



Коллектив авторов
Очерки исторической семантики
русского языка раннего Нового времени

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=454535

*Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени : Языки славянских культур; Москва; 2009
ISBN 978-5-9551-0352-5*

Аннотация

Коллективная монография посвящена проблемам динамики лексических значений в ту эпоху, когда русский язык переживал радикальные изменения, связанные с культурной революцией Петровской эпохи и обусловленными этой революцией процессами модернизации, секуляризации и вестернизации. Создававшаяся в XVIII в. новая русская культура требовала заведения новых понятий, и именно эта задача определяла многочисленные изменения в истории отдельных слов. В предлагаемой вниманию читателя монографии семантическая эволюция трактуется в рамках истории понятий с применением того аппарата, который был выработан в этой области лингво-культурных исследований (в частности, в работах Р. Козеллека и его школы). В книге рассматриваются разнородные понятийные сферы, что позволяет создать стереоскопическую картину языковых изменений в контексте глубоких культурных перемен. Эти перемены в разной степени затрагивают разные области культуры, однако во всех случаях вызванные ими семантические процессы работают с унаследованным от предшествующих эпох языковым материалом, приспособлявая его к решению новых понятийных задач. В этой перспективе история слов превращается в историю культуры. В монографии исследуются изменения в понимании темпоральности и появление представлений о свободном времени (слова *досуг, праздность*), в нравственно-политических концептах (слова *долг, долженство, должность*), в понятиях социальной истории (слова *служба, промысел, работа*), в концептуализации человеческих качеств и поведения (слова *мужество, смелость, отвага*), в основных ментальных категориях, определяющих когнитивные способности человека (понятия *простой и сложный*), в каждодневных социальных практиках и их оценке (слова *детоубийство, греховодник*). Открывающаяся панорама семантических инноваций позволяет по-новому взглянуть на ряд теоретических проблем истории понятий.

Книга представляет интерес для лингвистов, филологов, историков культуры и социальных историков.

Содержание

В. М. Живов	4
В. М. Живов	18
А. А. Плетнева, А. Г. Кравецкий	67
Конец ознакомительного фрагмента.	85

Коллектив авторов Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени

В. М. Живов История понятий, история культуры, история общества

История понятий, или в немецком оригинале Begriffsgeschichte (поскольку это направление историко-филологических штудий возникло и оформилось в Германии), выделилась в особую область знания в значительной степени благодаря трудам Райнхарта Козеллека и отчасти его старших коллег Отто Бруннера и Вернера Конце, издавших вместе с ним фундаментальный труд: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Brunner et al. 1972–1993]. Это школа возникла, естественно, не на пустом месте. Журнал *Archiv für Begriffsgeschichte* начал выходить еще в 1955 г., а интеллектуальные традиции данного направления принято возводить к появившемуся в 1899 г. *Словарю философских понятий* (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*) Рудольфа Эйслера [Eisler 1910]. Его особенности, с которыми, надо думать, связана его нарастающая популярность в современных гуманитарных исследованиях, отчетливо видны при сопоставлении. Begriffsgeschichte в своих истоках отчасти напоминает разрабатывавшуюся в англоязычном мире историю идей (history of ideas). Отличительной характеристикой немецкого варианта с самого начала оказывается внимание к слову как таковому, к историко-филологической составляющей анализа интеллектуальных процессов.

Такой разворот в Begriffsgeschichte, конечно же, не случаен. В этом ясно просматривается преемственность в отношении к развитию немецкой философской мысли XX столетия. Прежде всего и наиболее очевидным образом речь идет о герменевтике. Идеи или понятия не существуют сами по себе как абстрактные метафизические сущности. Они живут в тексте (и дают жизнь тексту) и в этой своей жизни требуют диалога с традицией. Развитие понятий – это герменевтический процесс, процесс «действенной истории» (Wirkungsgeschichte) в терминологии Ганса-Георга Гадамера. В работах Козеллека переклички с трудами Гадамера, который был его учителем, многочисленны и содержательны. Отмеченная преемственность имеет, однако, более общий и широкий характер. Фоном, на котором появляется Begriffsgeschichte, является тот анализ способов познания, который отличает феноменологические исследования, начиная по крайней мере с Дильтея и Гуссерля. Познание начинается рассматриваться беспредпосылочно, в его прямой данности, и отсюда появляются концептуализации языка в его когнитивной или бытийной инструментальности (в России эта линия развития представлена в трудах Г. Г. Шпета, в частности, в его *Внутренней форме слова* [Шпет 1927]). В Германии этот процесс затрагивает не только философию, но и собственно филологию и языкознание (см. труды Йоста Трира, например, [Trier 1931]). Можно полагать даже, что появление проекта Бруннера, Конце и Козеллека, равно как и позднейших теоретических работ Козеллека, не столько сформировало новый подход в области Geisteswissenschaften, сколько распространило рассматриваемое широкое философское движение на историю.

В самом деле, основным предметом Begriffsgeschichte в том виде, как она представлена в работах Козеллека, является история. То, что изучал Козеллек, – это язык истории,

язык, на котором пишется история, и язык, в котором происходит история. Козеллек писал о неустранимом напряжении, которое существует между социальной историей и историей понятий или, иными словами, между историческим фактом и его языковым воплощением: «Социальная история, или история общества, и история понятий находятся в исторически обусловленном напряженном отношении, которое отсылает обе истории друг к другу, не будучи само способным когда-либо прекратиться» [Козеллек 2006: 37]. Козеллек отдает себе отчет в абсолютном доминировании языка в истории, так как языковые тексты не только являются важнейшими участниками истории (в виде соглашений, юридических актов, приказаний и т. д.), но и составляют материю истории: «[К]ак только событие станет прошлым, язык превращается в основной фактор, без которого невозможно никакое воспоминание и никакое научное осмысление этого воспоминания» [Там же: 41]. В этом плане Козеллек идет дальше, чем Люсьен Февр или Марк Блох (на которых он ссылается), для которых ментальные структуры остаются объектом изучения историка, не подчиняя его себе как наблюдателя.

Вместе с тем Козеллек не совершает радикального и несомненно опасного шага в мета-историю, как это делает Хейден Уайт (ср. предисловие Козеллека к книге Уайта *Tropics of Discourse* и предисловие Уайта к английскому изданию статей Козеллека [Koselleck 2002: IX–XIV, 38–44]). Хотя Козеллек пишет о «фиктивности фактического», реальность которого возникает лишь «посредством языковой фикции» [Ibid.: 43], он сохраняет определенное пространство для истории «вне языка». Он пишет о том, что «на уровне языка должно быть определено то, что в прошлой истории обуславливалось языком, а что нет» [Ibid.: 41], и приписывает определенную автономию истории общества, указывая, что «[р]азличие между действием и речью (...) препятствует также, при взгляде в прошлое, тому, чтобы социальная ‘действительность’ когда-либо совпадала с историей ее языковой артикуляции» [Ibid.: 51]. Основной акцент Козеллек делает на том, что историю невозможно построить и невозможно помыслить без истории понятий. С этим легко согласиться, в особенности учитывая тот вклад, который внесли в понимание исторического процесса работы Козеллека и его сотрудников. Этот подход, однако, фокусирует внимание исследователей, занимающихся историей понятий, на истории. Козеллек, естественно, далек от исторического детерминизма Гегеля, но он не полностью оторван от этой традиции. Он испытывает несомненное влияние М. Хайдеггера, причем прежде всего позднего Хайдеггера с его концептом истории бытия. Неудивительно поэтому, что у Козеллека, по словам Н. Е. Копосова, «[и]стория оказывается (...) некоторой самовластной силой, способной навязывать народам [лучше было бы сказать *человечеству*. – В. Ж.] их судьбу» [Копосов 2006б: 17]. История понятий, как ее преподносит Козеллек, есть прежде всего история исторических понятий.

Можно предположить, что ширящийся интерес к *Begriffsgeschichte* в международных гуманитарных исследованиях связан с центральностью для них исторической (а не синхронно-дескриптивной) проблематики, с постструктуралистским преимущественным вниманием к конструированию процессов, а не состояний. Козеллек и его сотрудники оказались постструктуралистами *avant la lettre* и отчасти не по своей воле. При таком развитии немецкая история понятий сделалась передовой наукой, за которой последовали другие национальные традиции. Российская наука также в последние годы начала осваивать данное направление. Здесь можно указать и на работы ряда ученых из Европейского университета в Санкт-Петербурге, издавшего сначала сборник *Понятие государства в четырех языках* под ред. О. Хархордина [Хархордин 2002], а затем сборник *Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века* под ред. Н. Е. Копосова [Копосов 2006а]. Интересные начинания обнаруживаются в работах Е. Н. Марасиновой [Марасинова 2004а; 2004б]. Настоящий сборник также может рассматриваться как вклад в развитие данной исследовательской парадигмы.

Эти единичные и частные труды неправомерно, конечно, сравнивать с фундаментальными работами Козеллека и его коллег. Однако вряд ли прав Петер Тирген, который полагает в предисловии к изданному им сборнику с красноречивым названием *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*, что «Россия и Советский Союз были для истории понятий отнюдь не благоприятной почвой», и причину этого видит в том, что «история понятий требует свободы мысли», которой в России (и тем более в Советском Союзе) никогда не было [Thiergen 2006: XX]. Я не стану входить в споры о российском свободомыслии и вспоминать изречения Чаадаева, как это делает немецкий коллега. На мой взгляд, он напрасно имплицитно противопоставляет западноевропейские успехи в области Begriffsgeschichte российской отсталости и ставит перед русской историей понятий задачу «нагнать упущенное» [Ibid.: XXV]. Отсталость русистики вполне сопоставима с отсталостью итальянистики или отсталостью испанистики, и это побуждает сомневаться в перспективности генерализирующих объяснений, апеллирующих к характеру «национальной» истории, и искать причины в частных особенностях различных интеллектуальных традиций. В конце концов, и английский вариант Begriffsgeschichte, представленный в работах К. Скиннера [Skinner 1978] и М. Покока [Росок 1972], отличается своими особенностями, обусловленными иной, чем у Козеллека, интеллектуальной атмосферой (ср. [Копосов 2001: 284–294]). И относительно этих работ может быть поставлен вопрос, до какой степени они являются «Begriffsgeschichte in strengem Sinn».

Об этом строгом смысле П. Тирген пишет по поводу *Истории слов* В. В. Виноградова [Thiergen 2006: XXI] и, вполне естественно, находит, что исследования Виноградова не могут быть историей понятий «в строгом смысле». С моей точки зрения, проблема состоит в том, в какой мере этот строгий смысл оправдан, в какой мере он соответствует строго очерченной области знаний, а в какой мере оказывается данью специфическим интересам и идиосинкратическим построениям Козеллека (постановка подобного вопроса никак не умаляет выдающихся достижений главного теоретика истории понятий). Для Козеллека, как уже говорилось, главным интересом была история, и в силу этого понятия, на которых сосредоточивалось его внимание, были социально-политическими понятиями. Принципиальной ценностью обладало для Козеллека все то, что так или иначе относилось к изменениям в конструкции темпоральности, прежде всего отличительные черты времени в Новом времени (Neuzeit). Сюда как раз и относятся такие понятия, как история, время, Новое время, прогресс, эпоха, цивилизация и т. п.

Можно ли, однако, утверждать, что вне понятий этого круга существенных предметов для изучения в плане Begriffsgeschichte не существует? Думается, такие ограничения были бы не только контрпродуктивными, но и противоречащими внутренней конструкции данной области. Концептуализирование истории в различные эпохи апеллировало отнюдь не только к темпоральности как таковой, но к понятиям, имманентной темпоральностью не обладающим. До Нового времени история двигалась к Страшному Суду, так что ее темпоральность могла поглощаться эсхатологичностью (см. [Koselleck 2004: 232]). Это означает, что для человека поздней античности, или Средних веков, или – ограничиваясь неэлитарной частью населения – раннего Нового времени спасение было никак не менее важной категорией, чем время, так что понятие истории соприкасалось с такими «неисторическими» понятиями, как спасение, грех, покаяние, страх, смирение и т. п. Провести содержательную границу между понятиями, определявшими культурное сознание многих поколений, и понятиями, на которых покоилось историческое сознание, не кажется возможным: история – это часть культуры, и культура – это часть истории.

Можно, конечно, возразить, что такой подход абсолютизирует культуру, которая представляет собой еще более расплывчатую категорию, чем история, которую абсолютизирует Козеллек. Однако в данном случае терминологические дискуссии сводятся к перебору слов

и вряд ли приводят к прояснению смысла. Мы можем, не вдаваясь в возникающие апо-
рии, определить культуру как совокупность наследуемых (т. е. мемориализируемых) дис-
курсивных, социальных, религиозных, эстетических и познавательных практик, изменяю-
щихся (т. е. приобретающих историческую проекцию) в процессе наследования. История
и есть выстраиваемый сознанием ряд таких изменений, то динамическое бытие, в котором
эти практики осуществляются. Эти образующие порочный круг определения достаточны
для того, чтобы уяснить, чем мы занимаемся, и, в частности, расширить область истории
понятий от понятий «исторических» к понятиям «культурным». Последняя категория, оче-
видным образом, внутренне тавтологична, поскольку невозможно помыслить существова-
ние «вне-культурных» понятий. Можно было бы даже сказать, что история понятий – это
история культуры, рассматриваемая как динамическая вербальная деятельность и раскры-
ваемая через историю слов (языка), артикулирующих понятийную сферу (ср. [Thiergen 2006:
XXVI–XXVII]).

Такой подход к истории понятий оказывается несомненно шагом в сторону от
«Begriffsgeschichte in strengem Sinn» в представлении П. Тиргена, однако он кажется более
гибким, открывающим перспективы для большего разнообразия исследований и, надо наде-
яться, более плодотворным. Вместе с тем он, следует думать, более приспособлен к руси-
стике, поскольку в русской дискурсивной истории – еще в большей степени, чем в дис-
курсивной истории многих европейских языков – социально-историческая сфера крайне
нечетко отделена от сферы христианско-религиозной, с одной стороны, и народно-магиче-
ской – с другой. При таком подходе (к его преимуществам мы еще вернемся ниже) русская
история понятий оказывается наделенной достаточно богатой (пред)историей. Я имею в
виду прежде всего работы В. В. Виноградова по истории слов. Стоит напомнить, что Вино-
градов отнюдь не был провинциальным советским языковедом. В 1920–1930-е годы он был
в целом в курсе развития европейской гуманитарной мысли, в частности через работы упо-
минавшегося выше Г. Г. Шпета, и скорее отдавал себе отчет в значении истории слов для
истории общества (хотя его больше интересовали собственно лингвистические и стилисти-
ческие аспекты лексикологии), ср. его наблюдения над историей слов *декадент*, *декадент-*
ство, *интеллигенция*, *кисейная барышня*, *отщепенец* и т. д. [Виноградов 1994: 135–137, 227–
229, 243–245, 428–430]¹. Эта линия исследований была продолжена до известной степени
Ю. С. Сорокиным (см. [Сорокин 1965]) и в особенности в некоторых работах А. А. Алексе-
ева, в полной мере заинтересованного проблемой соотношения лексических и социальных
изменений (см. [Алексеев 1978]).

