями работы, а с характером герценовских источников. Н.Я.Эйдельман (1987: 348) усматривает ее в том, что «первый пласт декабристских материалов, попавший в Вольную типографию, был связан с Луниным». Обаяние этого «богатыря из кованной стали» — бретера и воина, остроумца и мыслителя — перенеслось на остальных участников тайных обществ. Герцен писал «декабристы», подразумевая «Лунина».

Лунинские работы, впервые опубликованные «Полярной звездой», представляют лаву расплавленных смыслов. Часть из них кристаллизовалась в интеллигентской традиции. Для примера, можно отметить если не связь, то параллель христианской символики герценовской легенды и лунинской самохарактеристики — «апостолы свободы».

С Луниным связана также альтернатива «истинно индоевропейской» — «Православие, Самодержавие, Народность» — теории «официальной народности». Реакционность уваровской триады заключалась в игнорировании действительной сакральной власти — интеллигенции и реанимации давно десакрализованного православия. В пику Уварову Лунин (1987: 55) сформулировал принципы сакрального суверенитета интеллигенции («лиц политических», по его терминологии) в триаде «интеллигенция», «власть», «народ», представители которой «отрекаются [от] жизни и тем свидетельствуют правдивость своего послания, истину своих начал и законность своей власти».

Сакральное отношение к Лунину было сильнее политических пристрастий. Ф.М.Достоевский, мировоззренческий оппонент А.И.Герцена, с восхищением передавал в антиреволюционном романе «Бесы» «ЛЕГЕНДАРНЫЕ воспоминания» о Луине. Достоевский, далекий «от приятя ЗАВЕТОВ декабристов», «не исключает декабристов из своего осуждения всего русского революционного движения». Тем не менее всю жизнь он был верен «восторженному КУЛЬТУ жен декабристов» (все три выражения принадлежат Л.Г.Гофману), которые навестили в Тобольском остроге осужденных по делу Петрашевского:

*«они благословили нас в новый путь, перекрестили и каждого оделили евангелием».*

Благодать, которую изливают на Герцена, воплощаемые им декабристы, равносильна благодати, воспринятой Достоевским от реальных жен декабристов:

*«Тот факт, что свидание с женами декабристов и передача ими евангелия, а затем чтение этой единственной разрешенной на каторге книги послужило поворотным пунктом в эволюции миросозерцания писателя от утопического социализма к ХРИСТИАНСКОМУ народничеству, прочно установлен в биографии писателя. Нам остается только упомянуть о нескольких показательных моментах в жизни Достоевского, где он сам отмечает свою духовную связь с женами декабристов и роль их в перерождении своего миросозерцания.*

*Одно из первых писем Достоевского по выходе из каторги адресовано экзальтированной и мистически настроенной жене декабриста — Фон-Визиной, и в нем писатель впервые сообщает свой новый, тогда еще полный сомнений, СИМВОЛ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ.*

*На последнем этапе идеологического развития новый редактор «Гражданина» — Достоевский — открывает свою публицистическую деятельность помещением в первой главе «Дневника писателя» описанием своего перехода от атеистического социализма Белинского к ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЕ русского народа. И тут же обрывает эту первую руководящую статью своего органа общеизвестным изображением свидания со своими ВЕРОУЧИТЕЛЬНОСТЯМИ, женами декабристов.*

*Наконец, на смертном одре Достоевский передает «ЕВАНГЕЛИЕ ДЕКАБРИСТОВ», как самую СВЯЩЕННУЮ семейную РЕЛИКВИЮ, своему сыну Федору и тем самым показывает, что мысль об этом драгоценном даре, вобравшем в себя дорогие для писателя воспоминания о женах декабристов, не покидает его до самой кончины» (выделено мной — С.Э.) (Гофман 1926: 192, 194, 195, 196).*

Сходство обеих конструкций — в акцентировании «долга перед народом» — третьим лишним в прежних спорах двух властей:

*«Объединяет оба лагеря лишь одно — вера в «народ», в обоих случаях понимаемая по своему» (Бессмертный 1989: 153).*

Л.П.Карсавин (1997: 263) трактует эту борьбу «именем народа» как междусобойчик саморазлагающегося «правлящего слоя», который «высокопарно называют борьбой общества (и даже народа!) с властью. Правда, обе стороны — и «общество», и «власть» — ссылаются на народ и считают себя выразителями его воли. Но обе одинаково ошибаются или, по крайней мере, «преувеличивают». Их вражда — вражда внутренняя, семейная, до которой народу мало дела. Обе составляют один правящий слой, крестьян считают пейзажами и иногда даже осознают свое родство, хотя задним числом и по истечении долгого времени. Так и проекты Сперанского заносятся в почетный ряд памятников борьбы с самодержавием или интеллигенты заказывают 14 декабря панихиду по... императоре Николае I. Нравы меняются, но существо дела, т.е. принадлежность интеллигенции к правящему слою, остается тем же». В этом рассуждении примечательно «осознание родства» интеллигенции и власти в

контексте 14 декабря, Сперанского и Николая I.

«Треугольник» российской истории XIX-XX столетий основан не на любви, а на НЕНАВИСТИ:

*«Вера русского интеллигента обязывает его ненавидеть; ненависть в его жизни играет роль глубочайшего и страстного этического импульса» (Франк 1991: 185).*

Периодизация нашей новейшей истории строится в зависимости от того, власть ли с народом дают интеллигенцию, либо народ с интеллигенцией сокрушают власть:

*«Мы не собираемся здесь оправдывать декабристов, ни тем более русское общество XIX и начала XX столетия, воспитанное на их культе. Вина русского общества — точнее, «переходной» его части — перед Россией огромна и не искупима, но виновато и правительство. Пусть на стороне общества и львиная доля — три четверти всей вины, а на стороне правительства только одна четверть — без нее не было бы тех «общественных» трех четвертей» (Керсновский 1993: 37).*

Уровень взаимной ненависти, парализующий любую попытку сотрудничества светской и сакральной властей, демонстрирует беседа А.С.Суворина с Ф.М.Достоевским времен «царской охоты» интеллигентов-революционеров на Александра II. Далеко не революционные собеседники согласились, что узнав о подготовке покушения на императора, ни в коем случае не стали бы доносить (Суворин 1992: 15-16).

Новый пик ненависти был достигнут в царствование последнего Романова. Ненасильственная христианская символика стала препятствовать всеобъемлющему выражению архетипической «змеиной» злобы. На первый план выдвинулся языческий пласт легенды о декабристах. Ни В.И.Ленин, ни Н.П.Павлов-Сильванский, ни Б.Б.Глинский, ни какой-либо другой партийный идеолог эпохи не являются творцами языческой метафоры сакрального текста. Еще Герцен определил преемственность с декабристами в кровнородственных категориях тотемизма — доисторической религии священного предка: «потомки», «предки», «наследники», «родство», «поколение» и т.д. (Цамутали 1993: 6). О «трех поколениях» в русском революционном движении задолго до Ленина, Павлова-Сильванского и Глинского писал Н.П.Огарев (Тараканов 1964: 60).

Была и другая причина преобладания языческой метафоры «декабристы-“тотем”» над христианской — «декабристы-“мученики”». Начиная с первой русской «революции нового типа» (М.Вебер), наряду с противостоянием интеллигенции и власти, обострилась усобица «колдунов». Приобщаясь к тотемному предку, каждая партия приписывала себе исключительную сакральную силу и потому отрицала священное родство конкурентов. Знаменитые ленинские «три поколения»: дворянские, разночинские, пролетарские революционеры —

должны были доказывать монополию большевиков на «декабристское наследство».

*«В истории часто бывает так, что о событиях, вроде бы всем известных, в действительности мы знаем очень мало. Это происходит потому, что для потомков они значат больше, чем для современников, или же потомки их иначе воспринимают. Подправляя сведения о деяниях прошлого, они подтягивают их под собственные представления и желания. Борьба за наследство редко обходится без искажения истины, даже если искажение и не осознается» (Кузьмин 1988: 19).*

Поражение царских «воинов» в 1917 году не означало победу «колдунов»:

*«Война эта, ведшаяся с обеих сторон с невероятной озлобленностью и с еще более невероятным непониманием, нежеланием понять друг друга, окончилась так, как никто из них не ожидал, — гибелью обоих противников, погубивших своей распрей величайшую империю и великую страну» (Керсновский 1993: 37).*

Власть архетипа привела к мгновенной милитаризации большевистского режима. Не случайно эпоха его становления вошла в историю как «военный коммунизм». Знаменитый марш: «Мы красные КАВАЛЕРИСТЫ, и про нас // БЫЛИННИКИ речистые ведут рассказ» — закономерно апеллировал ко временам «старого Владимира», к поединкам трех богатырей с трехговым Змеем Горынычем. К архетипическому единоборству конного воина со змеем-колдуном восходит и клич «раздавить гидру контрреволюции».

Укорененность последнего в русской змееборческой традиции отмечал еще Г.П.Федотов:

*«Борьба Империи с Революцией. <...> Размышляя об этой борьбе перед кумиром Фальконета, как не смутиться, не спросить себя: кто же змей, кто же змиеборец? Царь ли сражает гидру революции или революция сражает гидру царизма?» (Цит. по: Топоров 1995: 308).*

В связи с выражением «гидра царизма» находятся проклятия Георгия Гапона «зверю-царю» Николаю II после «Кровавого воскресенья»:

*«Так отмстим же, братья, проклятому народом царю и всему его ЗМЕИНОМУ отродью» (Первое послание);*

*«Да будешь ты проклят со всем своим августейшим ЗМЕИНЫМ отродьем» (Второе послание) (Цит. по: Обнинский 1992: 103, 105).*

Превращение царя-«живого Бога» после «Кровавого воскресенья», когда по словам Гапона «пули царских солдат <...> убили <...> веру в царя», в «зверя-царя» — типичный путь превращения прежнего бога в чудовище:

*«былые боги превращаются нередко в сказочных людоедов-драконов» (Голосовкер 1993: 7).*

Гражданская война «белых» (цвет сакральной власти) и «красных» (цвет военной функции) (Попович 1985: 58) явилась смертельным поединком интеллигентных «колдунов» и второго, советского поколения «воинов».

В наименовании романа «Белая гвардия» М.А.Булгакова «слово "белый" <...> имеет <...> сакральный смысл» (Балонов 1997: 25).

Н.А.Бердяев (1990: 101, 126) отмечает, что за время гражданской войны изменился даже «антропологический тип» большевика. «Революция, о которой интеллигенция всегда мечтала, оказалась для нее концом».

Нельзя согласиться с последним утверждением Бердяева. Русская интеллигенция видоизменилась в «народную», «советскую», но не умерла. О ее живучести свидетельствует то обстоятельство, что подавление интеллигенции было первоочередной задачей Советской власти на протяжении всех семидесяти трех лет. Создавая подконтрольные «творческие союзы», Сталин подражал мерам Петра I по огосударствлению церкви. Однако, в отличие от православия, прирученная «кнутом» и прикормленная «пряником» советская интеллигенция сумела сохранить сакральность.

Сразу после кончины «верховного главнокомандующего» она заявила о своих претензиях на верховную власть:

*«Критикуя власть за непоследовательность в проведении реформ, за неверные шаги и попятные движения, предлагая свои услуги на поприще совершенствования социализма, интеллигенция тем самым искала свое место в советском обществе, подобное тому, что некогда она занимала в старой России. <...> Критика со стороны интеллигенции была прежде всего способом социального самоутверждения, попыткой найти идейные основания для превращения в социальную силу, способную соперничать с бюрократией за право практически реализовать социалистическую идею» (Лейбович 1993: 177).*

Интеллигенция выполняла свой «нравственный долг» в невероятных условиях главлитовской цензуры. Чтобы сохранять сакральность, ей было необходимо «обличать» власть. Но обличать так, чтобы «народ» понимал, а «власть» не догадывалась. Для этой цели был изобретен шизофренически раздвоенный «эзопов язык» советской культуры. Его код (один обличающий полунамек на десять подличающих славословий) потребовал специальной теории — семиотики, «чтобы «Муху-цокотуху» между строк читать» (М.Е.Ткачук):

*«Интеллигенция, рупором которой выступает Е.А.Евтушенко, с позиций коммунизма обличает сегодняшнюю повседневность с ее устоявшейся иерархией. "Коммунизм" поэтов-шестидесятников — альтернатива будничному быту, господству рутин, своеобразная оппозиция новому классу, занятому собственным благоустройством и забывшему о служении народу. Одновременно — это аттестат на поляность — гарантия против репрессий. Евтушенко становится символом свободомыслия (надпись на стене туалета Пермского политехнического института, переписанная для обкомовской справки: "Почему не дают свободу творчества Евтушенко?") и в то же время не-*

утомимым пропагандистом высших целей правительственной политики: «Евтушенко сумел просто и доступно разъяснить народу — что же происходит в стране и мире» — так О.Л.Лейбович (1993: 165) описывает «эзопов язык» хрущевской «оттепели».

Н.Я. Эйдельман (1989: 22-23) в эйфорическом угаре последней русской «перестройки» с воодушевлением вспоминал интеллигентский язык намеков брежневского «застоя»:

*«Намек — то было целое искусство, от незамысловатого «кукиша в кармане» до целой, пародийной, сатирической системы! Намек, которого более или менее опытный читатель постоянно ожидал, а порою отыскивал даже там, где его и не было;*

*<...> Мир намеков, “кукишизма”, подтекстов: со временем будет написана их история, собраны разнообразные примеры, забавные и печальные;*

*<...> Наибольшее число намеков заимствовалось из прошлого, располагалось в исторических романах и исследованиях».*

Подводя итог «тоталитарному прошлому», Эйдельман мастерски намекает на свою ностальгию:

*«Гласность, вторгаясь с 1985 года в наш мир, отодвигает в прошлое, можно сказать, целую литературу, обширную словесность, историю, филологию, философию, построенную целиком или частично на недомолвках <...>».*

В связи с тем, что большевики-«колдуны» рассматривали декабристов как священных предков, большевики-«воины» канонизировали их в качестве «первого поколения». Интеллигенция не могла связывать себя с официальной метафорой. В то же время сакральный текст должен был приспособиться к «эзопову» механизму трансляции сакральности.

Если метафора «декабристы-“тотем”» была влиятельна накануне коммунистической революции, то сменившая ее «декабристы-“аллюзия”»

готовила антикоммунистическую перестройку. В новой ипостаси декабристы рассматривались как универсальная модель социально-политической ситуации. Интеллигенты-шестидесятники отождествляли реформы Александра I с хрущевской оттепелью, николаевский застой с брежневским, ссылку декабристов в Сибирь со своим изгнанием на московские «кухни». В полной мере метафора «декабристы-“аллюзия”» проявилась в литературе. Наиболее яркий пример — повесть Б.Ш.Окуджавы «Глоток свободы». Ее рецепт незамысловат:

*«Исторический роман  
Сочинял я понемногу <...>  
Было вымысла в избытке.  
И из собственной судьбы  
Я выдергивал по нитке <...>  
И поручиком в отставке  
Сам себя воображал».*

В историографии, не считая беллетризованных исследований Н.Я.Эйдельмана, продолжала господствовать официальная метафора «декабристы-“тотем”». С.В.Яров (1994) связывает это с тем, что литературе, рассматривающей «единичное» и «случайное», было легче обходить идеологические запреты, чем социальной науке, исследующей «типическое» и «закономерное».

Отголоски аллюзивной метафоры до недавних пор чувствовались в оппозиционной прессе, где неудачливые путчисты августа 91-го сравнивались с декабристами. (Любопытно, что победившая сторона прибегла к скрытому цитированию герценовской метафоры «декабристы-“мученики”». «Оборона Белого дома» приобрела свой символический смысл только в связи с мученической смертью трех участников дорожно-транспортного происшествия).

## VI. Колдун умер. Да здравствует колдун?

Сакральный текст пережил три стадии, три метафоры: «декабристы-“мученики”», «декабристы-“тотем”», «декабристы-“аллюзия”». Каждая из них представляет реакцию интеллигенции на общественную ситуацию. Характер реакции позволяет судить о состоянии интеллигенции.

Одновременно с перестройкой количество публикаций о декабристах стало стремительно уменьшаться. Сегодня сакральный текст переживает четвертую стадию — стадию молчания. Что можно сказать об интеллигенции на основании такой немногословной реакции?

Фигура умолчания — весьма многозначна. «Молчание — золото». «Молчание — знак согласия». Когда «народ безмолствует», молчание — символ несогласия. Но в предельном смысле молчание равнозначно смерти.

На клинический вопрос: «Умерла ли интел-

лигенция?» — надлежит отвечать утвердительно. Репрессии Сталина не могли десакрализовать «колдунов». Гонения его последователей только создавали мученический ореол святости. Какой Илья Муромец порубал интеллигентного Змея Горыныча на Калиновом мосту перестройки?

На этот раз все обошлось мирно, без воинских подвигов Георгия Победоносца, «Медного всадника» и «красных кавалеристов». Интеллигенция тихо угасла, после того как ее вожди совершили «хождение во власть». За несколько лет экс-«колдуны» побили семидесятилетние рекорды коммунистов по всем видам коррупции. Однако не сумели овладеть не очень виртуозными умениями «партноменклатуры» по организации повседневной жизни людей.