Сдвиг в сторону истории культуры приносит в исследованиях по истории русских
понятий и другие дивиденды. Козеллек, сосредоточиваясь на истории «исторических» поня-
тий, рассматривает в качестве переломного момента эпоху Просвещения. Оговорив зави-
симость постановки поворотного пункта (и членения истории на эпохи) от того, какие
параметры берутся в качестве значимых, Козеллек объясняет, что именно в истории было
перевернуто Просвещением. Новое время начинается с Просвещения, потому что Просве-
щение осознает себя как «знаменосец нового времени» (*neue Zeit* – [Koselleck 2002: 160]).
С этого времени «время не остается только формой, в которой совершаются все истории,
но оно само приобретает историческое качество. Вследствие этого история более не про-
исходит во времени, но скорее посредством времени. Время метафорически динамизиру-
ется в самостоятельную историческую силу» [Ibid.: 165]. Будущее из воспроизведения уже
бывшего превращается в область нового и неведомого, и это меняет основы исторического
сознания и саму конструкцию истории. Великая французская революция как открытие

¹ Теоретические формулировки Виноградова, появляющиеся в работах 1940– 1960-х годов, приспособлены к совет-
скому изводу марксизма и поэтому малосодержательны, ср. [Виноградов 1977: 75–76].

совершенно нового и непредвиденного была одним из основных импульсов этого изменения и вместе с тем его символическим отправным пунктом.

Однако российское Просвещение – это совсем особенное Просвещение, не похожее на Просвещение французское или немецкое. Французское или немецкое Просвещение было, по мысли Канта (в его заметках «Was ist Aufklärung?» – см. [Foucault 1984: 32–50]), становлением индивидуальной ответственности, которая позволяет просвещенному человеку разделить сферы подчинения и свободной мысли. В этом плане Просвещение было освобождением от государства как главного агента исторического порядка и социальной дисциплины. Русское Просвещение XVIII в. было куда теснее связано с государством, оно вводилось государством (по крайней мере при Екатерине Великой) и контролировалось им, так что, вообще говоря, оно может именоваться государственным просвещением (см. [Живов 1996: 422–427]). Государственный контроль включал в себя в качестве важнейших моментов контроль над историей и контроль над будущим. Поэтому в русском Просвещении реконцептуализации времени и реконцептуализации истории не происходило или, вернее, концепт Нового времени строился не из элементов собственного Просвещения, а усваивался от французов и немцев в качестве готового продукта. Поэтому для русской истории понятий Просвещение никак не может служить поворотным пунктом.

Где именно у русских располагается основной переломный момент, достаточно очевидно. Новая жизнь, а отсюда и новая мысль, и новые слова появляются в Петровскую эпоху. Не похоже, однако, что вместе с ними приходит и радикально новое понимание истории², так что в качестве козеллековского перевала эти десятилетия, видимо, не годятся. Перевал с наглядностью обнаруживается, когда мы занимаемся концептами культуры, а не концептами истории. В сфере концептов культуры в эпоху Петра идет бурное освоение новых концептуальных парадигм. Оно, как неоднократно отмечалось, начинается еще до Петра, но именно в его царствование характеризуется наибольшей интенсивностью и, стоит добавить, принуждением. Как определить эти новые парадигмы в их совокупности, скорее не ясно. Они несомненно представляют собой элементы европоцентрического процесса модернизации, как бы ни определять этот сомнительный в своих универсалистских претензиях процесс (ср. [Dixon 1999: 1–24]). Им, по крайней мере выборочно, свойственна рационализация и секуляризация, хотя было бы неоправданным преувеличивать значение этих параметров для петровской политики в целом (ср. [Лавров 2000]).

Появление новых реалий и новых понятий создает повышенный спрос на новые слова. Частично он удовлетворяется за счет заимствований, жадное освоение которых нередко рассматривается как основной лингвистический процесс эпохи петровских преобразований. Работы, посвященные петровским заимствованиям, многочисленны (см. [Christiani 1906; Смирнов 1910; Биржакова и др. 1972]). Как показал Ф. Оттен, многие из петровских заимствований появляются еще в последнее десятилетие XVII в., тем самым опережая основные реформы [Otten 1985]. Некоторые исследователи видят в освоении заимствованных слов прямой результат культурной революции, принесшей новые вещи и новые концепты [Cracraft 2004]; столь однозначная трактовка, однако, несостоятельна без существенных оговорок, учитывающих среди прочего, что новые слова могли быть переименованиями, т. е. новыми означающими для старых понятий (ср. [Живов 1996: 146–150; Zhivov 2005]).

В любом случае заимствования не решают понятийных проблем, которые ставит перед обществом модернизация: заимствования могут служить вспомогательным материалом, но

² Какие-то перемены в концептуализации истории в конце XVII – начале XVIII в. имеют место. Именно в это время русские перестают составлять летописи и начинают писать истории (первой историей можно считать, видимо, *Скифскую историю* Андрея Лызлова 1692 г. [Лызлов 1990]); в петровское время появляется несколько историй, похожих на западно-европейские образцы). История строится на каузальной связи описываемых событий, тогда как летописанию такие связи не нужны. Это, однако, не та глубинная ревизия темпоральности, которую постулирует Козеллек.

не могут организовать новую дискурсивную практику. Эта невозможность обусловлена тем, что ни общественные и религиозные институты, ни модели бытового поведения и ритуалы повседневной жизни никогда не меняются радикально: какой бы пандемической ни была культурная революция, повседневное поведение и привязанные к нему дискурсивные практики сохраняют хотя и не тождество, но преемственность. Постепенность дискурсивных изменений сочетается с постепенностью социальных перемен: в петровское царствование новые дискурсивные практики осваиваются сначала небольшой элитой и лишь весьма постепенно распространяются на другие секторы общества (этот процесс, надо думать, не завершается и до революции 1917 г., когда он – в силу исчезновения старой элиты – перестает быть актуальным). Это означает, среди прочего, что новые дискурсивные практики не занимают монопольного положения. Птенец гнезда Петрова, изъясняющийся на новомодном жаргоне, вынужден переходить на более общепонятный идиом при общении с представителями старшего поколения или членами других социальных групп. Его языковые повадки в высокой степени маркированы, и лишь через несколько поколений они оказываются вполне приемлемы хотя бы внутри дворянского общества.

Если петровские тексты наводнены заимствованиями, то позднее они по большей части уходят из языка. Отказ от заимствований был в основном обусловлен сменой языковых установок, ориентацией на французские и немецкие лингвостилистические пурстические модели (ср. [Живов 1996: 171–183]). Однако можно допустить, что в этом «очищении» языка играли роль и прагматические факторы: неосвоенные заимствования были плохим коммуникативным средством. Оба эти пурифицирующих фактора никак не воздействовали на другое отражение культурной революции в исторической семантике; имею в виду семантические кальки. Семантические сдвиги, как правило, не регулировались лингвостилистическими теориями и вместе с тем они не были таким препятствием для понимания, как незнакомые заимствования. Хотя смысл, возникавший в результате семантического сдвига, был новым, он был лишь отчасти новым, соотнесенным со старым по определенным семантическим схемам, так или иначе известным носителям языка. Конечно, и на этой почве могли возникать коммуникативные конфликты, и они порою обыгрываются в сатирической литературе XVIII в.³, однако это было маргинальным явлением, так что семантические сдвиги имели массовый характер, проходили относительно незаметно и в результате отложились в языке. Семантические сдвиги представляют собой не только феномены истории слов, но и феномены истории понятий, поскольку слова с новоприобретенными значениями составляют новую понятийную парадигму и оказываются основой для модернизационных дискурсивных практик. В ряде случаев процесс семантического калькирования иноязычных слов наглядно отразился уже в Петровскую эпоху во внутритекстовых глоссах. Внутритекстовые глоссы, т. е. русский эквивалент для неосвоенного заимствования, в текстах периода преобразований чрезвычайно многочисленны. Они устраняют коммуникативный конфликт (поскольку объясняют неизвестное слово), позволяют заимствованию выполнить его семиотическую функцию символа новой «европейской» культуры и вместе с тем обладают дидактическим заданием: они обучают просвещаемого читателя новым «просвещенным» словам. Именно так следует объяснять примеры, типа встречающихся у Феофана Прокоповича в «Правде воли монаршей»: *резоны или доводы, экземпли или примеры* и т. д. [ПСЗ VII: № 4870, 606, 607, 634]. Такие глоссы оказываются специфической чертой той секулярной

³ Так, в комедии Гордчанинова «Митрофанушка в отставке» имеется следующая сцена: «Заслуженов. Так это невеста будет не по вашему вкусу. Домоседова. И! мой отец. Какой в ней вкус. Вить она не баранина. Заслуженов (удерживает смех). Митрофанушка. Эх ты, матушка, бякнула. Разве о баранине речь зашла» [Гордчанинов 1800: 87]. Непонимание возникает здесь в результате столкновения прямого значения слова *вкус* и значения, обусловленного семантическим сдвигом и возникающим в результате калькирования франц. *goût*. Тем не менее метафорический *вкус* реализовал вполне обычную метафорическую схему, и непонимание возникало здесь при показном идиотизме комедийного персонажа.

литературы, которую культивировал Петр (ср. [Василевская 1967; Биржакова и др. 1972: 63]; ср. еще многочисленные примеры подобных глосс в словаре заимствований – под рубрикой «глоссы» – в последнем из указанных исследований: [Там же: 101–170]).

В основном глоссы являются точными семантическими эквивалентами глоссируемых заимствований: заимствование и глосса воплощают столкновение двух дискурсов, традиционного и модернизационного, причем – и это особенность русской модернизации – новое может появляться в результате простого переименования старого. Однако в отдельных случаях глоссируемое заимствование подчеркивает в глоссирующем слове то значение (тот семантический компонент), который ранее в нем был второстепенным или не выделявшимся отчетливо и в результате соотносит старое слово с новым понятием, ср., например, глоссы в «Генеральном Регламенте или Уставе» 1720 г. [ПСЗ VI: № 3534, 141–160]: *дирекцию (или управление), генеральные формуляры (образцовыя письма), акциденции или доходы* и т. д. *Управление* – это многозначное слово; его соотнесение с новым словом *дирекция* выделяет в нем один компонент, соответствующий бюрократизации власти в ходе реформ Петра. Точно так же в «Артикуле воинском» 1715 г. мы находим *сатисфакцию* или *удовольствие* [Российское законодательство, IV 353]. У *удовольствия* появляется новое значение, соотносящееся с понятием дворянской чести, оскорбления и требуемого при оскорблении возмещения морального ущерба.

Русская модернизация приводит к появлению секулярной культуры, и в русских условиях эта инновация оказывается куда более радикальной, чем секуляризация культуры на Западе в раннее Новое время⁴. На Западе элитарная секулярная культура существовала и в Средние века, выражаясь в целом ряде явлений, не знакомых московскому культурному обиходу, например, в системе куртуазных отношений, рыцарстве и рыцарском романе, ученой юриспруденции, обращающейся к античному наследию и т. д. Конечно, и в западном средневековье объем этой секулярной культуры относительно не велик и ее статус несравним с культурой религиозной. Тем не менее секулярная культура существует, и секуляризация Нового времени может расширять уже обжитую территорию. У русских такой территории нет, и весь набор понятий, нужных для секулярной культуры, им приходится создавать на пустом месте. Было бы, видимо, поспешным утверждать, что русские не ведали, что такое любовь, и совокуплялись, как животные, не испытывая никаких высоких чувств. Вряд ли можно полагать, что они были не в состоянии передать эти чувства словами, поскольку кое-какой вербальный инструментарий содержался в фольклоре. Однако в книжной культуре, целиком религиозной, в этой области не было ни слов, ни понятий. Вернее, такие слова имелись, но они принадлежали семантическому полю греховного и предосудительного (как, например, существительные *любострастие* и *похоть*, глагол *распалиться* и т. д.), так что их коннотации содержали трудноустраняемые элементы религиозной оценки⁵. Построить набор понятий, в которых такие коннотации оказывались бы затушеванными, было отнюдь не простой задачей, ее решение растянулось (если говорить только о языке элиты) вплоть до середины XIX в.

В сфере романтических отношений этот процесс осуществляется в значительной степени за счет семантических калек и может быть охарактеризован как секуляризация славя-

⁴ О секуляризации русской культуры в XVIII в. можно говорить лишь с существенными оговорками по ряду причин. Во-первых, для большей части населения, да, видимо, и для большей части дворянства, религиозная культура, хотя бы и в своих «суеверных» формах, остается доминирующей. Ни Ломоносову, ни Сумарокову не удастся даже сколько-нибудь приблизиться к читательскому успеху *Четий Миней* Дмитрия Ростовского. Во-вторых, элитарная имперская культура также отнюдь не пренебрегает религиозным оправданием установленного Петром государственного порядка (см. [Лавров 2000: 344–346; Zitser 2004: 140–168]). Эти моменты, однако, сейчас можно не рассматривать.

⁵ Попытки игнорировать эти коннотации делались и молодым Тредиаковским, и молодым Ломоносовым, употреблявшими *похоть* в качестве позитивного обозначения любовного влечения (см. [Живов 1996: 170]). Однако этот юношеский эпатаж долговременных последствий не имел, и радостной *похоти* в русском языке не появилось.

низмов (см. [Живов 1996: 497–509]). Именно в результате этого процесса *страсть, страстный, обаяние, обаятельный, соблазнительный*, в книжном языке допетровского времени обозначавшие разные аспекты дьявольского действия, превращаются в наименования позитивных любовных качеств и переживаний; эта трансформация осуществляется под влиянием их французских эквивалентов *passion, passionné, charme, charmant, séduisant* (см. [Виноградов 1977: 93–94; Хютль-Ворт 1963: 145–146; 1968: 14–15; Лотман 1970: 86–87]). То же самое можно сказать о семантической трансформации таких слов, как *мечта, мечтание, мечтательный, прелесть, прелестный* (ср. фр. *rêve* и *charme*). Понятийная секуляризация обнаруживается и в других семантических сферах, ср. хотя бы изменения в титуле монарха: *царь*, благодаря бесчисленным библейским и литургическим употреблением ассоциирующийся в первую очередь с Царем Небесным, заменяется на *императора*, никаких религиозных ассоциаций в русском языке не имеющим.

Вместе с тем в XVIII в. интенсифицируется взаимодействие церковнославянских и просторечных лексических элементов, важность которого для формирования словаря русского языка и развития его понятийной системы имеет принципиальное значение (ср. об этом уже в работе В. В. Виноградова 1927 г. [Виноградов 1977: 27–34]). Одним из факторов этой интенсификации было исчезновение границ между отдельными регистрами письменного языка, в результате чего книжная лексика и коллоквиализмы оказывались перемешанными в одной корзинке. Одним из существенных процессов в лексике русского языка XVIII в. было появление в письменных текстах целого ряда слов, которые несомненно существовали ранее, но избегали письменной фиксации (см. в настоящем сборнике о таких словах, как *греховодник, заспать, приспать*). Это означало, что и «простонародные» понятия, соединявшиеся с неизвестными традиционному книжному языку словами, выходили на поверхность, занимали место в культурном сознании и вступали во взаимодействие с понятиями элитарной культуры.