Недавние «властители дум» с тоской вспо-

минают о днях сакрального величия:

*«Российская интеллигенция почти полностью растеряла свой авторитет» — сетует один из «ходовков» Г.Х.Попов — «никто ей не внимает» (Цит. по: Дубов 1994: 14).*

Более дальновидные торопятся конвертировать остатки популярности в твердую валюту, либо кривляясь в рекламных роликах, либо скоромошествовая перед *poivreaux gusses'*ами. Остальные продолжают юродствовать. Благополучно «проскочив» шестидесятилетний рубеж, бодро озвучивают утратившие смысл тексты. Но смертельная тоска в глазах выдает. Как они завидуют Высоцкому...

Интеллигенция, и утратив сакральность, продолжит свое посястороннее существование. Ее реликтовая будущность временами будет схожа с участью языческих кудесников, продолжающих, в соответствии с тысячелетней традицией, волхвовать в глухих селах. Порой, аналогично православной церкви, она будет даже переживать периоды наружного подъема. Новый Вечный жид — русская интеллигенция обречена поучать, «как обустроить Россию, которую мы потеряли» (Г.Амелин), твердо зная, что ее никто не собирается слушать.

Умрет ли Россия вместе с интеллигенцией? Судя по апокалиптическим настроениям, последней хочется ответить на этот вопрос положительно: «Судьба России в <...> интеллигентском представлении — судьба ее интеллигенции» (Кордонский 1995: 78).

Но интеллигенция переоценивает свое значение. Для России ее смерть — всего лишь кончина третьего поколения «колдунов».

Нынешний редактор журнала «Новый мир» Андрей Василевский предполагает, что на смену интеллигенции идет «четвертое поколение» — «звезды» масс-медиа:

«Недавно в журнале «Знание — сила» я наткнулся на любопытную статью петербуржца Сергея Эрлиха «Россия колдунов». Вкратце: существует архаическая индоевропейская триада общественного устройства колдуны, воины и ремесленники, и автор накладывает эту триаду на историю России. По его мнению, первым поколением русских колдунов были волхвы, вторым — православное духовенство, третьим — русская интеллигенция с декабристов и по сей день. Но эта эпоха интеллигенции, считает С.Эрлих, исторически уже изжитая, завершена. Сошлюсь на частный разговор: мы эту статью обсуждали с присутствующей здесь Ириной Бенционой Роднянской — какое может быть четвертое поколение? Она сразу сказала: «звезды» масс-медиа! Четвертое поколение колдунов — это певцы, модельеры, киноактеры, даже парикмахеры и т.д. Мне кажется, что в этом много правды. И тогда, может статья, литературы и вовсе не будет. Во всяком случае, то, что мы, здесь присутствующие, по своей исторической замшелости привыкли считать литературой. Конечно, и книжки будут издаваться, и гонорары выплачиваться, и авторы тусоваться, но, видимо, реальный успех и влияние будут иметь только те произведения и авторы, что будут создаваться и потребляться по

законам масс-медиа, по законам четвертого поколения колдунов». (Вопросы литературы. 1996. №6.)

Исчезновение сакральной власти, напротив, предвещает благоприятные перспективы. Вполне вероятно, Россию ждет новый «восемнадцатый век» — век экономических, политических и культурных успехов.

Разумеется, новый порядок не будет схож с милыми сердцу старичков-«шестидесятников» демократиями западного образца. Не лицемерный двойной стандарт «прав человека», а неприкрытый «государственный интерес», т.е. исключительное право на власть «воинского» сословия, образует этос грядущего этапа российской истории. «Соборное» соединение светской и сакральной властей в руках просвещенного деспота, очередного «революционера на троне» позволит реализовать креативные возможности государства — главной творческой силы русской цивилизации.

Но не стоит впадать в безудержный оптимизм. Никто не знает, когда ждать четвертого пришествия «колдунов».

На этой радостной и фальшивой ноте заканчивалась «Россия колдунов» издания 1995 г. Прошедшие годы доказали, что оптимизм был чересчур «безудержным».

Русские общественные и политические деятели пугают себя и других развалом государственности, крахом экономики и вымиранием населения. Но перечисленные опасности не смертельны. Подобные явления Россия пережила и во время татарского нашествия, и в семнадцатом веке, и в семнадцатом году. Даже в эти периоды национального унижения русские не теряли своего «воинского» этнического смысла. Александр Невский, покоряясь Орде, отважно сражался со шведами и немцами. Минин и Пожарский с оружием в руках восстановили утраченную было государственность. О милитаризме «конармии» Буденного напоминать не приходится. Не случайно за названными «смутами» наступали эпохи «царского», «имперского» и «советского» возрождения военной мощи. Над Россией нависла небывалая и воистину смертельная опасность.

Позорная кавказская война вынуждает думать, что воинский дух, отличавший русских от времен первых князей до последних генеральных секретарей, иссяк. Трудно заподозрить в руководителях и участниках беспомощных действий, только по недоразумению называемых «боевыми», потомков тех негибавших солдат, по поводу которых Фридрих II Прусский с раздраженным восхищением воскликнул:

*«Русские — это стена из мяса. Их мало убить, их надо еще и повалить!»*

Неужели Россия «воинов» «испустила дух»?

К величайшему прискорбию, это уже не прогноз, а запоздалое признание факта. Паничес-

ким надеждам интеллигентов на «сильную руку» нового «тоталитарного режима» сбыться, скорее всего, не суждено.

И тем более не имеют шансов на успех вчерашние мечты интеллигенции о «демократических реформах». «Реформированная» Россия не станет «демократической». Она перестанет быть Россией. Страна, рожденная под знаком Перуна отважными гребцами-грабителями (наиболее вероятная этимология слова «русь» — «гребцы-воины» варяжских кораблей), не может переродиться и сохранить собственное имя. Потому что имя — «это программа смысла» (Ткачук 1996: 163). Если «русь» изначально было именем «воинов», то обозна-

ченное им сообщество, потеряв свой «программный» воинский смысл, неизбежно переименуется в не-Россию. Этническая программа, аналогично компьютерной, стирается из памяти вместе с именем.

Имя «новые русские», возникшее как каламбур («nouveaux russes» — «nouveaux riches»), привилось к русским богачам, потому что их деятельность не полностью вписывается в программу старого имени «русский».

Россия «воинов» умерла.

А России «колдунов» быть не может.

Что будет после России?

## VII. Послероссие

В мире нет ничего невозможного. Поэтому любой предсказатель может быть посрамлен ходом истории, «не терпящей сослагательного наклонения». В нижеследующем тексте бесспорно только одно: со смертью русской цивилизации население «одной шестой» стало «этнографическим материалом» (Н.Я.Данилевский) для других «культурно-исторических типов».

Самый вероятный сценарий — заполнение «Черной дыры» (З.Бжезинский) — бывшей России соседними цивилизациями. Запад осуществит мечту генерала де Голля об Европе «от Атлантики до Урала». Южные территории отойдут миру ислама. Большая часть Сибири и Дальний Восток окажутся за Великой китайской стеной.

Взаимодействие с Западом включит в себя три процесса. Из них первый оскорбляет меня больше, чем второй:

— красивые женщины отправятся увеличивать генетическое разнообразие «горячих американских парней»;

— умные мужчины отдадут свой талант во славу приютивших их народов;

— оставшиеся посредственности будут частично оттеснены в неблагоприятные места, частично ассимилированы колонизаторами. Последний процесс аналогичен тысячелетней давности «мирному» расселению славян среди «коренных» балтских и финских обитателей Русской равнины.

Отличия «южного» и «восточного» направлений от «западного» будут в следующем:

— эмиграция в Азию бывших русских будет невелика;

— а колонизационные потоки, напротив, будут и агрессивней, и численно гораздо значительней.

Один из парадоксов российской Евразии-Азиопы приведет к тому, что большая часть территории отойдет к восточным цивилизациям, а преобладающая доля населения — к западным христианам. Следовательно, ассимиляция Западом — наиболее вероятная судьба

большинства пока еще русских людей.

«Направление», преобладающее в отечественных средствах массовой информации, убеждает, что подобное будущее не удручает русские элиты. Напротив, они делают все, чтобы перевести его из вероятного состояния в неотвратимое:

*«Как сладостно отчизну ненавидеть  
И жадно ждать ее уничтоженья!»*

(В.С.Печерин)

Меня, незаконного отпрыска народа, сохранившего СВОЮ веру в двухтысячелетнем плену, не может не возмущать, как легко русские предадут Россию. Уезжая, перестают быть русскими, оставаясь, стараются походить на американцев. Современная Россия — единая «пятая колонна»:

*«Антирусский заговор действительно существует, но в нем участвует все взрослое население России» (В.Пелевин).*

В сценарии поглощения России уже существующими цивилизациями нет ни фанатизма, ни, даже, фантазии. Он чересчур будничен, чтобы стать действительностью. Если бы в переломные моменты брали верх тенденции размеренных эпох, «конец истории» (Ф.Фукуяма) состоялся бы в начале каменного века. Жанр истории — не миф, не «волшебная сказка» и не детектив, с ограниченным набором мотивов и предопределенным финалом. История — это роман, текст максимально открытый и принципиально непредсказуемый.

Мое предсказание — не прогноз, а проект личного спасения. Существуют две «предпосылки, с которых мы начинаем» (К.Маркс, Ф.Энгельс):

Я ненавижу человеконенавистническое «Государство Российское». И оно всегда отвечало мне взаимностью. Имею основания опасаться, что его возрождение положит предел моему физическому существованию;

Я восторгаюсь «всечеловечески-братской» (Ф.М.Достоевский) русской культурой и горд тем, что думаю, пишу и говорю на одном языке с ее

гениями. Как атеист льшу себя созданием бессмертных текстов — единственной надеждой на «жизнь вечную». Поскольку русский — мой единственный родной язык, смерть русской культуры будет и днем моей духовной гибели.

Следовательно, чтобы обеспечить будущее, необходимо предсказать новую цивилизацию, в которой будут преодолены традиции русских «воинов» и спасено наследие русских «колдунов». То есть скроить меха под стать выдержанному вину. Отношения наследницы к России могут быть подобны «двоуродной» взаимосвязи Древнего Рима и христианского Запада. Русские классики вошли бы в культурный фонд новой цивилизации на правах «древних авторов». Русский язык продолжил бы свое литературное и разговорное бытие, подобное функциям ученой и вульгарной латыни. Вместе с тем языческие нравы времен «солдатских императоров» были бы смягчены новой «колдовской» идеологией.

Возможно, родство будет более близким. Вроде «отцовского комплекса» ненависти, определяющего отношение христиан к иудеям. Тогда священные книги русской культуры составят «Ветхий завет» новой цивилизации.

Где Палестина, способная преобразить Третий Рим?

Бесспорно, что она не может находиться в пределах собственно русских земель. Над последними слишком довлеют «традиции всех прошлых поколений». Ведь и христианство не способно было зародиться в Италии. «Месторазвитие» новой цивилизации — где-то на окраине, в одной из бывших «республик свободных». Чтобы уточнить — где именно? — стоит поискать аналогии во взаимосвязи и взаимном отталкивании завета Моисея и благой вести Иисуса.

В правление Тиберия в Палестине рядом с «настоящими» иудеями Иудеи соседнили новообращенные иудеи Галилеи и убежденные язычники Самарии. Христос и большинство апостолов были родом не из «чистой» Иудеи или «нечистой» Самарии, а из межеумочной, лишь вполовину «своей», Галилеи. Последнее позволяет вычеркнуть из прогноза иноверных «самаритян» Прибалтики, Средней Азии и Кавказа. Остаются единоверные белорусы, украинцы и молдаване. Молдаване (одновременно и свои — православные, и чужие — русские упорно отождествляют их с цыганами-язычниками) — самые анекдотичные из троих, и потому — самые вероятные претенденты на «один шаг» к великому. В связи с недавним исследованием (Ткачук 1996: 168-172) природы взаимных переходов «смешного» и «великого» этот смехотворный аргумент представляется особенно серьезным.

Оставаясь в пределах библейских метафор, в «русско-молдавских связях» можно подглядеть множество мелких аналогий с Иудеей и

Галилеей:

В обоих случаях метрополия и провинция не имели общих границ;

Население обеих окраин было полиэтничным;

В древней Галилее рядом с евреями жили финикийцы, сирийцы, арабы и греки (Ренан 1991: 80). Об этническом разнообразии современной Молдавии свидетельствуют три государственных образования на ее крошечной территории: всеми признанное государство «титულიной» нации, автономная Гагауз Ери и «ником не признанное» Приднестровье русских и украинцев. Молдавские болгары, вдохновленные успехом гагаузов, также требуют самоуправления. Два других значительных народа — евреи и цыгане привыкли обходиться без государственной опеки. Эту пестрота могла быть большей, если бы по Молдавии не проехал нивелирующий — «нести ни эллина, ни иудея» — каток советского режима. До включения Бессарабии в СССР (июнь 1940 г.) здесь, помимо перечисленных, проживали большие группы немцев, греков, поляков и армян. О двух последних в настоящее время напоминают одноименные кладбища в Кишиневе.

В Иерусалиме земляков Христа, как и молдаван в Москве, любили пригвоздить эпитетом «глупый»;

Зато вино в имперскую эпоху и в Галилее, и в Молдавии, в отличие от постсоветских времен, было хорошее. Но подобные «доказательства» несоразмерны с великим проектом преемницы русской цивилизации. Гораздо убедительнее, на мой взгляд, следующее соображение в пользу молдавского будущего России.

Вполне вероятно, что такая перспектива была заложена в далеком прошлом, когда славянские предки русских в VI — VII вв. впервые столкнулись на Дунае с предками молдаван — волохами:

*«Волхом бо нашедшем на словени на дунайския, и седшем в них и насильцем им...»*. (ПВЛ 1950: 11).

Возвращаясь после «дунайского эпизода» на север, славяне во время «карпатской стоянки» конца VII — начала IX вв. находились под «колдовской» властью волохов. Поэтому славянские жрецы и получили имя «волхвов» (синоним слова «волох» в «Повести временных лет») (Эрлих 1997: 150-151).

Под влиянием этих обстоятельств «колдовские» традиции волохов, восходящие, в свою очередь, к «антигосударственникам»-друидам, не могли не стать «матрицей» (образцом деятельности) «жрецов» русской культуры. По своему глубинному мировосприятию — вечной враждебности к милитаристскому государству, интеллигенты (третье поколение русских «колдунов») — несомненные волохи. Замечательная черта молдаван, сохранивших свой «колдовской» импульс, — их своеобразный анархизм, стремление полагаться на собственные силы, не дожидаясь государственной милости

«доброе царя». Поэтому утверждение новой «колдовской» цивилизации будет происходить как органичное возвращение «на круги своя».

И еще один важный аргумент — имя молдаван, программа их этнического смысла:

*«В истории не раз встречаются великие призвания, поводом которых было имя, случайно данное ребенку» (Ренан 1991: 80).*

Согласно легенде, Молдавия была основана в XIV в. группой молодых охотников, переваливших Карпаты в пылу погони за священным быком. По мнению В.Д.Цуркана, «молдаване» и означает «молодые», новый народ, отделившийся от волошского этноса. Такое название вполне объяснимо тем, что к XIV в. все соседние народы были «старше» пришельцев. Народ, названный «молодым», обречен на великие свершения в силу задора, присущего молодости. Славянская этимология этого счастливого имени облегчает его наполнение «послерусским» программным смыслом. Согласно последнему:

Великое призвание молдаван — стать новыми русскими, основать новую цивилизацию от Атлантики до Тихого океана.

Главное препятствие на пути молдавской цивилизации — фольклорная молдавская интеллигенция. Я первым буду возражать против расхожего мнения — «молдаван тяжелый» (А.С.Пушкин) — о природном тугодумии молдаван. Видимость умственной отсталости вызвана преобладанием в молдавском обществе архаичной культуры, не позволяющей достойным образом реагировать на вызовы современности. Замечательно, что в точных и естественных науках, где влияние культурной среды не имеет решающего значения, молдаване добиваются выдающихся успехов. Они прекрасные врачи, математики, программисты.

Но в гуманитарной сфере, которая, собственно, и является смыслообразующей для интеллигенции как общественного слоя, молдаване в массе своей чрезвычайно некомпетентны. Сверхсложный постиндустриальный мир воспринимается ими как всего лишь увеличенная копия родного сельского мирка. Доверять им руководство — все равно, что доверяться штурману, который прокладывает курс, руководствуясь картой Птолемея.

Замечательная параллель — первый русский ученый, «крестьянский сын» М.В.Ломоносов — выдающийся физик и химик и, одновременно, никудашный историк.

Не имея способностей соответственно реагировать на возникающие проблемы, молдавская интеллигенция вынуждена стремиться к внешней зависимости. Оказавшись вне крепостного состояния после развала СССР (в советской Молдавии, в отличие от Прибалтики и Западной Украины, не было ни вооруженного,

ни диссидентского национального сопротивления), она добровольно отдается в рабство Румынии. Это противоестественное «вхождение в Европу» *per rectum* прежде всего противно жизненным интересам самих молдавских элит. Получив образование и заняв ключевые государственные посты исключительно благодаря «ленинской» национальной политике, они с приходом румын неминуемо потеряют свои властные и вузовские синекуры. Чиновники — по причине сокращения штатов, профессора — из-за плохого владения румынским языком.