Естественно, характер семантических сдвигов мог быть достаточно сложным, никак не сводящимся к семантическому калькированию или отталкиванию от «простонародных» значений. Общие схемы могут в таких случаях не работать, так что индивидуальные случаи семантического развития требуют отдельных, часто обобщающих обширный материал исследований. Укажу здесь, например, на работы, посвященные понятиям *народ, народный, народность* ([Schierle 2005–2006: 75–85; Бадалян 2006; Ebbinghaus 2006]; ср. еще [Виноградов 1994: 936–937]). В многозначном в средневековой письменности слове *народ* (см. [Срезневский II: 320–321]) в XVIII в. в качестве особого значения обособляется ‘простой народ, чернь’, ранее этот семантический элемент требовал описательного обозначения (*простой народ, черный народ*) (см. [СРЯ XVIII в., XIV: 17–18]; народ может употребляться как в соответствии с лат. *populus*, так и с лат. *plebs*). В Словаре Академии Российской это значение еще не фиксируется, здесь в статье *народ* дается описательное выражение *простой народ* в значении ‘чернь, простолюдины’ [САР₁ V: стб. 43; САР₂ III: стб. 1175–1176]. В Словаре церковнославянского и русского языка 1847 г. это значение появляется: ‘Жители страны или государства, принадлежащие к низшим сословиям’ [СЦРЯ II: 399]⁶. Эта новая многозначность развивается, можно полагать, как семантическое калькирование многозначности фр. *peuple* (ср.: Trésor, s. v. *peuple*). Этим, однако, семантическое развитие в данной лексической группе отнюдь не исчерпывается. Если существительное *народ* воспроизводит многозначность фр. *peuple*, то прилагательное *народный* соединяет в себе, как отмечал уже П.

⁶ Впрочем, в XVIII в. такие употребления единичны, так что не удивительно, что словари их не фиксируют. С начала XIX в., в особенности в контексте обсуждения проблем национальной специфичности, *народ* в данном значении появляется чаще, ср., например, у Ф. В. Ростопчина в письме П. Д. Цицианову от 10 января 1806: «Нет нужды писать тебе об унынии, так сказать, всей России. Неудача, измена Немцов, неизвестность о прошедшем, сомнение о будущем, а еще более рекруты, дурной год и пагубная зима, все преисполнило и дворянство и народ явною печалью» [Девятнадцатый век II: 106].

А. Вяземский (Дамский журнал, 1824, № 8, с. 76–77), значения фр. *populaire* и *nationale*. Отсюда идет спектр значений, разный у разных авторов, новообразования (с 1819 г.) народность, которое может трактоваться и употребляться отдельными авторами как эквивалент фр. *nationalité*, и как эквивалент нем. *Nationalität*, и даже как эквивалент польск. *narodowość* [Остафьевский архив I: 357]. В составе знаменитой уваровской триады *Православие, Самодержавие, Народность* *народность* выступает, по пронизательному замечанию Б. А. Успенского, как русский ответ на фр. *fraternité* в не менее знаменитой французской триаде *liberté, égalité, fraternité* (как обозначение органического единства нации) (см. [Успенский 1999: 16]). В развитии понятийной структуры прилагательного *народный* надо учесть также такие советские новообразования, как *народный заседатель, народный суд, народный комиссар (нарком)* и т. д., в которых *народный* обозначает ‘относящийся к институтам «народной» власти’ в оппозиции к институтам старого режима. Эта дискурсивная практика указывает в свой черед на то, что советский режим с самого начала строит свою легитимность на понятийной паре «народ – власть», а не на паре «общество – государство» (как это делают либеральные режимы Европы Нового времени).

В результате многочисленных и разнонаправленных семантических сдвигов, семантического калькирования и последующей семантической перегруппировки постепенно возникает русский вариант того «метафизического языка», на отсутствие которого у русских жаловался Пушкин в 1824–1825 гг. [Пушкин XI: 21, 34; XIII: 187]. В. В. Виноградов в свое время писал о смещении в XVIII в. «церковнославянской морфологии с французской семантикой» [Виноградов 1977: 33]. Во второй половине XIX в. вызванная подобными процессами перестройка понятийной системы русского языка в основном завершается, так что появляется возможность говорить о периоде стабильности, хотя и весьма недолгом. Понятийные структуры, наблюдаемые в этот период, представляют собой сложный синтез церковнославянского языкового наследия, модернизационных процессов XVIII – начала XIX вв., в ходе которых осваивались понятия новой «европейской» культуры, «простонародного» употребления, игравшего роль своего рода призмы, в которой преломлялись усваиваемые из западной культуры понятия. Эта сложная фактура, определяющая богатство образованного русского языка, остается в значительной степени не изученной. Как было сказано выше, первые опыты этого изучения, появившиеся в последние годы, оказались весьма плодотворны. К этим первым опытам примыкает и настоящая книга.

В книгу входит ряд очерков, описывающих историю понятий разных типов, соотносящихся с разными аспектами истории культуры. Она начинается с очерка, посвященного излюбленному понятию *Begriffsgeschichte*, понятию времени, однако речь в этой работе идет не о перцепции темпоральности и концептуализации истории, как у Козеллека, а об измерении времени и контроле над ним; установление этого контроля ведет к ценностному переосмыслению неконтролируемого времени; в этой связи рассматривается история понятий *досуга* и *праздности* в русской культуре; в истории этих слов характерное для XVIII в. семантическое калькирование сочетается с переработкой семантики, унаследованной от предшествующих эпох, в случае *праздности* прежде всего с семантикой религиозной.

Следующий очерк посвящен истории понятий, непосредственно связанных с социальной историей, а именно понятиям *служба, промысел* и *работа*. В их истории в Новое время семантическое калькирование не играет сколько-нибудь существенной роли, зато изменения в социальной структуре общества и связанные с ними сдвиги в системах ценностей играют первостепенную роль. Существенно, что и в этом случае – по крайней мере в отношении понятий *службы* и *работы* – религиозная предыстория соответствующих церковнославянских слов оказывает существенное и не поддающееся тривиализирующим схемам влияние на историю данных слов.

Существенную роль в формировании новой европеизированной культуры играет становление представлений о гражданском (секулярном) долге; этот процесс отразился в истории слов *долг*, *должность*, *долженство*. Взаимодействие культурных пластов прошлого с новыми дискурсивными задачами видно в данном случае особенно наглядно, поскольку новое секулярное долженствование вырастает на пересечении унаследованных дискурсивных практик, в одной из которых, религиозной, долг был долгом перед Богом или естеством («остави нам долги наши» в Молитве Господней), а в другой, деловой, *долг* имел прямое финансовое значение. И в этом случае определенную роль играло влияние иноязычных практик, хотя зависимость от средневекового узуса (книжного и некнижного) продолжает просматриваться и в позднейших семантических напластованиях. Эволюция этой сложной семантической системы со сложной античной и новоевропейской предысторией позволяет по-новому взглянуть на теоретическую проблему кристаллизации нового значения из контекстуальных значений, реализуемых в устойчивых традиционных словосочетаниях.

Две следующие работы посвящены истории ментальных концептов, становление которых существенно для формирования модернизированной культуры. В одной из работ исследуется один из важнейших историко-культурных процессов концептуализации характерологических свойств человека, выработки понятийного аппарата для описания душевных свойств человека. В этой перспективе разбирается развитие семантического поля *смелости*, *храбрости*, *отваги* и т. д. В истории этих понятий существенную роль играют процессы, сопровождающие становление современного государства, прежде всего изменение военной тактики, характера армии и военной службы и связанных с этим социальных практик; в этой связи по-новому видятся достоинства и недостатки военного, и это видение находит отражение в развитии необходимых для его выражения понятий.

В другой работе речь идет о *сложности* как ментальном концепте, содержащем оценку интеллектуального или эстетического предмета (теории, текста, картины, музыкального произведения и т. д.); *сложность* может при этом оцениваться как позитивная характеристика или – в отталкивании от такой оценки – как характеристика негативная. В любом случае трудность для восприятия превращается в аксиологический параметр. Этот процесс находит аналоги в других европейских языках (так что семантическое калькирование можно рассматривать как один из действующих факторов), хотя, типичным образом, в России он имеет место с определенным запозданием.

Еще две работы, вошедшие в книгу, имеют дело с народными нравственно-религиозными представлениями (представлениями о грехе) и с тем, как эти представления сосуществуют с секуляризованным дискурсом XVIII в. История понятий приносит в данном случае картину быта и нравов русского общества, которая не раскрывается с той же ясностью из других источников. В одной из работ речь идет о детоубийстве и связанных с ним понятиях *заспать* (*приспать*) *младенца*. История семантических изменений в группе слов, обозначающих преднамеренное или непреднамеренное умерщвление младенцев, позволяет сделать выводы о характере соответствующей социальной практики в средневековой Руси и в России Нового времени. В другой работе изучается слово и понятие *греховодник*, специфическое для восточнославянских языков, демонстрирующее существование у русского православного населения нравственных представлений, отличных от внушаемых церковной традицией, а в своей истории показывающее, как вступают в конфликт и взаимодействуют церковная культура и народная религиозность.

Разнообразие содержащихся в настоящей книге очерков позволяет затронуть широкий спектр проблем, встающих в историко-семантических исследованиях, имеющих дело с важными для развития культуры понятиями. Семантические изменения в этой сфере – это изменения в вербальной структуре памяти общества, его самосознания и самоконструирования. Они не только отражают динамику культуры, но и составляют фактуру этой дина-

мики. Семантические изменения обуславливают напряжения, существующие в этой фактуре и создаваемые столкновением старого и нового, высокого и низкого, книжного и бытового, публичного и приватного. Анализируя разные понятийные области, мы изучаем разные типы столкновения. Мы пока располагаем лишь весьма ограниченным материалом для построения типологии историко-культурных процессов этого рода. Однако сама постановка данных проблем закладывает основания для дальнейших работ в области исторической семантики. Надеемся, что предлагаемая вниманию читателей книга послужит этой цели.

Литература

Алексеев 1978 – *А. А. Алексеев*. Семантическое «снижение» как отражение социальной структуры в русском языке XVIII века // *Russian Linguistics*. 4. 1978. № 1. С. 3–12.

Бадалян 2006 – *Д. А. Бадалян*. Понятие «народность» в русской культуре XIX века // *Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века*. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 108–122 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Биржакова и др. 1972 – *Е. Э. Биржакова, Л. А. Войнова, Л. Л. Кутина*. Очерки по исторической лексикологии русского языка XVIII века. Языковые контакты и заимствования. Л.: Наука, 1972.

Василевская 1967 – *И. Василевская*. К методологии изучения заимствований (Русская лексикографическая практика XVIII в.) // *ИАН СЛЯ*. Т. XXVI. 1967. № 2. С. 165–171.

Виноградов 1977 – *В. В. Виноградов*. Лексикология и лексикография. Избранные труды. М.: Наука, 1977.

Виноградов 1994 – *В. В. Виноградов*. История слов. М.: Толк, 1994.

Городчанинов 1800 – [*Г. Н. Городчанинов*.] Митрофанушка в отставке, комедия в пяти действиях. Российское сочинение Г. Г. М., 1800.

Девятнадцатый век I–II – Девятнадцатый век. Сб. I–II. Изд. П. И. Бартеневым. М., 1872.

Живов 1996 – *В. М. Живов*. Язык и культура в России XVIII века. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Козеллек 2006 – *Р. Козеллек*. Социальная история и история понятий / Пер. с нем. Ю. И. Басилова // *Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века*. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 33–53 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Копосов 2001 – *Н. Е. Копосов*. Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Копосов 2006а – *Н. Е. Копосов* (изд.). Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 33–53 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Копосов 2006б – *Копосов Н. Е.* История понятий вчера и сегодня // *Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века*. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 9–32 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Лавров 2000 – *А. С. Лавров*. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: Древнелехранилище, 2000.

Лотман 1970 – *Ю. М. Лотман*. О соотношении поэтической лексики русского романтизма и церковно-славянской традиции // Тезисы докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. 17–24 августа 1970 г. Тарту, 1970. С. 85–87.

Лызлов 1990 – *А. Лызлов*. Скифская история / Подгот. текста, коммент. и аннотир. список имен А. П. Богданова. М.: Наука, 1990.

Марасинова 2004а – *Е. Н. Марасинова*. Русский XVIII век. Текст и реальность. (Вместо предисловия) // *Canadian American Slavic Studies*. 38. 2004. № 1–2. С. 1–10.

Марасинова 2004б – *Е. Н. Марасинова*. «Раб», «подданный», «сын отечества» (К проблеме взаимоотношений личности и власти в России XVIII века) // *Canadian American Slavic Studies*. 38. 2004. № 1–2. С. 83–104.

Остафьевский архив I–III – Остафьевский архив князей Вяземских. Изд. графа С. Д. Шереметьева. СПб., 1899–1901.

ПСЗ I–XLV – Полное собрание законов Российской империи. (Собрание 1-е). Т. 1–45. СПб., 1830.

Пушкин I–XVI – *А. С. Пушкин*. Полное собрание сочинений. Т. I–XVI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949.

Российское законодательство I–IX – Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. I–IX. М.: Юридическая литература, 1984–1993.

САР₁ I–VI – Словарь Академии Российской. Ч. I–VI. СПб., 1789–1794.

САР₂ I–VI – Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. Ч. I–VI. СПб., 1806–1822.

Смирнов 1910 – *Н. Смирнов*. Западное влияние на русский язык в петровскую эпоху. СПб., 1910 [Сборник ОРЯС. Т. XXXVIII. № 2].

Сорокин 1965 – *Ю. С. Сорокин*. Развитие словарного состава русского литературного языка, 30–90-е годы XIX века. М.; Л.: Наука, 1965.

Срезневский I–III – *И. И. Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III. СПб., 1893–1912.

СРЯ XVIII в., I–XVI – Словарь русского языка XVIII века. Вып. I–XVI. СПб.: Наука, 1984–2006 (продолжающееся издание).

СЦРЯ I–IV – Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. Т. I–IV. СПб., 1847.

Успенский 1999 – *Б. А. Успенский*. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // *Россия / Russia*. Вып. 2[10]. 1999. С. 7–19.

Хархордин 2002 – *О. Хархордин* (ред.). Понятие государства в четырех языках. М.: Летний сад, 2002.

Хютль-Ворт 1963 – *Г. Хютль-Ворт*. Проблемы межславянских и славянско-неславянских лексических отношений // *American Contribution to the Fifth International Congress of Slavists*. Sofa, 1963. The Hague, 1963. P. 133–152.

Хютль-Ворт 1968 – *Г. Хютль-Ворт*. Роль церковнославянского языка в развитии русского литературного языка. К историческому анализу и классификации славянизмов // *American Contribution to the Sixth International Congress of Slavists*. Prague, 1968, August 7–13. The Hague, 1968. Preprint.

Шпет 1927 – *Г. Г. Шпет*. Внутренняя форма слова. (Этюды и вариации на темы Гумбольта). М.: ГАН, 1927.

Brunner 1972–1993 – *O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck* (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. I–VIII. Stuttgart: E. Klett, J. G. Cotta, 1972–1993.

Christiani 1906 – *W. Christiani*. Über das Eindringen von Fremdwörtern in die russische Schriftsprache des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin, 1906.

Cracraft 2004 – *J. Cracraft*. *The Petrine Revolution in Russian Culture*. Cambridge (Mass.); London: The Belknap Press: Harvard University Press, 2004.

Dixon 1999 – *S. Dixon*. *The Modernisation of Russia 1676–1825*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.