«Национальная» программа, выдвинутая молдавской интеллигенцией, сводится к тому, что молдаване — это «бессарабские румыны» по причине «общей истории, территории, культуры и языка». Неизвестно, осведомлены ли поборники румынизма о том, что повторяют определение нации, данное таким знатоком национального вопроса, как И.В.Сталин. В ошибочности сталинского определения унионистов (сторонников присоединения к Румынии) можно многократно убедиться, даже не выходя за пределы европейского континента. Ведь подобное можно сказать о немцах и австрийцах; французах и бельгийцах; французах, итальянцах и немцах с одной стороны и Швейцарской конфедерации — с другой. А еще есть показательный пример отношений сербов и хорватов.

Молдавским интеллигентам просто не под силу принять современное определение этноса:

*«<...> кроме этнонима, фиксирующего некую форму самосознания, не существует никаких иных критериев этноса» (Ткачук 1996: 157).*

Действительно, пока большинство населения Молдавии считает себя молдаванами — «есть такая» нация! Однако унионисты уже многое сделали, чтобы вычеркнуть собственный народ из истории. Флаг, герб, (одно время и гимн), административное деление Молдавии копируют румынские образцы. Предпринимаются усилия для внесения поправки в конституцию и переименования молдавского языка в румынский.

Может, молдаван, ставших румынами, ожидают благоприятные перспективы, недостижимые в условиях самостоятельности? Может, отсталость Румынии только до поры и «последние станут первыми»?

Обратимся к этнической программе, заложенной в имени румын. Государство, чье имя повторяет название великой империи прошлого, не имеет будущего. Снаряд истории не падает в воронку исчерпанного смысла. Заложённая в имени вторичность — неотвратимая судьба Румынии. Кроме того, румыны, повсюду униженные, вымещают свои садомазохистские комплексы, высокомерно относясь к «домашним своим» — молдаванам. Поэтому можно утверждать, что оказавшись в составе Румынии, Молдавия обречена на жалкую участь последней провинции последнего из задворков Европы.

Крестьянская молдавская интеллигенция не способна понять и поддержать программу молдавской цивилизации. Поэтому, творцами нового «культурно-исторического типа» станут городские жители Молдавии. Последние, независимо от происхождения, являются в большинстве не только «русскоговорящими», но и «русскодумающими».

В молдавских школах Кишинева учителя постоянно напоминают детям, чтобы они не говорили на переменах по-русски. Городские молдаване, окончившие национальную школу, не раз признавались мне, что, разговаривая по-молдавски, в уме переводят с русского.

Русский язык, вытесненный из официального обращения, занимает ведущее положение в престижных сферах общественной жизни, основанных на частной инициативе, — бизнесе, элитном образовании, средствах массовой информации. Это обстоятельство позволит обеспечить преемственность старой России и «России молодой» — Молдавии от Атлантики до Тихого океана.

Впоследствии найдется много желающих приписать себе авторство «молдавской идеи». Считаю своим долгом засвидетельствовать, когда, где и от кого я услышал ее впервые.

Лето 1989. Осмелевшие молдаване толпами бегают по Кишиневу с возгласами: «Чемодан, вокзал, Россия». Непривычные к погромам русские, выходя на улицу, благоразумно стараются помалкивать. «Как? Ужасно? А мы так всю жизнь!» — успокаивают остающихся русских отъезжающие евреи. На севере Молдавии идут раскопки древнеславянского городища. В них принимает участие большая группа студентов Московского университета — можно сказать, будущая элита России. М.Е.Ткачук первым тогда заметил, что самоуверенная серьезность этой «элиты» безошибочный признак непроходимой тупости:

«Серьезное лицо — еще не признак большого ума. Все величайшие глупости на свете совершались именно с таким выражением лица» (Григорий Горин). И «многознание уму не научает».

Ткачук открыл, что русские из России и русские из Молдавии представляют разные культурные типы, хотя и говорят на одном языке. И, напротив, молдаване и молдавские русские, даже говоря на разных языках, представляют единую культурную общность. Русские и молдаване (т.е. все народы, живущие в Молдавии) — не просто разные, они полярны в своих мироощущениях:

Первые любят считать себя умными;

Вторым нравится прикидываться дураками.

Русско-молдавский «диалог культур» воспринимается немногими словами. На прямолинейное — «глупый молдаван» следует двусмыслен-

ность — «умный русский».

Видимо, вынесенные из того «диалога» впечатления позволили Ткачку (1996: 126-128) сформулировать закон-диагноз умирающих и рождающихся культур:

«Прямолинейность» (стандартизация) смысла — признак, общий всем умирающим культурам;

«Двусмысленность» (многозначность) — свидетельство зарождающейся культурной общности.

Сейчас трудно представить какой это был удар для нас, гонимых в Молдавии и связывающих все надежды с Россией. Ведь прежде мы всегда безоговорочно считали себя русскими. Ощущение, возникшее тогда, стало последним в «трехфазном» процессе этнической самоидентификации:

С детства нас воспитывали в сознании недостаточности нашего культурного багажа в сравнении с ленинградцами и москвичами;

В студенческие годы мы имели дерзость думать, что они такие же умные, как мы;

С лета 1989 возникло новое чувство — превосходства, смешанного с жалостью к нашим русским «братьям меньшим». Тогда еще не было «молдавской идеи» — только туманное НАСТРОЕНИЕ. В начале для понятия, объемлющего все народы Молдавии, было избрано устарелое региональное имя «бессарабцы». А.С.Тулбуре первым заметил «каинову печать» зависимости и провинциализма — в качестве «Бессарабии» Молдавия входила как в состав Российской империи (1812-1917), так и Румынии (1918-1940) — присущих этому имени. Он отказался от фашизоидных биологизирующих подходов советской этнографии и распространил этноним «молдаване» на всех жителей Молдавии. Созданный А.С.Тулбуре культурный и политический смысл имени «молдаванин», обеспечивает последнее неодолимым прозелитическим потенциалом:

Настоящий молдаван — тот, кто уверовал в идею молдавской цивилизации от Атлантики до Тихого океана!

За прошедшие годы идея эта во многом проявилась, но еще не приобрела кристальный вид «единственно верного учения». Возможны два варианта молдавской цивилизации, в зависимости от характера преемственности:

«Продолжающий» (по типу Рим — христианский Запад) — «русофильский»;

«Отрицающий» (по типу иудаизм — христианство) — «русофобский».

В первом случае преобразованная русская культура получит возможность дальнейшего развития. Во втором — основная часть наследия будет законсервирована. Поскольку в моем восприятии молдавская цивилизация — не способ погрузить русскую культуру в анабиоз, но средство продлить ее творческую жизнь, второй вариант для меня абсолютно неприемлем.

Ненависть — это не «творческая страсть».

И последнее. В отличие от М.Е.Ткачука, бывшего все десять последних лет «партизаном» самоценной молдавской идеи, я до сих пор не мог смириться с тем, что у России нет будущего. Почему же, вновь обращенный в молдавскую веру, я набрался наглости излагать ее «символ» раньше автора, способного сделать это гораздо лучше?

Ткачук, видимо, полагает, что будучи определенной в ученом тексте, молдавская цивилизация никогда не станет предметом изучения историков будущего. Я придерживаюсь противоположного мнения. Поставив цель, всегда заявляю о ней во всеуслышание, чтобы потом отступить было стыдно.

Итак:

Молдавия от Атлантики до Тихого океана!

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1. САКРАЛЬНОСТЬ МИТРЫ И САКРАЛЬНОСТЬ ВАРУНЫ

У индоариев творение — функция природно-далекого, «темного» бога Варуны; хранение — обязанность социально-близкого, ясного бога Митры (Дюмезиль 1986: 38-62).

*«Уже в ведийский период Митра и Варуна различаются в ряде отношений. В брахманах эти различия превращаются в стройную систему противопоставлений: благой — неблагой, правый — левый, близкий (внутренний) — далекий (внешний), восточный — западный, связанный с солнцем — с луной, с днем — с ночью, с огнем — с водой <...>, белый — черный <...>, видимый — невидимый, связанный с космосом — с хаосом, коллективный — индивидуальный, социальный — природный, юридический — магический» (Топоров 1991: 370).*

*«Митра и Варуна <...> воплощали жреческую («правовую» и магическую) функцию» (Жрец 1991: 663).*

Акт творения — всегда нарушение действующего Закона, необъяснимое посредством логики. Потому Варуна — мистичен.

Процесс хранения Закона от посягательства требует четкого определения, что такое «хорошо» и что такое «плохо». Потому Митра — этичен.

По аналогии первая функция может обозначаться как сакральность Варуны (Творца), вторая — как сакральность Митры (Хранителя).

Разделение сакральных функций не имеет ничего общего с идиллическим разделением труда, где гончар и кузнец, портной и сапожник

взаимовыгодно обмениваются «потребительскими стоимостями». Отношения Творца и Хранителя — величайший по трагизму конфликт, ожидающий равного себе Шекспира.

Варуна придает смысл Митре. Но Варуна, продолжающий творить небывалые смыслы, подрывает авторитет прописных истин охраняемого Митрой Закона. Силлогизм: Варуна жизненно необходим Митре, живой Варуна грозит Митре духовной гибелью — имеет единственное для последнего решение. Творца надлежит убить (например, распять) и объявить пророком, себя же назначить хранителем учения. Посмертное признание — великий удел Творца. Жизненные блага — жалкая компенсация, выплачиваемая Хранителю от щедрот Вечности. Митра не способен стать Варуной. Но Варуна постоянно испытывает искушение спуститься с надмирных высот в паутину социальности. Горе ему, если искушение победит. Варуна, ставший Митрой, автоматически превращается в самоубийцу.

Конфликт Творца и Хранителя обнаруживается только изнутри. Внешнему взору предстают иные очертания сакральности. Магические импульсы Варуны едва проникают сквозь социальность митраического Закона. Благодаря такому обману зрения сакральность Митры и сакральность Варуны сливаются в единстве этической по форме и мистической в сущности сакральной власти.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2. В.М.ЖИВОВ И Б.А.УСПЕНСКИЙ ОБ АРХЕТИПАХ ЗАПАДА И ВИЗАНТИИ

Определяя инокультурные предпосылки петровских церковных реформ, эти авторы выдвигают суждения, с которыми невозможно согласиться (Живов, Успенский: 1987).

В соответствии с точкой зрения В.М.Живова и Б.А.Успенского, для Византии характерен «параллелизм», т.е. разделение сакральной и светской функций: «христианство и империя в Византии существовали как взаимосвязанные, но независимые начала» (С.55). Для Запада же свойственны «магические представления о вожде» (С.60), т.е. слияние указанных функций.

Как видим, В.М.Живов и Б.А.Успенский придерживаются мнения, противоположного идее

автора о «разделении властей» как архетипе западной цивилизации и их смешении как архетипе Византии. На чем основаны их положения? «Параллелизм монарха и Бога как «тленного» и «нетленного» царя» соавторы связывают с сочинением византийского писателя VI в. Агапита (С.50). «Магические представления о вожде, от которого мистически зависит благосостояние племени», характерные, по их мнению, для западного Средневековья, происходили от народного поверья, согласно которому «монарх воспринимался как источник благополучия, в частности, считалось, что прикосновение к нему способно исцелять от болез-

ней или обеспечивать плодородие» (С.60-61). Из факта существования подобных мнений отнюдь не следует, что они были господствующими, т.е. определяли реальное взаимодействие сакральной и светской властей. Насколько же влиятельны были указанные В.М.Живовым и Б.А.Успенским представления в, соответственно, западной и византийской традициях?

В цивилизации средневекового Запада столкнулись несхожие архетипы римлян и германцев.

Для римской религии, как уже говорилось, характерно разделение сакральной и светской властей: «*Jurpiter* <...> сведен к великолепному теологическому описанию и к покровительству над главными ритуалами. Таким образом, Юпитер находится на первом уровне, над Марсом <...> он надзирает за правом» (Дюмезиль 1986: 113).

Первым же признаком германских религий Дюмезиль (1986: 113, 137) считает «прежде всего <...> то, что вторая функция — нужды и мораль войны — глубоко проникла в первую, верховную. Она ее не подавила и не присоединила <...>, но пронизала и отклонила в свою сторону». Пережитки представлений древних германцев о «воине-колдуне» воплотились в средневековом поверье о «Королях-целителях» (М.Блок).

Однако не германская традиция определяла, в конечном итоге, взаимоотношения папы и императора, а римский (доимператорского периода) закон разделения функций жреца и вождя.

В качестве «фактического подкрепления» приведем данные Ю.П.Малинина (1995: 21-24), рассмотревшего, как в различных слоях французского общества XIV-XV вв. воспринимались сакральные притязания королей. Он отмечает, что из различных «образов» королевской власти в сознании французов «наиболее древним <...> был сакральный, божественный, восходящий еще к древнегерманским, дохристианским представлениям».

В процессе усиления королевской власти «в ученой литературе развитие сакральной концепции королевской власти шло по нарастающей». Тем не менее Ю.П.Малинин задает справедливый вопрос: «В какой мере эта литература отражала общественное восприятие монархии и насколько «божественный лик» короля был привычен широким слоям его подданных?» Если дворянство «как будто не видело божественной ипостаси королевской власти», то «народ, горожане и крестьяне, был, надо полагать, более подвержен воздействию идеи сакральности монархии». Однако «явных свидетельств в пользу этого предположения совсем не много». Что же касается византийской идеи «параллелизма», то ее сторонниками и пропагандистами, по вполне понятным причинам, были церковники. Сам факт выдвижения

идеи равенства «священства» и «царства», но отнюдь не верховенства Церкви, косвенно свидетельствует о ее приниженном положении:

*«Известно, какую большую власть над церковью имел византийский император, «архирей внешних дел», как называл себя уже Константин Великий. По словам отцов пятошестого собора, Бог поручил церковью императору. Канонист XII в. Вальсамон признавал даже власть императорскую выше власти патриаршей. В титул императора было введено название «святого», «владыки христианской вселенной», он мог входить в алтарь, благословлять народ и участвовать в богослужении» (Милюков 1994: 33);*

*«В Византийском государстве <...> император <...> фактически являлся одновременно главой церкви. <...> Византийская церковь в экономическом отношении значительно больше зависела от государства, чем католическая, <...> ее права не были конституированы, назначение патриарха являлось прерогативой императора» (Каждан 1974: 711);*

*«В Византийской империи <...> союз церкви с государством строился на руководящей роли императорской власти, которая обладала сакральными функциями и имела право участвовать в решении церковных вопросов». «Православные иерархи, за редким исключением, не претендовали на главенство над могущественной светской властью, а церковь, в противоположность западной, не являлась носителем универсалистских тенденций, а наоборот, проповедовала единение церкви и государства. Ей была чужда доктрина римской курии о примате духовной власти над светской». «При этом отчетливо давали себя знать идейные традиции обеих церквей: на Западе — влияние юридика, восходящего к классическому римскому праву, на Востоке — спекулятивной греческой философии, прежде всего неоплатонизма» (История Европы 1992: 560, 581, 582);*

*«В Византии «басилевсу» удалось заставить рассматривать себя как священную особу, бывшую одновременно главой духовной и политической власти» (Ле Гофф 1992: 251).*

Архетипом взаимоотношений византийских василевсов и патриархов служило не ученое сочинение Агапита, а культ императора-бога, сложившийся под эллинистическими влияниями в Римской империи:

*«Царский культ обрел в период эллинизма «второе дыхание». Пример был показан самим Александром, который, узурпировав привилегию фараонов, объявил себя сыном египетского бога Амона. <...> Завершился этот процесс вторичной сакрализации власти в Средиземноморье римским императорским культом, который был введен Октавианом Августом в 29 г. до н.э. <...> Начиная с восточных провинций, воздвигаются храмы в честь «геня императора». Августа изображают в позе и одеянии Юпитера, перед его статуями воскуряют фимиам» (Мень 1989: 94-95).*

В.М.Живов и Б.А.Успенский справедливо отмечают эту преемственность:

*«Действительно, в Византии подверглись христианской обработке античные представ-*

ления об императоре как о боге, входившие в официальный культ Римской империи. <...> В Византии император как бы вводился в церковную иерархию и поэтому мог восприниматься как священнослужитель <...> Можно сказать, что в условиях симфонии между священством и царством, принятой в Византии, сакрализация царя предстает как его участие в священнической харизме (возможно, что и это восходит в той или иной степени к традициям Римской империи, где император в языческой иерархии выступал как *pontifex maximus*)» (С.60).

На Западе эта «традиция Римской империи» была преодолена. Благодаря крушению земного Рима под ударами варваров и политическому раздроблению Средневековой Европы, духовная империя папы римского сумела утвердиться в качестве самостоятельной силы:

*«Отсутствие сильной централизованной власти способствовало укреплению позиции римских епископов — пап» (История Европы 1992: 561).*

Последнее обстоятельство привело к реставрации исходного разделения сакральной и светской властей древних латинов.

В Византии слияние властей было «подморожено», главным образом, по причине тысячелетней «агонии» Восточной Римской империи.