Ebbinghaus 2006 – A. Ebbinghaus. «National» (*narodnyi*) und «nationale Eigenart» (*narodnost'*) in der russischen Literaturkritik des 1820er Jahre // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 51–79 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Eisler 1910 – R. Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3te völlig neu bearb. auf. Bd. I–III. Berlin: E. S. Mittler und sohn, 1910.

Foucault 1984 – M. Foucault. What Is Enlightenment? // P. Rabinow (ed.). The Foucault Reader. New York, 1984. P. 32–50.

Keipert 1998 – H. Keipert. *Kosmopolitizm*: ein brisantes Wort in der russischen Lexikographie des 20. Jahrhunderts. – Sprachnormen und Sprachnormwandel in der russischen Sprache des 20. Jahrhunderts. Festschrift zum 65. Geburtstag von O. Müller. Rostok, 1998 [1999]. S. 167–190.

Keipert 2006 – H. Keipert. Glasnost'. Zu den lexikographischen Voraussetzungen für begriffsgeschichtliche Untersuchungen im Russischen // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 1–21 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Kharkhordin 2005 – O. Kharkhordin. Main concepts of Russian politics. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

Koselleck 2002 – R. Koselleck. The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts / Transl. by T. S. Presner and Others. Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.

Koselleck 2004 – R. Koselleck. Futures Past. On the Semantics of Historical Time / Transl. and with an Introduction by K. Tribe. New York: Columbia Univ. Press, 2004.

Otten 1985 – F. Otten. Untersuchungen zu den Fremd- und Lehnwörtern bei Peter dem Grossen. Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1985 [Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Pocock 1972 – J. G. A. Pocock. Politics, Language and Time. Essays in Political Thought and History. London: Methuen, 1972.

Schierle 2001 – I. Schierle. «Sich sowohl in verschiedenen Wissensgebieten als auch in der Landesprache verbessern». Übersetzungen im Zeitalter Katerinas II // von G. Lehmann-Carli et al. (Hrsg.). Russische Aufklärungsrezeption im Kontext offizieller Bildungskonzepte (1700–1825). Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz GmbH, 2001. S. 627–642.

Schierle 2005–2006 – I. Schierle. «Vom Nationalstolze»: Zur russischen Rezeption und Übersetzung der Nationalgeistdebatte im 18. Jahrhundert // Zeitschrift für slavische Philologie. 64. 2005–2006. № 1. S. 63–85.

Schierle 2006 – I. Schierle. «Syn otečestva»: Der «wahre Patriot» // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 347–367 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Schierle 2007 – I. Schierle. 'For the Benefit and Glory of the Fatherland': The Concept of *Otechestvo* // R. Bartlett, G. Lehmann-Carli (eds.). Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy. Papers from the VII International Conf. of the Study Group on Eighteenth-Century Russia, Wittenberg 2004. Berlin: Lit Verlag, 2007. P. 283–295.

Skinner 1978 – Q. Skinner. The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978.

Thiergen 2006 – P. Thiergen. Begriffsgeschichte: Traditionen, Probleme, Desiderat // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P.

Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. XIII–XXIX [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Trésor I–XVI – Trésor de la langue française; dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789–1960), publié sous la direction de Paul Imbs. Vol. I–XVI. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971–1994.

Trier 1931 – *J. Trier*. Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes. Heidelberg: C. Winter, 1931.

Zhivov 2005 – *V. Zhivov*. Review of the book: James Cracraft. *The Petrine Revolution in Russian Culture*. Cambridge (Mass.); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004 // *Slavic and East European Journal*. Summer 2005. P. 337–338.

Zitser 2004 – *E. A. Zitser*. *The Transfigured Kingdom: Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great*. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 2004.

В. М. Живов

Время и его собственник в России раннего нового времени (XVII–XVIII века)

Вводные замечания. Проблемы времени, его восприятия и его репрезентации несомненно относятся к числу центральных историко-культурных тем. Этим вопросам посвящена обширнейшая литература, один обзор которой мог бы заполнить страницы целой книги. Предмет данной работы существенно уже и скромнее. Она посвящена характеру временной калькуляции, тому, как время считали, как разные варианты счета характеризовали разные культурные парадигмы, как они были связаны с апроприацией времени и как изменялись эти параметры при переходе от средневековья к Новому времени. Изменение природы темпоральности – один из кардинальных моментов в становлении Нового времени. Собственно, само наименование этого исторического периода (Новое время, *Neuzeit*), как отметил Р. Козеллек [Koselleck 2004: 225–226], включает понятие времени – в отличие от наименования других исторических периодов (Средние века, *Mittelalter*, Античность, *Antertum*).

Козеллек, исследуя историю ряда понятий, содержащих компонент темпоральности, продемонстрировал, что именно в этот период, в середине или в конце XVIII в., историческое время начинает противопоставляться натуральному времени; история наделяется собственной темпоральностью, будущее из повторения прошлого превращается в проект неведомого и тем самым радикально преобразуются горизонты ожидания [Ibid.: 93 сл., 222 сл., 255 сл.]. Вехами в этом процессе Козеллек считает эпоху Просвещения, заменившую ожидание конца света (Страшного Суда) представлением о прогрессе, и Великую французскую революцию, явившую с очевидностью данного неповторимость (непредсказуемость) исторического движения.

Я полагаю, что в становлении темпоральности Нового времени можно указать на еще одну веху, предшествующую тем, о которых говорит Козеллек. Для того чтобы переосмыслить время истории, противопоставив его времени природы, общество должно приписать времени манипулятивность, в целом отсутствовавшую у него в Средние века. Время должно стать временем людей, а не временем Бога. Важнейшим моментом в этой перемене собственности и оказывается характер временной калькуляции. Козеллек пишет о механической калькуляции (*Technifizierung*) и введении стандартного времени как о механизмах его «денатурализации» [Koselleck 2002: 103–104]. Одновременно с этой денатурализацией имеет место и апроприация времени; денатурализованное время оказывается символическим капиталом, за обладание которым идет борьба между разными историческими агентами. Эта борьба в неменьшей степени определяет фактуру Нового времени, чем техническая революция и реконцептуализация истории.

Описав типологические свойства апроприации времени, можно увидеть специфику российского варианта этого процесса. Рассмотрению этой специфики и связанных с ней явлений (таких как специфика русской модернизации, отношения государства и различных секторов общества и т. д.) посвящена основная часть работы. Этот историко-культурный фон не мог не отразиться на понятийной структуре слов, обозначающих темпоральные отношения: анализ семантических изменений дает возможность увидеть те механизмы культурной динамики, которые лишь весьма расплывчато вырисовываются из исторических свидетельств иного рода. Построение *Begriffsgeschichte* для семантического поля временных отношений требует, надо думать, монографического исследования. В настоящей работе мы ограничимся двумя этюдами из этой сферы – историей слова *досуг* и *праздность* (*праздное*

время). В этой истории переход к культурному сознанию Нового времени и появление соответствующих дискурсивных практик проявляется едва ли не наиболее ярким образом.

Проблема времени и его собственника многократно обсуждалась в истории западно-европейских культур со времени центральных для данной тематики работ Жака Ле Гоффа. Несколько огрубляя, можно сказать, что Ле Гофф строит схему развития, исходя из фундаментального для него противопоставления *temps de l'Église* et *temps du marchand*, времени церкви и времени купцов; эти два времени вступают в конфликт еще в Средние века начиная с XIII столетия; в последующей борьбе время купцов одерживает победу, и в результате этой победы утверждается *le temps moderne* культуры нового времени [Le Goff 1999: 403–417]; собственником этого современного времени оказывается меритократическое общество.

Время церкви и время купцов обладают разной фактурой. На место сакрального времени священной истории «купцы и ремесленники ставят более точно измеряемое время, которое может быть использовано для профанных и мирских нужд, время часов. Великим переворотом во временном порядке, осуществленным городской общиной, стало повсеместное появление [городских] часов, поставленных лицом к лицу с церковными звонницами» [Le Goff 1977: 56; 1999: 58] ⁷. Новое время со своим неперенным атрибутом, тикающими часами, отмеривающими минуту за минутой жизни секулярного социума, рождается в рамках средневековой городской культуры. Именно в рамках этой культуры в XIV в. появляются рабочие часы – *Werkglocken*, по которым фиксируется начало, середина (обеде́нный перерыв) и конец рабочего дня. Как показал тот же Ле Гофф, впервые такие часы начинают создавать в городах с текстильной промышленностью; они регламентируют время работы ткачей, их производительность труда и получаемую ими заработную плату [Le Goff 1977: 69–72; 1999: 69–73]. Собственником времени оказывается при этом работодатель, который и сопрягает время и деньги и тем самым распространяет на время парадигму календарности, счетности, определяющую для культуры нового времени, для *modernity*.

Понятно, что это исчисляемое городское (или, как можно сказать, внося телеологический момент, «буржуазное») время лишь постепенно становится доминирующим. В Средние века городское время сосуществует с традиционным аграрным временем (тем самым, которое Козеллек называет натуральным) и с сакральным временем церкви. Считаемое время – это, безусловно, линейное время, и в силу этого оно противопоставлено циклическому времени традиционной аграрной культуры, которое основано на природных циклах времен года и дня и ночи ⁸. Экспансия исчисляемого времени представляет собой одну из

⁷ «À ce temps de l'Église, marchands et artisans substituent le temps plus exacte, ent mesuré, utilisable pour les besoins profanes et laïques, le temps des horloges. C'est la grande révolution du mouvement communal dans l'ordre du temps que ces horloges partout dressées face aux clochers des églises».

⁸ Ле Гофф, сохраняя пристрастие к бинарным оппозициям, пытается объединить деревенское время (*temps rural*) и время церкви в некоторое единство, противопоставленное времени купцов (новому счетному времени). Он может даже писать, имея в виду раннее средневековье, о «*domination du temps monastico-rural*» [Le Goff 1999: 411]. Объединяющим моментом оказывается цикличность. Монастырское время делится на относительно равные части, отмеченные церковными службами, – «*matines, tierce, sexte, none, vêpres, complies et un office de nuit*», – повторяющиеся изо дня в день. «Elles varient suivant les saisons, restent très liées au temps “naturel”, lever et coucher du soleil» [Le Goff 1999: 410]. Относительно того, в чем специфика этой связи, Ле Гофф оставляет читателя в недоумении, ведь и механические городские часы первоначально начинали отсчет времени с рассветом, как и утренняя, и останавливались или переводились на ночное время на закате, как и вечера. Элементы цикличности в церковном времени никак не отменяли его линейности, его устремленности к концу света и Второму Пришествию Христову. Цикличность церковного дня и церковного года была цикличностью колеса, вращением которого история двигалась к своему конечному пределу (ср. [Cullmann 1947]). Линейность христианского времени была тем основанием, которое в секуляризованном виде создавало линейность нового времени; «прогресс» Нового времени возник как метаморфоза (хотя бы и безбожная) целеустремленности христианской истории (ср. [Koselleck 2004: 99–103]). Повторяемость в христианской концепции истории возникает не в силу цикличности, а в силу предсказуемости причин и следствий в опытно-пространстве греховного земного бытия (греха и воздаяния за него). Именно этот аспект подчеркивает Р. Козеллек, говоря о христианской рецепции представления о *historia magistra vitae* [Ibid.: 28–31]. Козеллек, впрочем, преувеличивает стабильность и предсказуемость истории в христианских воззрениях, поскольку ни явление антихриста, ни явление тысячелетнего царства никогда не рассматривались как повтор чего бы то ни было – этому

составляющих утверждения счетной парадигмы как основы городской культуры, развивающейся в культуру нового времени. Действительно, городская культура основана на счете, в городе все считают, тогда как в деревне обходятся без счета. В деревне известно, что вот этой бочки огурцов хватает на ползимы, и нет никакой нужды огурцы взвешивать. В городе огурцами торгуют и поэтому их вешают – пудами, килограммами или фунтами. Модернизация – это и есть прогресс счетности. Современная цивилизация считает все, что ни придется: среднюю продолжительность жизни, интеллектуальные способности, продуктивность интеллектуальных усилий, объемы информации и т. д. и т. п. На этой счетности основаны многочисленные институты современного общества, без которых его жизнь трудно представить, такие, например, как пенсионное обеспечение, страхование жизни, планирование семьи, социальные программы и многое другое (ср. [Koselleck 2004: 18]).

Основными элементами счета являются время и деньги. Именно они образуют костяк счетной парадигмы, и именно их счет лежит в основе модернизации и рационализации нового времени. Известная пословица «время – деньги» просто сопрягает два фундаментальных параметра новой культурной парадигмы, поясняя тем самым экзистенциальную глубину бухгалтерского учета. Эта экзистенциальная глубина обуславливает экспансию новой парадигмы времени в те сферы, которые изначально счетом не занимались. Экспансия связана с конкуренцией. В отличие от сакрального времени церкви, которое принадлежит Богу, и натурального времени аграрного хозяйства, являющегося элементом космического порядка и тем самым также принадлежащего Богу, время часов апроприируется собственником измерительного механизма. В силу этого начинается спор о том, кто должен мерить время. Этим спором занята и церковь, раздающая индульгенции и этим способом измеряющая в дукатах и империялах время спасения (см. ниже), и государство, регламентирующее деятельность подданных, и городское общество. Символично, например, что в 1370 г. Карл V, большой любитель всяческих механических устройств, распоряжается, чтобы все городские часы Парижа ставились по часам королевского дворца на l'île de la Cité [Le Goff 1977: 76; 1999: 76, 416]; как пишет Ле Гофф, «новое время становится таким образом временем государства» [Le Goff 1999: 76]. В этой борьбе время городского общества оказывается в конечном итоге наиболее конкурентоспособным, поскольку оно делает ставку на интериоризацию временной бухгалтерии (об интериоризации [самопринуждении и самоконтроле] как цивилизационном механизме см. [Элиас II: 237–341]). Эта интериоризация представляет собою важнейшую часть той «протестантской» или буржуазной этики, с которой веберовская социология связывает расцвет капитализма.

Время русского средневековья. Такова основная модель. Ясно, что к русской истории она прилагается с большим трудом, и тем не менее и в России наступает новое время, эпоха великой калькуляции, времени и денег, риторики индивидуального успеха и общественного прогресса. Проблема в том, каким образом и откуда что берется. В русской деревне не считали точно так же, как не считали в деревнях средневековой Западной Европы. Более того, счет мог быть запрещенной деятельностью. По наблюдениям Д. К. Зеленина, в некоторых русских деревнях табуировался счет скота. Можно предположить, что считать скот было нельзя, потому что счет оказывался символическим умерщвлением, соприкосновением с потусторонним миром, всегда опасным для жизни. Счет основывается на деперсонализации, на игнорировании, а тем самым и на аннигиляции собственного имени. Сущности, обладающие собственными именами, не подлежат счету, поскольку не образуют множества однородных объектов. Теперь мы считаем скот, но обычно не считаем наших детей, детей мы называем по именам. Когда счет распространяется на человеческие существа, они стано-

вятся частью иного (потустороннего) бытия (как солдаты или заключенные). В личностной и антропоморфной вселенной традиционной культуры счету могла отводиться лишь второстепенная роль.

Казалось бы, в городах дело должно было обстоять иным образом. В Московской Руси были города, и в городах были купцы, и купцы, конечно, считали, однако эти купеческие калькуляции не были частью особой культурной парадигмы, отдельной системы ценностей, которая могла бы конкурировать с ценностными системами других секторов общества. Возможно, особая городская культура могла сложиться в средневековом Новгороде, по крайней мере отчасти сохранявшем ту динамичность торгующего городского общества, которую можно приписать домонгольской Руси (ср. [Франклин, Шепард 2000: 402–420, 465–485]). А. В. Исаченко [Исаченко 1973] когда-то написал провокационную статью под названием «Если бы в конце XV века Новгород одержал победу над Москвой» с описанием разнообразных благ европейской цивилизации (культурных и технологических), которые получило бы русское общество в этом неправдоподобном случае. Как бы то ни было, этого не произошло; какой бы ни была новгородская городская культура (явно все же не располагавшая теми институтами, которые выработали городские элиты средневекового Запада), в конце XV в. от нее ничего не осталось. Московия XVI в. развитию городской культуры не благоприятствовала, городское пространство было занято служилым классом, а купцы и ремесленники теснились на задворках.

В средневековой Руси городские часы не строились, и время труда и в городе продолжало регламентироваться натуральным циклом – от восхода до заката и от осени до лета, с включением в этот космический порядок сезонных и церковных праздников. Это не означает, впрочем, что в средневековой Руси не было часов. Более того, часы появляются на русской территории лишь с небольшим запаздыванием по сравнению с Западной Европой. Под 1404 г. Никоновская летопись сообщает: «Того же л#та часы поставлены на Москв#, на великого князя двор#, за церковю Благов#щеніемъ; а д#лалъ ихъ Лазарь чернецъ Сербинъ, иже ново пришелъ изъ Сербьскіа земли» [ПСРЛ XI: 190]. Немногим позже башенные часы появляются и в Новгороде. В Четвертой Новгородской летописи под 1436 г. читаем: «Того же л#та архиепископъ Новгородскіи Евфиміи опять сверши святаго Иоанна Златоустаго во другѣи рядъ и часы над полатою наряди звонящѣи» [ПСРЛ IV 435].

Архиепископ Евфимий вообще отличался любовью к строительству и архитектурным красотам, так что строил много и плохо, поэтому и церковь Иоанна Златоуста ему пришлось соорудить «в другой ряд»; первую он построил за год до этого, и она обвалилась⁹.

В XV в. башенные часы оставались большой редкостью (в конце века появились еще часы в Пскове), однако в XVI в. число башен с бьющими часами уже приближается к десятку. Часы устанавливают в Хутынском монастыре, и в Соловецком монастыре, и в Тихвинском монастыре, в царских дворцах. В московском Кремле к концу XVI в. часы украшают целых три башни: Фроловскую (Спасские ворота), Троицкую и Тайницкую [Пипуныров, Чернягин 1977]. Конечно, по европейским масштабам это довольно скромно, но существенно даже не количество, а функция.

В средневековой Западной Европе башенные часы играют несколько ролей. Они стоят и на городской площади, и в королевском дворце, и в монастырях, но их основное, исходное назначение – это регламентация городского времени. В 1355 г. – привожу пример Ле Гоффа – мэръ, эшеваны и граждане Эр-сюр-ла Лис в Артуа получили разрешение построить звонницу с часами, чтобы владельцы текстильного дела и других ремесел могли собирать рабочих на

⁹ Об этом же сообщается и в житии Евфимия в перечислении его строительных предприятий: «такѣи столпъ кам#нъ s#ло высокъ посреди сад# свое*#. на высоц# м#сте въдр#си. им#ше часы верх# вел#ми предивн# иже весь градъ #глашаютъ»* [ВМЧ, Март 1—11: л. 338d—339a].* В оригинале:

работу в определенное время ([Le Goff 1963: 602; 1999: 70]; ср. [Ibid.: 73, 412, 415]). Эта прагматическая функция не была единственной. Как замечает Ле Гофф, «Le temps désormais, c'est du pouvoir et c'est de l'argent» [Ibid.: 415]. Города гордились своими часами и строили и украшали их не только для управления временем, но и как символ своего преуспевания. В эту конкуренцию – конкуренцию статуса и одновременно конкуренцию власти (в том числе власти над временем) – включались и владетельные особы, и монастыри. Однако то время, которое они хотели апроприировать, изначально было временем купцов, и это его свойство не исчезало даже тогда, когда его присваивали светские или церковные власти.

Вот этого свойства у русского времени не было, и это время часы, построенные на русской территории, не показывали. Они не строятся на рыночной площади. Первые московские часы сооружаются на княжеском дворе, за церковью Благовещения, там, где купцам и ремесленникам делать было нечего. Равным образом и первые новгородские часы появляются не на торговой стороне, а на Софийской. Церковь Иоанна Златоуста строилась владыкой Евфимием «оу себе во двор#» [ПСРЛ IV: 434]. Даже если часы были видны с торгового пространства, как часы над Спасскими воротами, нет никаких доказательств того, что торговый люд с ними справлялся¹⁰. Часы по крайней мере до середины XVII в. оставались эстетическим объектом по преимуществу, не столько измерителем времени, сколько архитектурным атрибутом власти¹¹.

Такое функционирование часов отнюдь не беспрецедентно. Именно так, как показал Карло Чиполла [Cipolla 1967], обстояло дело с часами в Китае. Европейские часы появились в Китае в конце XVI в., их привозили иезуиты в качестве даров императору и его вельможам. Их называли «самозвонными колоколами» (selfringing bells) и высоко ценили, однако китайцы, как пишет Чиполла, «essentially {...} regarded the Western clock as a toy and only as a toy» [Ibid.: 87]. Как он замечает далее, «[I]enses, clocks, and other instruments had been developed in Europe to satisfy specific needs felt by European society in response to problems set by the European socio-cultural environment. In China the contrivances fell unexpectedly out of the blue and quite naturally the Chinese regarded them merely as amusing oddities» [Ibid.: 88]. Такая рецепция определяется господствующим социокультурным дискурсом. «Urban life did not set the tone of the national culture. In a society composed essentially of an upper class of *literati* trained in the humanities and of a large mass of peasants who, as Dr. Chiang puts it, 'counted their time in days and months, not in minutes or hours', the clock had little chance to play the role

¹⁰ Прагматическую функцию кремлевским башенным часам приписывал Иван Забелин, а затем его точку зрения повторяли и другие исследователи. Забелин писал: «С распространением города и особенно большого посада, впоследствии Китай-города, где сосредоточивалась торговля и всякого рода промышленность и где, следовательно, знать время для всякого было необходимою, – потребовалось устроить часы и на пользу всех обывателей. Вероятно, прежде всего такие, собственно городские часы были поставлены на Спасских или Фроловских воротах, на самом видном месте для торговых и промышленных людей. А так как Кремль построен треугольником, то весьма удобно было и с других двух сторон открыть городу показание времени, тем более, что в этом очень нуждался и дворец государев, назначавший всему час и время, когда приезжать видеть пресветлые очи государевы, когда собираться в думу, на выход, на обед, на потеху и т. д. Кроме того, расположенные таким образом башенные часы с большим удобством показывали время и для всех *служб* и должностей обширного дворца» [Забелин 2000: 111–112]. Никаких доказательств такого использования башенных часов Забелин не приводит. Строгого нормирования рабочего дня не было ни во дворце, ни на посаде, а для временной ориентации достаточно было, как и в традиционной культуре, астрономического времени. Стоит заметить, что и часы ставились в соответствии с астрономическим временем: на рассвете счет начинался с первого часа дня, а на закате – с первого часа ночи. Часы могли быть дополнительным ориентиром, но никак не основным, и поэтому по функции не были тождественны городским часам западного средневекового урбанистического общества.

¹¹ Весьма выразительно в этом отношении описание уже упоминавшихся первых московских часов в Троицкой летописи: «Въ л#то 6912, Индикта 12, Князь Великій замысли часникъ и постави е на своемъ двор# за церковью за Св. Благов#щеніемъ. Сій же часникъ наречется часом#рь; на всякій же часъ ударять молотомъ въ колоколь, разм#ряя и разсчитая часы ношныя и древныя; не бо чело#къ ударяше, но чело#ковидно, самозвонно и самодвижно, страннол#пно н#како створено естъ чело#ческою хитростію, преизмечтано и преухищрено. Мастеръ же и художникъ сему б#яше н#который Чернецъ, иже отъ Святыя горы пришедый, родомъ Сербинъ, именемъ Лазарь; ц#на же сему б#яше вящше полутораста рублевъ» [ПСРЛ XVIII: 381].

of a useful, practical contrivance» [Ibid.]. В Московской Руси по крайней мере до середины XVII в., так же как и в Китае более позднего времени, «the tone of the culture in towns was always agricultural and bureaucratic» [Ibid.: 101], и поэтому китайская парадигма восприятия может быть – *mutatis mutandis* – приложима и к средневековой Руси.

Таким образом, на русской почве никакого конфликта сакрального времени церкви и времени купцов не возникало. Как и в городах Италии или Франции, в русских городах трудились ростовщики, и их жадность могла быть предметом церковного осуждения. Однако в русских епитимийниках, в отличие от западных пенетенциалов, не найдешь рассуждения о том, что ростовщик по природе вор, поскольку извлекает прибыль, продавая время, которое принадлежит не ему, а Богу (примеры такого определения ростовщического греха многочисленны, Ле Гофф приводит их в книге «La bourse et la vie» – [Le Goff 1986: 42–44; 1999: 1287–1289]). Отсутствие подобных рассуждений не случайно; оно обусловлено тем, что время церкви никак со временем купцов не конкурировало. У купцов своего времени не было, у них было то же время, что и у всего общества. Религиозная парадигма, объединявшая общество, обращалась не к исчислимому времени, а к вечности, а потому исключала всякий счет – даже в той форме калькуляции грехов и заслуг, который был свойствен западной религиозности. Чистилища не было, индульгенциями не торговали, время мытарств на счетные единицы не разлагалось. И время, и деньги, никем специально не апроприированные, располагались вне стен храма, а именно храм, а не кабинка исповедника был локусом и образом спасения.

Сотериология и временная калькуляция. Общая связь представлений о спасении с представлениями о времени вполне очевидна и нуждается лишь в минимальных комментариях. Как уже говорилось, линейное время христианского мировосприятия – это время, устремленное ко Второму Пришествию Христову и Страшному Суду. В раннем христианстве, когда конца мира ожидали с года на год, эта перспектива была сжата и сдвинута на зрителя. В следующую эпоху, когда христианство становится религией империи, горизонты ожидания отодвигаются вдаль. Это происходит, возможно, не столько в силу того, что (как это обычно объясняется) конец света никак не случался, сколько в силу того, что к христианству присоединились массы населения, привыкшие к иному ритму жизни, размеренному и не подчиненному эсхатологическим предчувствиям. Вероятно, в самой общей перспективе можно сказать, как это делает Р. Козеллек, что «христианское учение о последних днях устанавливало (грубо говоря, вплоть до середины XVII в.) неподвижные границы для горизонта ожидания» [Koselleck 2004: 264, ср. р. 232]. Однако вовсе не очевидно, что это учение имело равную значимость для разных христианских культур и для разных социальных групп средневекового общества. Ожидания близкого конца света возникали не раз и нередко были связаны с различными календарными датами, однако сама эта связь указывает на всеобщность подобных ожиданий: те, кто не следил за счетом годов (не исчислял время своей жизни годами от сотворения мира или от Рождества Христова), такого рода эсхатологических страхов испытывать не мог. Поскольку хронологизация жизни в рамках универсальных хронологий была, как правило, чужда средневековому аграрному обществу (и на Востоке, и на Западе), следует быть весьма осторожным, приписывая эсхатологизм различным группам носителей так называемой народной религиозности ¹².

¹² Ср. замечания Э. Леруа Ладюри, развивающие давние наблюдения М. Блоха: «En fait de peur de l'an Mil, que s'est-il passé? A peu près rien. Sauf pour quelques religieux, du reste hommes d'élite {...} Le premier texte sur la soi-disant terreur de l'an Mil fut rédigé plus d'un siècle après les événements, au début du XIIe siècle {...} [L]a plupart des gens, 98 %, en l'an Mil, étaient illettrés. Ils ignoraient qu'il y eût un an Mil, et qu'ils y vécussent. Disons que la grande masse des contemporains de l'an Mil, presque tous paysans ou ruraux, voire simples citoyens, ignoraient qu'il y eût un an Mil {...} Ils vivaient le temps comme nous buvons le vin, car la plupart du temps {...} nous ne nous intéressons point à l'année précise du contenu de la bouteille, sauf quand le buveur est aussi un connaisseur» [Leroy Ladurie 1999: 1–2], ср. еще [Russell 1990; Gouguenheim 1999]; возражения Р. Ландеса [Landes 2000], интересные сами по себе, игнорируют проблему калькуляции. О том, что варварские нашествия или

В силу сказанного выше эсхатологические ожидания сами по себе лишь опосредованно сказывались на том, как разные социальные группы средневекового общества концептуализировали время, и во всяком случае – за исключением редких опытов мистической арифметики – не предполагали калькулирования времени. Никак не случавшийся конец света ставил, однако, перед христианским сознанием такие проблемы, которые в результате многоступенчатого развития создавали почву для своего рода сотериологической кулькуляции, привносившей в учение о спасении временной расчет. По мере притупления апокалиптических предчувствий новые очертания приобретал вопрос о загробном ожидании Страшного Суда. То, что на Страшном Суде «изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин 5:29), было общей и непреложной верой, однако оставалось тайной, что будет с душой человека со времени его смерти и до времени Страшного Суда. При близости Второго Пришествия эта проблема была не слишком актуальна, но при растяжении данной перспективы христиан начинала волновать мысль о том, достигает ли душа своего конечного состояния, разлучившись с телом, и затем пребывает без изменений до Страшного Суда, или что-то может происходить с ней и после смерти.

Если формулировать эту проблему совсем прямолинейно, она состояла в том, возможно ли спасение после смерти, т. е. возможно ли, чтобы какие-то грехи отпускались человеку уже после того, как он умер. Возможность загробного спасения ни с какими догматическими основаниями христианства в противоречие не вступала, а религиозные практики поздней античности скорее подталкивали к такому взгляду. Имею в виду молитвы за усопших, которые постепенно начинают восприниматься как молитвы об их загробном благополучии, и культ святых, одним из элементов которого было погребение усопших по близости от могил мучеников, предполагавшее возможность заступничества святого за лежащего неподалеку от него покойника.

В Восточной церкви эти представления не находят последовательного развития; загробная жизнь остается по большей части тайной, не доступной человеческому созерцанию. Св. Андрей Критский (ум. ок. 720), автор знаменитого Великого покаянного канона, писал: «Не изыскивайте, что будет с душой по ее расставании с телом, потому что ни мне и ни вам не достоин вопрошать об этом. Есть Другой, Кто об этом знает. Нам не дано знать даже природу души, как же мы можем ведать природу того места, где она обретает покой» (*Homilia de defunctis* – [PG XC VII: 1289C]).