Другая возможная причина — греческий субстрат «византизма». Зевс, в отличие от Юпитера, отягощен царскими регалиями (Дюмезиль 1986: 113). Закон эллинов лишен беспрекословной святости «Закона римского». Греки не воспринимали своих богов как творцов и блюстителей морали и права:

*«Греческое божество не дает в откровении никакого закона, который стоял бы выше природы, никакой святой воли» (М.Нильссон);*

*«По своей сущности гомеровские боги были лишены каких бы то ни было этических качеств» (М.Финли);*

*«Благодаря этому закон и этика могли развиваться среди греков в качестве человеческой мудрости <...> Изречения мудрецов и законы вырезывались на стенах храмов, но в них всегда видели устремления человеческого разума, а не божественное откровение» (В.Буркерт) (Цит. по: Андреев 1998: 302, 319).*

Так, «первый законодатель Эллады» — Минос, взошедший, подобно Моисею (сходство имен, возможно, не случайно), на гору для беседования с Зевсом и вернувшийся с нее, нагруженный «девятью скрижалями» писаных законов, «собственный произвол поставил законом для себя» (Герои 1992: 246). Хотя гипотеза о «теократической администрации» на минойском Крите ныне оспаривается, все же монархи той эпохи осуществляли и сакральные функции:

*«Возле дома царя совершались многие общенародные сакральные церемонии, в которых правитель традиционно играл ведущую роль» (История Европы 1988: 146-147).*

Крушение Кносса не привело к полному разрыву традиции:

*«Многочисленные минойско-микенские реминисценции прослеживаются в греческой культуре, особенно в такой наиболее консервативной ее области, как религия и культ, вплоть до эпохи эллинизма» (История Европы 1988: 219).*

Смещение сакральной и светской функций также пережило катастрофу «темных веков». Цари-басилеи архаической Греции

*«на войне <...> становились во главе ополчения и должны были первыми бросаться в битву, показывая пример храбрости и отваги рядовым ратникам. Во время больших общенародных празднеств басилеи совершал жертвоприношение богам и молил их о всеобщем благе и процветании» (История Европы 1988: 226, 250).*

В классическую эпоху прямой демократии с переходом власти от «царей» к «народу» изменяется «форма» — должность жреца исполняется избранными народным собранием «мирянами». Суть — подчиненное положение сакральной власти по отношению к светской не изменяется:

*«В отличие от стран Востока, где жрецы, начиная с древнейших времен, составляли особую касту или сословие профессиональных священнослужителей, резко обособленных от всего остального общества и пользовавшихся огромной властью и авторитетом, в Греции в совершении священных обрядов мог участвовать практически любой «мирянин», т. е. полноправный свободный гражданин, избранный на жреческую должность в народном собрании либо общим голосованием, либо по жребию. Чаще всего от такого человека не требовалось ни специальной подготовки, ни каких-то особых личных качеств, необходимых для успешного выполнения его обязанностей. Единственным условием занятия должности жреца было отсутствие у кандидата каких-либо серьезных физических дефектов. Считалось, что боги не любят больных и увечных. Как правило, жрец занимал свою должность в течение года или шести месяцев, а затем уступал ее другому народному избраннику. Довольно часто священные обряды (молитвы, возлияния и жертвоприношения богам) совершались лицами, не облеченными жреческим саном. Это могли быть и высшие должностные лица того или иного полиса (например, члены коллегии архонтов в Афинах, так называемые «цари» в Спарте), и военачальники, если нужно было умилостивить богов перед началом похода или сражения, и просто рядовые граждане, если обряд совершался в частном доме в кругу семьи (в таких случаях функции жреца обычно брал на себя сам глава семейства). Как мы видим, в религии, так же как и в политике или в военном деле, греки отдавали предпочтение любителям перед профессионалами, стремясь соблюсти основной принцип прямого народовластия и обеспечить возможно более широкому кругу граждан полиса право на участие в жизненно важных для всего общества контактах с потусторонним миром. Ведь по существу религиозные обряды*

были в их понимании такой же неотъемлемой частью жизнеобеспечения гражданской общины, как и дебаты в народном собрании, постройка флота и крепостных сооружений или доставка из-за рубежа хлеба и других съестных припасов. Соответственно и те должностные лица, на которых возлагалось исполнение этих обрядов, ничем принципиально не отличались от всех прочих полисных магистратов» (Андреев 1998: 298-299).

Сакрализация власти в эллинистическую эпоху упоминалась выше. А от эллинизма до Византии — рукой подать. Не исключено, что минойское «родимое пятно» сказалося на византийских потомках народа, подарившего миру слово «демократия».

А.Г.Кузьмин (1988: 80) подчеркивает отличия

западного и восточного типов взаимоотношений церкви и императора:

*«На Востоке императорская власть помогла церкви укрепиться в качестве господствующей, но и вынудила ее признать примат светской власти над церковной. На Западе светская власть не предоставляла гарантий и побуждала церковь возвыситься над этой неэффективной властью».*

Можно заключить, что представление о слиянии сакральной и светской властей не было господствующим в средневековой Западной Европе; а мнение о «параллелизме» — разделении «священства» и «царства» не преобладало в Византии. Напротив, и то и другое противоречили общепризнанным воззрениям своих культур.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Андреев Ю.В. 1998. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.
- Анисимов Е.В., Каменский А.Б. 1994. Россия в XVIII — первой половине XIX века: История. Историк. Документ: Экспериментальное учебное пособие для старших классов. М.
- Аничков Е.В. 1914. Язычество древней Руси. СПб.
- Балонов Ф.Р. 1997. «Мы любим все — и жар холодных числ, и дар божественных видений», или опыт археологического литературоведения // STRATUM+ Петербургский археологический вестник. СПб.; Кишинев. С. 21-28.
- Бестужев-Лада И.В. 1991. Август девяносто первого. Социальные предпосылки, последствия, прогноз // Вестник АН СССР, N 11. С. 16-29.
- Бердяев Н.А. 1990. Истоки и смысл русского коммунизма. М.
- Бессмертный А.Р. 1989. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании // На пути к свободе совести. М. С. 122-171.
- Бжезинский З. 1998. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. М.
- Благой Д.Д. 1931. Социология творчества Пушкина. 2-е изд. М.
- Боцяновский В.Ф. 1921. Пушкин и декабристы // Вестник литературы. N 2.
- Васильев М.А. 1989. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1987. М. С. 133-156.
- Васильев М.А. 1999. Канун крещения Руси: «Проводы — похороны» киевских кумиров Перуна и Волоса // Славяноведение. N 2. С. 79-84.
- Вебер М. 1990. Избранные произведения. — М.
- Венгеров С.А. 1908. По поводу рисунка Пушкина на листе 38 тетради N 2368 // Пушкин. Под ред. С.А.Венгерова. Т. II. СПб.
- Водовозов Н.В. 1958. История древней русской литературы. М.
- Волгогонов Д.А. 1989. Триумф и трагедия. Политический портрет И.В.Сталина. В 2-х книгах. Кн. 1. Ч. 1. М.
- Гайденко П.П. 1995. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Вопросы истории естествознания и техники. N 1. С. 3-20.
- Герои 1992 — Герои Эллады: Мифы Древней Греции. Екатеринбург.
- Гессен С.Я. 1936. Рец. на книгу: Рукою Пушкина. Несобранные и неопубликованные тексты. М.; Л., 1935 // Пушкин. Временник Пушкинской комиссии. Т. 2. М.; Л.
- Голосовкер Я.Э. 1993. Сказания о титанах. М.
- Гофман Л.Г. 1926. Декабристы и Достоевский // Тайные общества в России в начале XIX столетия. М. С. 192-198.
- Греков Б.Д. 1953. Киевская Русь. Л.
- Даль В.И. 1989. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.
- Данилевский Н.Я. 1991. Россия и Европа. М.
- Дубов А. 1994. Межрегионалы меж времен // Новое время. N 22.
- Дюмезиль Ж. 1986. Верховные боги индоевропейцев. М.
- Живов В.М., Успенский Б.А. 1987. Царь и Бог. Семитические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М. С. 47-153.
- Жрец 1991 — Жрец // Мифологический словарь. М. С. 663.
- Закревский Н. 1868. Описание Киева. М. Т. 1.
- Зеньковский В.В. 1991. История русской философии. Т. 1. М.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. 1973. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам, VI. Уч. записки Тартуского гос. университета. Вып. 308. Тарту.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. 1991. Перун // Мифологический словарь. М. С. 438-439.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. 1992. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 2. М. С. 450-456.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. 1995. Добрыня Никитич // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М. С. 162-164.
- Ильин И.А. 1991. О России. М.
- История Европы 1988 — История Европы. Т.1. Древняя Европа. М.
- История Европы 1992 — История Европы. Т.2. Средневековая Европа. М.
- Каждан А.П. 1974. Цезарепапизм // Советская историческая энциклопедия. Т.15. М. Ст. 711-712.