В Западной церкви развитие идет по совершенно иному пути и приводит, как известно, к учению о чистилище. Чистилище – это та область загробного мира, обладающая или не обладающая пространственными координатами, в которой покойники искупают свои земные грехи и тем самым приуготовляются к спасению. Когда именно появляется чистилище, это сложная проблема, явно выходящая за рамки настоящей работы. Ле Гофф связывает появление чистилища с формальным моментом – с первыми употреблениями во второй половине XII в. *purgatorium* в качестве существительного и, как предпосылки, с формированием «географически» очерченного пространства между адом и раем [Le Goff 1981; 1999: 933 сл.]. Видимо, этот факт можно рассматривать как свидетельство окончательного оформления представлений о чистилище, хотя кажется, что это лишь последний элемент парадигмы, не имеющий того принципиального значения, которое придает ему Ле Гофф

губительные эпидемии могли наводить на мысль о скором конце света христиан, принадлежавших образованной элите, мы можем заключить, опираясь на многочисленные свидетельства. Так, св. Григорий Великий в конце VI в. полагал, что знаки приближающегося конца стали более различимы, чем они были когда бы то ни было, и призывал свою паству избрать путь строгого благочестия в предвидении скорого Страшного суда (см. [Markus 1997: 51–54]). Насколько действовали такие призывы (ср. их многократное повторение в Словах на Евангелие – Liber I: I.1; I.5; IV.2: Liber II: XXVIII.3; XXXV.1–3 – PL, 76, col. 1078BC, 1080B–1081A, 1090BC, 1212B–1213A, 1259B–1261C), как они распределялись по социальным группам и до какой степени живущие ото дня ко дню массы необразованных христиан были подвержены тем же страхам, установить – из-за скудости данных – куда сложнее.

(ср. критическую оценку точки зрения Ле Гоффа – [Dunn 2003: 246]). Об очищающем огне (*ignis purgatorius*) вполне внятно пишет Августин [Le Goff 1999: 872–875], указывающий и качество грехов, поддающихся посмертному очищению [Ibid.: 859–860], и период действия очищающего огня – от смерти грешников до всеобщего воскресения во плоти (*hoc temporis intervallo*) [Ibid.: 867]. Ле Гофф в силу этого называет Августина «*le vrai père du purgatoire*» [Ibid.: 850]; ср. еще [Ntedika 1966]).

Поскольку сборка чистилищной парадигмы растягивается на несколько столетий, в отцы чистилища можно зачислить не только Августина, но и – никак с меньшими основаниями – Григория Великого. В его «Диалогах» потусторонний мир описан с детальностью и вниманием, отсутствовавшими у его предшественников. П. Браун отмечает: «The landscape of the other world included, of course, a well-known Heaven and a Hell whose horror was only hinted at. But it also included a new, intermediate region characterized by agonizing delay. “Unpurged” souls seemed blocked there» [Brown 2003: 258]. Очертания этой промежуточной области остаются еще весьма нечеткими – не только в сопоставлении с разработанной картиной дантовского «Чистилища», но и в сопоставлении с описаниями визионеров XI–XII вв. (см. [Carozzi 1994: 388 сл.]). Однако у Григория появляется один принципиальный момент, полностью отсутствовавший у Августина, – время пургации. Так, в рассказе о банщике, которому благочестивый священник принес в благодарность освященный хлеб, но который оказался покойником, проходящим в бане очистительное наказание и попросившим священника молиться за него, недельные молитвы за усопшего и совершение в течение недели заупокойных месс (*salutarem hostiam cotidie obtulit*) обеспечивают избавление его от посмертного наказания (Dial. IV, 57 – [Vogüé 1978, III: 186–189]). Равным образом в рассказе о монахе Юстусе, скрывшем три золотых, повествуется о том, как Григорий отказал ему в христианском погребении, но затем, через месяц, сжалился над ним и отслужил за него тридцать месс (отсюда традиция григориевых трентин), после чего Юстус явился в видении брату и сообщил, что он избавился от мук и был принят в общение [Ibid.: 188–189].

Время пургации есть по существу время покаяния. Если в «Диалогах» Григория Великого время очистительных мук еще в точных единицах не калькулируется (хотя идея соотношения тяжести греха и тяжести наказания формулируется очень четко, см. Dial. IV, 45 – [Vogüé 1978, III: 160–161]), то несколько позднее длительность пребывания в чистилищном огне оказывается в прямой зависимости от совершенных при жизни и нераскаянных прегрешений. Установление этой связи находится, надо думать, в прямой зависимости от религиозных практик, развивающихся в Западной церкви в VII–VIII вв., а именно с утверждением тарифицированного покаяния. Фактура «чистилищной» калькуляции воспроизводит фактуру исчисления епитимьи в появляющихся с VII в. пенитенциалах: дни покаяния на земле соответствуют дням (годам или чему угодно другому, поскольку загробное время имеет иной масштаб, чем время земное) искупительных мук в чистилище (о связи загробной пургации и тарифицированного покаяния см. [Dunn 2003: 186–190]). Более того, чистилищные мучения при случае просто восполняют (с иным временным масштабом) недоконченную при жизни епитимью. Подобная система «чистилищных» зачетов весьма напоминает эквиваленции пенитенциалов, когда, скажем, столько-то недель поста могут быть заменены заказанной мессой или раздачей милостыни (о тарифицированном покаянии см. [Vogel 1994a]); в случае усопшего заказанные его душеприказчиками мессы и розданные ими деньги точно так же сокращают его пребывание в чистилищном огне. Как замечает в работе, развивающей идеи Ле Гоффа, Анка Брату, «[l]’existence même du Purgatoire est rattachée à la notion de temporalité, car une fois acceptée la possibilité du rachat de certains péchés après la mort, il est considéré comme une sorte de supplément de temps accordé dans l’au-delà, pour l’accomplissement d’une pénitence, elle-même temporaire et calculée par rapport au temps terrestre» [Bratu 1992: 47]. Как

я полагаю, идея чистилища оформляется в законченный ансамбль именно по мере развития тарифицированного покаяния и присущей этой покаянной практике темпоральности.

Развитие этой идеи куда труднее датировать, чем появление существительного *purgatorium*; никакой точной датировки здесь и быть не может. Два основных источника чистилищной парадигмы, а именно прорисовка промежуточного периода между смертью и Страшным Судом в «Диалогах» Григория Великого и распространение тарифицированного покаяния ирландскими монахами, появляются практически одновременно. Какой из этих источников первичен, не имеет принципиального значения¹³; очевидно, что в обоих случаях мы имеем дело с результатами существенного сдвига в религиозном сознании. В работе Питера Брауна [Brown 1999] утверждается, что в VII в. в западном христианстве существенно изменяется представление о переходе от жизни к загробному существованию. Начиная с видения ирландского визионера Св. Фурсея (630-е годы), путешествие души к ее потустороннему пристанищу начинает представляться как мучительная борьба, в которой ангелы и демоны сражаются за душу усопшего (научную публикацию текста видения и его интерпретацию см. [Carozzi 1994: 677–692, 99–139]). Демоны припоминают грехи, а ангелы указывают на покаяние и добрые дела. Это состязание сторон превращается в детальную калькуляцию, и человек должен всю жизнь готовиться к ней, как налогоплательщик в течение всего года готовится к представлению налоговой декларации. Данный перелом в мировосприятии связан с развитием нового представления о грехе. В рамках этого представления, по словам Брауна [Brown 1999: 309], «[t]he *peccata levia* came to be suffused with the same degree of interest as any other. These sins, also, demanded “purgation” – even if this purgation were no more than the daily recitation of the “Forgive us our trespasses” in the Lord’s Prayer and the traditional giving of alms».

Грехи требуют ежедневной калькуляции и ежедневного покаяния, соразмерного их тяжести. В эту калькуляцию входит и счет времени – времени земного и времени загробного, – поскольку тяжесть греха соотнесена с длительностью покаяния. Эта темпоральная калькуляция подчеркивается системой коммутаций, при которой длительности покаянного поста могут заменяться на различные иные епитимийные упражнения (коленипреклонения, чтение определенного числа псалмов и молитв, заказные мессы), в том числе и финансовые (отдача определенной суммы денег на бедных) [Vogel 1994a: 9–20]. Ле Гофф предполагает даже, на мой взгляд, не слишком убедительно, что время пургации, время загробного суще-

¹³ «Диалоги» Григория Великого обычно датируются 590-ми годами, а деятельность ирландских монахов (св. Колумбана) – серединой VII в. При такой датировке интерес к загробному искуплению грехов предваряет изменение в покаянной дисциплине. Подобная последовательность вполне осмысленна: страх перед посмертным наказанием обостряет внимание к повседневным грехам, побуждает верующего к их исповеданию (отсюда тайная исповедь) и к делам покаяния, соразмерным прегрешению. Последний момент вводит идею калькуляции (тарифа), которая и реализуется в использовании механизма, сходного с штрафами в германском уголовном праве (*Wergelt* – ср. существенные оговорки относительно происхождения тарифицированного покаяния из системы штрафов в [Vogel 1994a: 294–295]). Подлинность «Диалогов» Григория Великого может, однако, ставиться под сомнение (см. [Clark 1987]); наполняющие их истории о чудесах, загробной судьбе и «проточистилище» относятся в этом случае на счет анонимного «диалогиста», составившего «Диалоги» во второй половине VII в. [Ibid.: 646–650]. Гипотеза Кларка не представляется вполне убедительной, поскольку приводимые им доказательства допускают иную интерпретацию, а основная интуиция (согласно которой образованный и рациональный в своем богословии понтифик не мог сочинить коллекцию легенд с сомнительными чудесами, характерными для вульгарной «народной» религиозности) кажется анахронистической, поскольку рационализм VI в. несколько не похож на рационализм современного исследователя. Если, однако же, принимать гипотезу Ф. Кларка, тогда именно введение тарифицированного покаяния можно рассматривать как первый шаг, за которым следует перенесение калькуляции искупления из земного существования в потусторонний мир. И эта последовательность достаточно правдоподобна: детальный расчет проступков и наказаний актуализирует мысль о неоплаченных долгах и подводит к идее посмертной расплаты. Существенно, что два рассматриваемых момента – загробное искупление и тарифицированное покаяние – являются соотнесенными. Следует, впрочем, отметить, что идея меры в наказании за грех присутствует и в каноническом покаянии и может эксплицитно формулироваться задолго до появления тарифицированного покаяния, ср., например, у Цезария Арльского («*pro modo et numero et mensura peccati etiam penitentiae quantitas metienda est*» – *Sermo* 108 [Morin 1937: 431]).

ствования, контролировавшееся церковью, возмещало церкви утрату контроля над временем человеческой жизни ¹⁴.

Исповедь и покаянная калькуляция относятся к числу важнейших технологий личности (technologies of the self), конструирующих содержание его в христианских культурных традициях ([Foucault 1988]; ср. [Foucault 1980]). Перечисляя совершенные за день грехи, кающийся занят самоанализом и памятью о себе. Приходя на исповедь к священнику, он превращает эту память о себе в нарратив, и это обеспечивает калькулируемую темпорализацию индивидуальной биографии. Калькулируемая темпоральность пронизывает тем самым всю религиозную жизнь средневекового западного общества. Хотя Реформация отказывается от католической сотериологии, связывая спасение не с перечнями добрых дел, а с верою, однако ментальные навыки калькулирования и нарративизации сохраняют свою значимость и в веберовской протестантской этике. Поэтому интериоризация временной калькуляции, являющаяся необходимой чертой капиталистической урбанистической культуры, развивается отнюдь не только в результате экспансии «времени купцов», но и в результате секуляризации сотериологической калькуляции западного христианства.

В этой перспективе вполне ясно видно отличие русского времени от западного в его сотериологическом измерении. Русское спасение совершенно безразлично ко всякой калькуляции, счетная парадигма к нему абсолютно не приложима. Этим русская сотериология радикально отличается от западной, причем отличается в той точке, которая особенно чувствительна для конструирования культурного пространства. Чистилищем, как известно, Восточная церковь не располагает и поэтому, не исключая посмертного прощения грехов по милости Божией (что делает осмысленными молитвы за усопших), никак не связывает это прощение ни с подсчетом грехов, ни с длительностью каких-либо искупительных процедур. В русских видениях того света могут, конечно, появляться бесы, указывающие на грехи обмершего и готовые тащить его в ад, однако состязания между бесами и ангелами, напоминающие судебное разбирательство, которые мы находим на Западе, начиная с видения Фурсея, в русских источниках отсутствуют (особой трактовки требуют мытарства Феодоры из византийского жития Василия Нового; сейчас нет возможности останавливаться на этом памятнике, исключительном и в византийском контексте). Таким образом, потусторонний мир в русских представлениях связан с вечностью, а не с временем и никакой темпоральностью искупления не обременен. Поскольку спасение на том свете никакого отношения ко времени не имеет, времени земного покаяния также не придается принципиального значения, временная калькуляция никакой сотериологической роли не играет.

¹⁴ Ле Гофф пишет: «Повелительница календаря и литургического времени, церковь вынуждена смириться с появлением времени, не имеющего отношения к религиозной жизни, со временем, связанным с деловой активностью, с трудом городских корпораций ремесленников, со временем купцов и со временем башенных часов. А когда в XIV в. появится время, делимое на равные части и измеряемое с помощью инструментов – механических часов, церковь уже не может его контролировать. Однако еще не было отмечено, что частичная утрата контроля над временем земным в какой-то мере была компенсирована обретением власти над временем людей в загробном мире, временем чистилища. Церковь стала распоряжаться этим временем, так как была организатором системы чистилища, а также сосредоточила в своих руках основную составную часть этой системы, а именно процедуры заступничества, необходимые для сокращения времени пребывания в чистилище» [Le Goff 1999: 528; Ле Гофф 2001: 125]. Я полагаю, что два момента в этом рассуждении не вполне правомерны; эта неправомочность отчасти обусловлена теми натяжками в датировке рождения чистилища в концепции Ле Гоффа, о которых говорилось выше. Первый момент состоит в пресуппозиции, согласно которой церковь стремилась к монополии в контроле над временем; более реалистично думать, что «время чистилища» появляется задолго до «времени купцов», когда монополию церкви никто не оспаривал; в дальнейшем же церковь была, видимо, готова удовлетвориться лишь существенной долей в возможностях контроля; поэтому возникновение «времени купцов» не было таким посягательством на монополию церкви, как это изображает Ле Гофф. Второй момент заключается в том, что Ле Гофф недооценивает рекуррентное взаимодействие «времени церкви» и «времени купцов»: «время купцов» основано на тех навыках калькуляции, которые создает церковная покаянная дисциплина, а развитие чистилищной калькуляции представляет собой не столько следствие конкурентной борьбы, сколько освоение церковной мыслью урбанистического дискурса, включающего калькуляцию, характерную для «времени купцов».

Конечно, и у русских получает распространение тайная исповедь и духовники пользуются епитимийниками, соизмеряющими тяжесть греха с длительностью и суровостью наказания. Однако у русских не было ничего похожего на ту покаянную дисциплину, которая была характерна для латинского Запада и связана с западными сотериологическими представлениями. Можно сказать, что русские за редкими исключениями своих грехов не считали, потому что надеялись не на свою праведную жизнь и своевременное покаяние, а на милосердие Божие и в силу этого к исповеди ходили редко, а то и вовсе не ходили, откладывая покаяние до последнего часа, когда священнику было уже не до того, чтобы вникать в детали совершенных исповедником грехов и рассуждать о епитимьях. Хотя из-за недостатка документальных свидетельств в покаянных практиках средневековой Руси остается много неясного (ср. [Смирнов 1914]), наиболее правдоподобной (хотя и требующей дополнительных оговорок) представляется картина, которую реконструирует В. Жмакин для первой половины XVI в. на основании поучений митрополита Даниила. В. Жмакин пишет:

Весьма многие подолгу не обращались к таинству покаяния. Одни, выходя из понятия о бесконечной благодати и милосердии Божиим, успокоивали себя тем, что Бог всегда простит кающегося, и откладывали свое покаяние все далее и далее, желая пред смертью искренно раскаяться и получить прощение во грехах, сделанных в течение всей своей жизни {...} Находились и такие, которые, понимая слишком формально значение покаяния, обращали его в средство для оправдания своей безнравственности: они всю свою жизнь вели распущенно, и все-таки спокойно смотрели на свою загробную участь, надеясь на всеискупляющее действие последнего, предсмертного покаяния {...} В простом народе господствовал своеобразный взгляд на исповедь, по которому он считал ее делом князей и обязанностью благородных и знатных людей по преимуществу и на этом основании многие по долгу не обращались к таинству покаяния. Неправильный взгляд на значение таинства покаяния сопровождался в практической жизни аномальностями и выражался в том, что многие долгое время не исповедовались и не причащались по несколько лет сряду, не считая это с своей стороны большим упущением. Особенно это развито было в низшей среде общества в массе народа. Даже люди набожные и те приступали к таинству покаяния однажды в год. Другие делали и того хуже: они являлись к духовнику на исповедь и утаивали пред ним свои грехи, а после даже хвастались этим, говоря с насмешкой: «что мы за дураки такие, что станем попу сознаваться!» [Жмакин 1881: 639–640].

Эта своеобразная картина восстанавливается преимущественно по обличительным и назидательным сочинениям, которые В. Жмакин использует не вполне критически, не принимая во внимание тот факт, что такого рода литература всегда по самому своему характеру сгущает краски. Сверх того, заключения Жмакина относятся лишь к мирянам и не относятся к монашествующим: по крайней мере в строгих общежительных монастырях исповедь должна была быть достаточно регулярной, а покаянная дисциплина более строгой. Однако в целом выводы Жмакина не кажутся преувеличенными; они находят частичное подтверждение в источниках другого типа ¹⁵.

¹⁵ Одним из таких источников могут служить сами епитимийники (равно как поновления и вопросники для исповедников), в особенности так называемые «худые номоканунцы». Например, в «Некоторой заповеди» в ст. 32 говорится, что тот, кто скажет брату своему «рогатче», наказывается смертью (это не церковное наказание и в русской ситуации ясно, что такая епитимья никогда не применялась), однако, если он в тот же день покается, то епитимья сводится к ста поклонам; второе наказание очевидным образом несоразмерно первому (см. [Смирнов 1912: 30, 285]). При отработанной практике исповеди и покаяния такая неразбериха представляется невозможной. Из нелепостей такого типа, отнюдь не редких, можно сделать

Подобная нестрогость покаянной дисциплины находится в объяснимой связи с тем, что сведения о том свете, которыми могли руководствоваться русские, были в целом достаточно оптимистичными – во всяком случае при сравнении с западными. Хотя описания адских мук (прежде всего в «Хождении Богородицы по мукам» – славянском варианте Апокалипсиса Богородицы) пользовались определенной популярностью, однако сколь бы тяжкие нераскаянные грехи ни тяготили грешника, он все равно мог рассчитывать на милосердие Божие, на то, что в ад он не попадет. Милосердие Божие было безгранично и вполне иррационально¹⁶. В «Повести душеполезне старца Никодима о некоем иноке», сочинении середины XVII в., рассказывается о впадшем в грехи монахе, имевшем видение, в котором он очутился на том свете и бесы приносили ему свитки со списками его грехов. Никакого перечисления его добрых дел или состязания с ангелами за этим, однако, не последовало, но явился архангел Михаил, показал ему вечные муки и передал ему суд Божий, а именно три заповеди, при сохранении которых он избежит вечных мук («престани от нечистоты и не пити вина и табака»). Вернувшись в тело, инок некоторое время воздерживается, но затем вновь впадает в те же грехи, оказывается наказан язвой, однако не умирает и не попадает в геенну огненную, но исцеляется благодаря заступничеству чудотворной иконы Божией Матери в Нерехте [Пигин 2001: 303–310]. Грехи не мешают иноку спастись, скорее даже наоборот, они как бы стимулируют милосердие Божие, так что сочинитель повести цитирует апостола Павла, придавая данный своеобразный смысл его словам: «Ид#же умножися гр#хъ, ту преизбыточествова благодать» (Рим 5:20). В таком контексте, понятно, ада не слишком боялись, грехи не считали и за временем покаяния не следили¹⁷.

За этим бесстрашием стояла определенная сотериологическая концепция или скорее совокупность не слишком четких сотериологических представлений. Спасение, когда о нем задумывались, в самых общих чертах понималось как сакрализация жизни, как постепенное всасывание жизни в вечность храма. Спасение было не делом человеческим, а делом Божиим. Спасение было разрастанием области преображенного бытия, явленного в храме, поглощением временности жизни вечностью Царства Небесного, присутствующего в бого-

вывод, что покаянная дисциплина строгостью и последовательностью в применении не отличалась. Другим источником является русская житийная литература, в которой исповедание грехов, за исключением покаяния *in articulo mortis*, фигурирует исключительно редко – в сравнении с аналогичными западными текстами (о последних см. [Vogel 1994b]). Покаянная дисциплина рисуется в качестве маргинального элемента на пути праведника к спасению. Наконец, весьма характерен обычай, не подававшийся искоренению в течение всех средних веков, постригаться в монахи на смертном одре. Этой возможностью пользовались в основном князья (см. [Cherniavsky 1961: 34–36]; ср.: [Жмакин 1881: 486]) и вельможи – возможно, как вынужденные (по средневековым воззрениям) грешить в силу своего положения. Монашеский постриг выступает здесь как второе крещение, смывающее все грехи, совершенные при жизни, и позволяющее постригшемуся войти в Царствие Небесное без тягот покаяния. И в этом случае калькуляция грехов оказывается ненужной документом.

¹⁶ Конечно, об оптимизме можно судить по-разному. Чистилище может пониматься как весьма оптимистическая перспектива, поскольку после продолжительного периода чистилищных мук грешник все же спасался и попадал в рай. Восточное христианство такой возможности не предусматривало: тот, кто заслужил вечные муки, никакими посмертными мытарствами избавиться от них не мог (ср., например, в послании митрополита Даниила о Страшном Суде: [Жмакин 1881: 724–726]). Однако западные христиане, как кажется, боялись чистилища больше (в силу того, что Ле Гофф называет «инфериализацией» чистилища – [Le Goff 1999: 1019–1022]), чем восточные христиане боялись ада. Хотя ад сулил вечные муки, но надежда не попасть в это скверное место была обычно сильнее страха.

¹⁷ Нет оснований думать, что данный текст недостаточно показателен, поскольку относится к сравнительно позднему времени. Тексты, может быть и менее выразительные, но имеющие в целом тот же смысл, могут быть найдены и в более ранние эпохи. Так, в Киево-Печерском патерике рассказывается о старце Онисифоре Прозорливце, один из духовных детей которого скоропостижно умер [БЛДР IV: 362–364]. Он грешил в тайне от старца и за свои нераскаянные грехи был наказан страшным смрадом, исходившим от его тела. Ангел сообщил об этом Онисифору и тот вместе с игуменом решили выкопать его труп и выбросить его в воду. Варианты данного мотива известны в различных повествованиях о потустороннем мире, однако завершение истории необычно. Онисифору является в видении преп. Антоний и сообщает, что Бог простил грешника, поскольку обещал Антонию, что всякий, положенный в монастыре, будет помилован. После этого смрад превратился в благоухание. Как можно видеть, прощение досталось нераскаянному грешнику отнюдь не за его заслуги, а из-за места его погребения. Такого «противоправного» спасения вне русских (восточнославянских) описаний загробных судеб, насколько мне известно, не обнаруживается.

служении. С человеческими усилиями этот процесс был слабо связан, православные должны были лишь поддерживать храмовое действо в его чистоте и непрерывности, чтобы Святой Дух преображал и благодетельствовал земное бытие. Ничего большего в общем-то от православного не требовалось, все остальное – регулярное покаяние, аскеза, дела милосердия, богословские откровения – было факультативной добавкой, необходимой лишь для тех, кто сделал спасение своим профессиональным занятием, т. е. для монахов. Так называемое обрядоверие русского православия есть частное следствие данной сотериологии.

Сотериологическая концепция, по мысли Вебера, которая может оспариваться в частностях, но сохраняет значение в общем плане, определяет социальный проект, который развивается данным обществом. Этот проект может секуляризоваться и в секуляризованном виде быть долговечнее своих религиозных оснований. Такой проект может быть приписан и протестантскому (как кальвинистскому, так и лютеранскому) обществу (о чем в сущности и писал М. Вебер), и католическим социумам (ср. [Kharkhordin 2005: 43–48]); в любом из этих вариантов он связан с апроприацией времени индивида той общиной, которая ведет его к спасению. У русских спасение никакой социальной организации не требует, и поэтому темпоральность ни малейшего отношения к нему не имеет. В результате в рамках русского понимания спасения время никто не апроприирует, оно не нуждается в социальном регулировании. Ни церковь, ни государство не заняты организацией времени индивида, не задают ему распорядок жизни. Время государственной жизни течет по традиции, время церкви – по пути, определенному для него Божественным Промыслом, который в ведомые ему сроки завершит его ход и приведет православных христиан в Царствие Божие.

Новое время в России и его апроприация. Катастрофой для описанного выше традиционного православного мировосприятия стало Смутное время. Божественный Промысел повернул историю совсем не туда, в какую-то скверную сторону, и из литургического преображения бытия ничего не вышло. Характерно, что в связи с трагическими событиями Смуты в русской духовной культуре происходит всплеск визионерства и появляются многочисленные новые видения с мрачными предсказаниями и призывами к покаянию [Пигин 2006: 15; Успенский 1914; Прокофьев 1964] – притом, что в предшествующий период посещения того света относительно редки, а жанр видений пользуется лишь ограниченной популярностью. С катастрофы Смутного времени и начинается, видимо, Новое время в России (ср. [Флоровский 1988: 57–58])¹⁸. Обнаружилось, что время само по себе в вечность не втечет, его надо направлять. Это существенно меняло понимание времени и вместе с тем ставило вопрос, кто должен этим заниматься, кто возьмет время в свои руки. Отсюда возникает первая коллизия традиционного порядка и нового временного устройства.

В 1630-е годы наиболее яркой фигурой из числа взявшихся за исправление традиционного неблагочестия был Иоанн Неронов (его житие см.: [Материалы I: 243–305]; см. о нем также: [Pascal 1938: 35–73; Зеньковский 1970: 74–90; Живов 2002: 323–333]). Как пишет С. А. Зеньковский,

Деятельность Неронова по объяснению смысла учения Христа была чем-то совсем необычным и даже революционным для церковных нравов Руси того века. Проповеди этого нового и «революционного» священника не носили отвлеченного характера и были доступны каждому посетителю и прихожанину храма. – «Начаша прихожане слушати Божественного пения,

¹⁸ Ср. еще тенденциозно-благочестивую и недалекую по мысли работу В. Фаминского [Фаминский 1915], в которой, однако же, справедливо отмечается, что Смутное время затронуло все секторы русского общества («от именитого боярина до серого крестьянина-землепашца») и что универсальным для всех этих социальных групп было «религиозно-провиденциалистическое» истолкование событий.

и наипаче слушаще поучения его наслаждахуся», – говорит его биограф {...} «Иоанн же, почитавше им божественные книги с рассуждением и толковаше всяку речь ясно, и зело просто, слушателям простым. Поучая народ, кланяшеся на обе стороны до земли, со слезами моля дабы вси, слышаще, попечение имели всеми образы о спасении своем» [Зеньковский 1970: 78–79].

Призывы Неронова к покаянию и религиозной дисциплине, в ряде отношений напоминающие деятельность протестантских проповедников – реформаторов, хотя и встречали сопротивление со стороны части консервативного духовенства и не желавших заботиться о своей душе прихожан, пользовались определенным успехом. Свидетельством может служить челобитная девяти нижегородских священников патриарху Иоасафу 1636 г., одним из авторов которой и, можно полагать, вдохновителем был Неронов; на основе этой челобитной была составлена затем «Память» патриарха Иоасафа для московских и подмосковных церквей, отчасти придававшая официальный статус реформаторской программе Неронова и его единомышленников.

В данной челобитной необходимость реформации недвусмысленно связывается с теми испытаниями, которые пережила Русь в Смутное время и которые неминуемо обрушатся на нее опять «грех ради наших». Здесь говорится: «Во истину гсдрь образ Бжїи и сновство обругахом и пременихомся ко дщерем сатанинским – ко злым его прелестемъ, и не ощущаемъ Ноева члвка, сїир#ч званїя Хрсва, творим злая, прїидут ли на ны блгая? Чего не пострадохом? не пленена ли земля наша? не взяти ли гради наши? не падоша ли без оружїя? не помроша ли скоти и не оскуд#ша ли нивы? Сїя гсдрь вся нн# сод#яся пред очима нашими в наше наказанїе, и никакo ж воспомянухомся» [Рождественский 1902: 27] ¹⁹. В этом обстоянии православные должны покаяться и перестать впадать хотя бы в наиболее тяжкие преступления, в качестве которых нижегородские священники рассматривают «бесовские» скomorошеские и святочные игры, лжеюродствование и неблагочестивое поведение во время богослужения.

Одним из существенных моментов в этом роковом падении нравов оказывается самовольное нарушение богоустановленного временного порядка. Реформаторы жалуются патриарху на леность и небрежение духовенства:

[В]ечерни гсдрь отп#вают многїя попы по црквам до перваго часа дни на розсв#те, а инїи до солнечнаго возходу, и в молитвах гсдрь не ощущаютъ, поют поутру: пришедшу слнцу на запад, а слнце еще всходит, и возвышают глас къ Бгу: вид#вше св#т вечернии, поем Отца и Сна и Стаго Дха Бга, и говорят: сподоби Гсди в вечер сей без грїха..., а еще гсдрь и слнце в дневныя чреды не постигло {...} вечер и заоутра и полудне поем и блгословим, данными гсдрь велел#пными хвалами, ими ж гсдрь ты великїй стль и сам возвещаеши, яко поется Бгъ в коеждо время подобными времяньми млтвами во свое их время, по преданїю стых апслъ и стых отцъ и вас гсдрей; и т# гсдрь законы данныя, л#ности ради, во едино время отп#вают: поутру просятъ гсдрь дне сего совершенна, да в то ж время

¹⁹ В «Памяти» патриарха Иоасафа эта тема получает еще более развернутую трактовку: Патриарх Иоасаф пришет, что он «воскорб#, вид# гр#хъ ради нашихъ отъ многихъ бо л#гъ землю нашу росїйскую ратїю всюду борющу ово убо отъ межеусобства злыхъ и непокоривыхъ чловчкъ, живущихъ подъ державою царства Московскаго, ово же паки зл#йше же отъ вокругъпред#лныхъ земель, сос#дствующихъ намъ различныхъ языкъ папезскаго и люторскаго и калвинскаго ученїя и яже отъ нихъ въ насъ пролитїя крови христїанской, и разоренїя святымъ м#стамъ, и всякой святїни оскверненїе, и всякого чина священныхъ таинствъ сослужителей нашихъ мукъ и погибели, не токмо отнюдь не возможно исписати, но ни изглаголати: за многїя л#та убо, какъ начатся кровопролитїе у насъ, и огонь поядая насъ, грѣхъ ради нашихъ, и по сихъ мало преминувъ л#гъ въ тишин#, и воспалися з#ло» [Рождественский 1902: 27].