- Карпов А. 1997. Владимир Святой. М.
- Карсавин Л.П. 1997. Феноменология революции // Вандалковская М.Г. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М. С. 248-307.
- Керсновский А.А. 1993. История русской армии: В 4-х т. М. Т. 2.
- Киянская О.И. 1997. Южный бунт: Восстание черниговского пехотного полка (29 декабря 1825 г. — 3 января 1826 г.). М.
- Ключевский В.О. 1987. Сочинения: В 9-ти т. Т.1. М.
- Кордонский С. 1995. Российская интеллигенция: корни и судьба // Знание — Сила. N 6. С. 75-82.
- Корш Ф.Е. 1908. Владимировы боги. Исторический очерк. Харьков.
- Косидовский З. 1987. Сказания евангелистов. М.
- Кривошеев Ю.В. 1988. Религия восточных славян накануне крещения Руси. Л.
- Кудряшев К.В. 1926. Народная молва о декабристских событиях 1825 года (по неизданным материалам) // Бунт декабристов. Юбилейный сборник. 1825-1925. Под ред. Ю.Г. Оксмана и П.Е. Щеголева. Л. С. 311-322.
- Кузьмин А.Г. 1988. Падение Перуна: (Становление христианства на Руси). М.
- Ле Гофф Ж. 1992. Цивилизация Средневекового Запада. М.
- Лейбович О.Л. 1993. Реформа и модернизация в 1953 — 1964 гг. Пермь.
- Лернер Н.О. 1921. Пушкин о казненных декабристах // Книга и революция. N 1.
- Лотман Ю.М. 1994. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб.
- Лотман Ю.М. 1995. Механизм смуты. К типологии истории русской культуры // Всемирное слово. N 8. С. 5-9.
- Лунин М.С. 1987. Взгляд на русское тайное общество с 1816 до 1826 года // Лунин М.С. Письма из Сибири. М. С. 54-58.
- Малинин Ю.П. «Королевская троича» во Франции XIV-XV вв. // Одиссей. Человек в истории. 1995. М. С. 20-36.
- Матузова В.И. 1979. Английские Средневековые источники. IX — XIII вв. (Тексты, переводы, комментарии). М.
- Мачинский Д.А. 1981. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский север: проблемы этнографии и фольклора. Л. С. 110-171.
- Мень А. 1989. Религия, культ личности и секулярное государство (Заметки историка религии) // На пути к свободе совести. М. С. 88-111.
- Милюков П.Н. 1994. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. Т.2. Ч. 1. М.
- Милюков П.Н. 1995. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. Т. 3. М.
- Невелев Г.А. 1998. Пушкин «об 14-м декабря»: реконструкция декабристского документального текста. СПб.
- Ницше Ф. 1990. Антихристианин // Сумерки богов. М. С. 17-93.
- Новиков В. 1994. Российское масонство: потаенная переключка веков // Общественные науки и современность. N 2. С. 78-88.
- Новосельцев А.П. 1988. Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи // История СССР. N 4.
- Обнинский В.П. 1992. Последний самодержец. Очерк жизни и царствования императора России Николая II. М.
- Овчинников М.П. 1914. Несколько слов о майоре А.Кучевском (декабристе) // Труды Иркутской Ученой Архивной Комиссии. Вып. 2. С. 59-61.
- Пайпс Р. 1993. Россия при старом режиме. М.
- Панарин А.С. 1991. Революционные кочевники и цивилизованные предприниматели // Вестник АН СССР. N 10. С. 19-37.
- Панарин А.С. 1997. Погоня за ускользающей реальностью. О постклассических методах политологии // Вестник РАН. Т. 67. N 1. С. 6-14.
- ПВЛ (Повесть временных лет). 1950. Ч. 1. М.
- Перро Ж. 1996. Чудесное путешествие Льюиса Кэррола в царство русских сказок // Звезда. N 3. С. 190-199.
- Петров В. 1926. «Тайное общество», открытое в Астрахани в 1822 году // Тайные общества в России в начале XIX столетия. М. С. 9-31.
- Петрухин В.Я. 1991. Олег Вещий // Мифологический словарь. М. С. 414-415.
- Петрухин В.Я. 1995. Начало этнокультурной истории Руси IX — XI веков. Смоленск; М.
- Покровский М.Н. 1927. Предисловие к брошюре А.И.Герцена о декабристах // Покровский М.Н. Декабристы. Сборник статей. М.; Л. С. 58-61.
- Померанц Г.С. 1992. С птичьего полета и в упор // Мировое древо. N 1.
- Попович М.В. 1985. Мировоззрение древних славян. Киев.
- Поссевино А. 1983. Исторические сочинения о России XVI в. («Московия», «Ливония» и др.) М.
- Похлебкин В.В. 1995. Словарь международной символики и эмблематики. М.
- Преображенский А.Г. 1959. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М.
- Ренан Э.Ж. 1991. Жизнь Иисуса. М.
- Рукою Пушкина. 1935. Несобранные и неопубликованные тексты. М.; Л.
- Русанова И.П., Тимощук Б.А. 1993. Языческие святилища древних славян. М.
- Рыбаков Б.А. 1987. Язычество древней Руси. М.
- Свасьян К.А. 1993. Освальд Шпенглер и его рекем по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М. С. 5-122.
- Семенов Ю. 1990. // Совершенно секретно. N2.
- Соловьев В.С. 1991. Три Разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. М.
- Суворин А.С. 1992. Дневник. М.
- Тараканов Н.Г. 1964. Н.П.Огарев о роли сословий и классов в русском революционно-освободительном движении (К 150-летию со дня рождения Н.П.Огарева) // Вестник МГУ. N 1. С. 54-62.
- Тарле Е.В. 1992. Нашествие Наполеона на Россию. 1812 год. М.
- Ткачук М.Е. 1995. Гетика. Культурогенез и культурная трансформация в Карпато-Дунайских землях в VII-II вв. до н.э. Автореферат дис. СПб.
- Ткачук М.Е. 1996. Археология свободы. Опыт критической теории. Кишинев.
- Томашевский Б.В. 1934. Из пушкинских рукописей // Литературное наследство. Т. 16-18. М.
- Топоров В.Н. 1961. Фрагмент славянской мифологии // Краткие сообщения Института Славяноведения. Вып. 30. С. 14-32.
- Топоров В.Н. 1987. Об одном архаичном индоевро-

- пейском элементе в древнерусской духовной культуре — \*svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М. С. 184-252.
- Топоров В.Н. 1991. Митра // Мифологический словарь. М.
- Топоров В.Н. 1995. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.
- Успенский Б.А. 1982. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.
- Фаминцын А.С. 1995. Божества древних славян. СПб.
- Февр Л. 1991. Бои за историю. М.
- Франк С.Л. 1991. Этика нигилизма // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск С. 166-198.
- Цамутали А.Н. 1993. Актуальные проблемы изучения отечественной историографии // Изучение и преподавание историографии и источниковедения в высшей школе. Новгород. Ч. 1. С. 3-6.
- Шкунаев С.В. 1989. Община и общество западных кельтов. М.
- Шмидт С.О. 1996. К истории слова «интеллигенции» // Россия, Запад, Восток: встречные течения. К 100-летию со дня рождения академика М.П.Алексеева. СПб. С. 409-416.
- Щеголев П.Е. 1926. Декабристы. М.
- Щукин М.Б. 1993. Снова о Чеширском Коте и его улыбки // Знание — Сила. N 8. С. 36-46.
- Щукин М.Б. 1994. На рубеже эр. СПб.
- Эйдельман Н.Я. 1987. М.С. Лунин и его сибирские сочинения // Лунин М.С. Письма из Сибири. М. С. 301-352.
- Эйдельман Н.Я. 1989. «Революция сверху» в России. М.
- Эрлих С.Е. 1997. Поклонение волхвам (опыт динамического структурализма) // Стратум: структуры и катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории. СПб. С. 148-177.
- Эткинд А.М. 1996. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебрянного века. М.
- Эткинд А.М. 1998. Хлыст (Секты, литература и революция) М.
- Эфрос А.М. 1933. Рисунки поэта. М.; Л.
- Эфрос А.М. 1934. Декабристы в рисунках Пушкина // Литературное наследство. Т. 16-18. М.
- Якушкин В.Е. 1884. Рукописи Пушкина, хранящиеся в Румянцевском музее в Москве // Русская старина. N 6.
- Яров С.В. 1994. Политико-психологические исследования 1950-х — 80-х годов: особенности трансформации // История России XIX-XX веков: историография, новые источники. Нижний Новгород. С. 52-53.
- Riasanovsky N.V. 1976. A parting of ways. Government and the educated public in Russia. 1801-1855. Oxford.