вечера сего совершенна просят, а еще гсдрь днь настает, и таковою гсдрь ложью и л#ностію хотим оумилостивити Бга и людем блгодати испросити {...} Видим гсдрь в наставницех и в црквах неисправленіе, и оттого им смущается оумь и скуд#ет в#ра, потому что гсдрь вожди ослепоша л#ностію и нерад#ніем исправленія црковная погасиша [Рождественский 1902: 21–22].

Тяжким грехом оказывается, таким образом, отступление от богоустановленного временного порядка, реализующегося в богослужении; церковная власть должна этот порядок контролировать, не допуская подобных отступлений.

В нижегородской челобитной появляется и тема многогласия, борьбу с которым следует рассматривать в этом же реформационном контексте. В челобитной говорится: «Въ црквах гсдрь з#ло поскору пініе, не по правилом стых отць ни наказанію вас гсдрей, говорять голосов в пять и в шесть и боле, со всяким небрежением, поскору» [Там же: 19]. Введение единогласия было затем одним из важных элементов реформаторской программы так называемых ревнителей благочестия или боголюбцев во главе с духовником Алексея Михайловича Стефаном Вонифатьевым. Единогласие противостояло традиционному многогласию, т. е. такой богослужебной практике, при которой одновременно читались разные части службы. Многогласие позволяло выполнить все предписания устава, т. е. вычитать все необходимое в обозримое время. Что-нибудь при этом понять и услышать из-за шума множества голосов было почти невозможно. Для традиционного сознания это и не было столь важно, поскольку богослужение было обращено не к пастве, а к Богу, а Бог может одновременно воспринять неограниченное число молений и славословий. Теперь же боголюбцы задаются вопросом: «кая же польза получить предстоящим в церкви людем во время божественнаго пения, егда в гласа два или три и множае вдруг говорят, – никакo ничесого, точию шум всеу, и без пользы, и пагуба с великим грехом» [Каптерев 1909, 1: 88]. Это новое понимание, разрушительное для традиционной сотериологии. Спасение ставится в зависимость от индивидуального благочестия, и духовные вожди хотят апроприировать время индивида, чтобы направить общество на путь спасения. Индивиды, включая традиционное духовенство, сопротивляются, в основном по прагматическим причинам²⁰, поскольку богослужение оказывается бесконечно долгим, способным скорее отпугнуть прихожан, нежели привить им новое благочестие. Борьба за единогласие растягивается на несколько лет, и реформаторы побеждают только в преддверии кончины патриарха Иосифа (окончательное решение на соборе 1651 г. – см.: [Каптерев 1909, 1: 104–105]). Эта конфронтация показывает, что время перестает быть irrelevantным для спасения, оно вторгается в вечность храма, становится предметом борьбы и вследствие этого предметом счета и апроприации.

Алексей Михайлович в качестве православного монарха поддерживает усилия религиозных реформаторов; само движение боголюбцев приобретает вес прежде всего в силу того, что ему сочувствует (и отчасти с ним идентифицируется) молодой царь. Однако у царя есть и другие обязанности. Спасение, согласно мысли ревнителей благочестия, невозможно вне реформированного православия, и Алексей Михайлович помогает его реформировать, но ни реформа, ни само спасение не могут существовать вне государства, попечение о котором, как представлялось и самому Алексею Михайловичу и его соратникам, Бог отдал избранному Им царю. Тишина, порядок и благочестие вверенного царю народа требуют царских забот, и Алексей Михайлович этим и занят. В первый период его царствования, до удаления патриарха Никона, эти занятия носят двойственный характер. С одной стороны, он как бы включается в деятельность боголюбцев, поддерживая единогласие и выпуская, например,

²⁰ Как говорилось в деянии Московского собора 1649 г., осудившего единогласие, «всяких чинов православни[е] людие от ц(е)рквей Б(о)ж[ии]х учили отлуча[тися] за долгим и безвременным п#нием» [Белокуров 1894: 36].

антискоморошеский указ от 5 декабря 1648 г. – в полном соответствии с реформистской программой боголюбцев (см.: [Pascal 1938: 161–165; Зеньковский 1970: 133–143]). Понятно, что, включаясь в эту деятельность, царь постепенно подчиняет ее себе, что в конце концов и приводит к конфликту с патриархом Никоном.

С другой стороны, установление порядка требовало и секулярного регулирования, бюрократизации и рационализации административной деятельности. Этой цели служило, в частности, Уложение 1649 г. В Уложении есть статья о выходных днях приказных служащих (гл. X, ст. 25):

А в воскресной день никого не судить, и в приказах не сидеть, и никаких дел не делать, опричь самых нужных государственных дел. Да суда же не судить и никаких дел в приказах не делать, опричь великих царьственных дел: в день Рождества Христова, в день святого Богоявления и в иные господские праздники, Сырная неделя, первая неделя великого поста, Страстная неделя, семь дней по Пасце. Да в который день приспее праздник день рождения государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руси, и его благоверные царицы и великие княгини Марии Ильичны, и их благородных чад [Уложение 1987: 33–34].

Как можно видеть, эта статья делит время государственного служащего на две части: одна часть предназначена для религии, другая – для государственных дел. Идея регламентации времени, утвердившись в церковной деятельности, проникает и в деятельность государственную. В данной статье две сферы – сакральное время праздников и будни чиновника – трактуются как соотнесенные. При этом сакральное время рассматривается как нечто выкроенное из обычного времени, выделенное государством для Бога из своих собственных запасов. Время оказывается, таким образом, апроприированным государством, которое платит за него и им распоряжается, не оставляя служивому человеку простора не только для личной жизни, но и для длительных церковных стояний²¹. В принципе, понятно, в подобной регламентации ничего специфически русского не было, это был необходимый элемент модернизации управления, известный всем государственным структурам Нового времени. Специфична была социальная композиция того общества, в котором осуществлялась эта регламентация. Как уже говорилось, автономной городской культуры в Московской Руси не было; город как локус культуры составлялся из служилого класса и духовенства. Поэтому время службы становилось временем секулярной культуры. Секулярная регламентация этого времени не могла не вступить в конфликт с религиозным реформаторством, претендовавшим на распоряжение часами и днями не одного духовенства, но и всех православных.

До времени этот конфликт не был замечен. Когда, однако, произошел разрыв царя с патриархом, Никон не замедлил указать, что церковным временем царь распоряжаться не в праве. Он писал, обращаясь, естественно, не к самому царю, а к боярину Никите Одоевскому, составлявшему Уложение:

О пребеззакониче и злоб#сный чело#че, како не устыд#ся, не устрашися. Б#си того испов#даху Сына Божия и Бога, глаголаху: почто еси, Сыне Божий, пришел еси прежде времени мучить нас. А ты, злострастный чело#че, не испов#да Того Бога быти и Господа нашего Иисуса Христа, аки проста чело#ка пишеш: в' воскресной день, в' день Рожства Христова {...} Не усохль бы скверный твой язык изглаголати или написати: Рождество

²¹ О длительности рабочего дня см. именной указ, «объявленный приказным людям», от 20 октября 1658 г.: «Приказным людям, дяком и подьячим в приказах сидеть во дни и в ночи 12 часов» [ПСЗ I: № 237, с. 467].

Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или святое Богоявление Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. И ниже праздник нарече, но день. А яже о царі, да в который день присп#ет праздникъ, день рождения государя царя и прочее, такожде и о царицѣ и о ихъ чад#хъ. Которыя праздники, которое таинство? Разв# что любо страстно и челов#ческо. И во всемъ приподобиль еси челов#ковъ Богу, но и предпочтенн# Бога (РГАДА, ф. 27, № 140, ч. III, л. 569–570 об.).

Здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, Никон обвиняет Одоевского в том, что он приравнял государственные праздники (дни рождения царя и его семейства) к религиозным праздникам. Вряд ли Никон ставит под сомнение право царя объявлять выходные дни на свое рождение. Он протестует против неразличения сакрального и секулярного времени. В том, что рождение царя оказывается в одном перечне с Рождеством Христовым, Никон видит богопротивные притязания светской власти, которая наделяет себя правом распоряжаться всем временем – как сакральным, так и секулярным. С точки зрения же Никона, Божии праздники установлены Богом, соблюдение их – первый долг христиан, и царь не должен вмешиваться со своими распоряжениями в предписания Божественного закона. Таким образом, секуляризация времени незамеченной не остается.

Второй момент относится к способу обозначения религиозных праздников. Никон осуждает Одоевского за то, что тот позволил себе обозначить эти праздники сокращенно, как в повседневной речи. Риторическая стратегия Уложения понятна: предмет изложения (выходные дни) относится к секулярной сфере, к подсчету и распределению времени, оплаченного правительством. Сокращенный способ обозначения имеет, видимо, иконический характер, поскольку речь идет о сбережении времени, и длинные выражения в таком контексте неуместны. Он противостоит риторике религиозного дискурса, в котором полнота наименования соответствует полноте ритуала, литургическому времени, растянутому единогласием. В эту область и вторгается Уложение со своими секулярными предписаниями, и в соединении с борьбой за единогласие это и создает ту коллизию регламентаций, когда время оказывается предметом апроприации двух противостоящих сторон.

Таким образом, уже в XVII в. складывается та специфика регламентации времени, которая присуща русской модернизации. Время становится предметом счета, соотносится с деньгами и оказывается объектом апроприации. Однако на права собственника времени претендуют государство и церковь, тогда как общество (в том числе и городское) никаких подобных претензий не высказывает и лишь старается уклониться от слишком пристального надзора обеих спорящих институций. В этом споре новый этап наступает при Петре Великом, и Петр знаменует его вполне выразительным символическим жестом – сменой календаря.

19 декабря 7208 г. Петр распоряжается с 1 января начинать новый год, 1700-й, украв, как говорят его недоброжелатели, восемь месяцев у Господа Бога. В указе предписывалось

во всяких приказных и мирских делах лета писать и числить годы Генваря с 1 числа 7208 года и считать сего от Рождества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа 1700 году, а год спустя Генваря с 1 числа с предбудущаго 7209 году писать от Рождества Христова с 1 числа 1701 году и в предбудущих чинить по тому ж, а с того новаго года Генваря месяца и иные месяцы и числа писать сряду от Генваря непременно и в прочия лета, счисляя лета от Рождества Христова потому ж [ПСЗ III: № 1735, с. 680–681].

Хотя по видимости это преобразование затрагивало только секулярную сферу (приказные и мирские дела), обоснование отсылало к религиозной традиции. В указе говорилось: «А то указали Мы Великий Государь учинить, для того что во многих христианских

окрестных народах, которые православную Христианскую Восточную веру держат с нами согласно, лета пишут числом от Рождества Христова» [Там же: 681]. В условиях конфликта между царем и церковью выбор религиозной традиции, осуществленный царем, мог восприниматься как вторжение в компетенцию духовных властей, указание им на то, какому православию они должны следовать, и апроприация времени церкви. Такому восприятию мог способствовать выпущенный на следующий день дополнительный указ «О праздновании Нового года», в котором устанавливалось секулярное празднование новолетия, однако как бы мимоходом на первое января переносилось и церковное празднование этого события:

А в знак того доброго начинания и нового столетного века в царствующем граде Москве, после должного благодарения к Богу и молебного пения в церкви и кому случится и в дому своем, по большим и проезжим знатым улицам знатым людям и у домов нарочитых духовного и мирского чина перед вороты учинить некоторые украшения от древ и ветвей сосновых, еловых и можжевелевых против образцов, каковы сделаны на Гостином дворе и у нижней аптеки [ПСЗ III: № 1736, с. 681–682].

Манипуляции Петра со временем этим не ограничиваются. С 9 декабря 1706 г. Петр, следуя европейскому образцу, вводит суточный счет часов, т. е. отменяет традиционный раздельный счет дневных и ночных часов [Пипуныров, Чернягин 1977: 38]. Таким образом, Петр во всеуслышание объявляет себя владельцем времени, и тут же показывает, что это значит. Апроприация времени осуществляется государством в той сфере, которая прямо подлежит его регламентации. Апроприация осуществляется в форме службы, когда государство определяет, сколько человек ему должен служить и сколько оно готово предоставить ему на его собственные нужды. Этим Петр и занимается, и это определяет содержание второй – служебной – коллизии традиционного порядка и регламентации времени эпохи модернизации. Коллизия обусловлена тем, что, взяв время в свои руки, государство не знает, где остановиться, и в принципе не оставляет человеку ни минуты, чтобы вздохнуть и осмотреться.

Ярче всего этот безудержный аппетит сказывается в указах о монашестве. Именно потому, что монашество по своему статусу отдает свое время не государству, а Богу, Петр с 1700-х годов стремится ограничить его численность и самостоятельность. В регламенте 1722 г. запрещается «принимать в монахи человека ниже тридесятиго года возраста» [Духовный Регламент 1904: 117], и при этом ищущий монашества должен быть свободен от любых обязательств в отношении государства, помещика или любого другого начальника. Принимая в монахи, нужно «смотреть на лета жены, прошло ли оной пятьдесят лет, или шестьдесят» [Там же: 118]. Эта гендерная дискриминация женщин определяется тем, что для мужчин достаточно других оснований, чтобы не пустить их в монахи, а для женщин барьером может быть только возраст. Стоящая за этими предписаниями идея очевидна: пока человек может делать что-то полезное для государства, он не имеет права тратить время на другие занятия, включая спасение души. О спасении души заботится государство, верная служба спасает человека и спасает общество, а внешнее благочестие только отвлекает сына отечества от его подлинных задач (эта мысль проводится и в Духовном Регламенте, и в ряде других указов Петра). Монастыри не исключение, их основное дело – давать приют бедным, подкидышам и отставным солдатам, на что они и получают жалованье от государства. Число монахов регулируется этой суммой [Cracraft 1971: 260; ПСЗ VI: № 4107], т. е. с нею соотносится время, которое общество отдает Богу.

Петровская концепция государства – это русская метаморфоза европейских теорий полицейского государства (Polizeystaat). При пересадке этих теорий на русскую почву пропадает, однако, одна из принципиальных составляющих этого построения – общество как контрагент государства. Поскольку нет общества, нет и отдельной системы ценностей этого

общества, отличной от ценностей государства; в силу этого ценным оказывается лишь время, отданное государственным интересам, оно оказывается универсальным и измеряется человеческой жизнью. Один из наиболее наглядных результатов утверждения этой парадигмы – податная реформа Петра. После ревизии 1721 г. Петр вводит подушную подать, налог, который взимается с каждого не несущего службы лица мужского пола вне зависимости от возраста, статуса и трудоспособности. Душа становится счетной единицей в угоду универсальности счетной парадигмы и в ущерб экономической целесообразности [Анисимов 1982: 259–287]. Современники воспринимают это как бессмысленное угнетение, и Посошков замечает: «А и во счислении душевном нечаюж я проку быть; понеже душа вещь неосязаемая и умом непостижимая и цены неимущая: надлежит ценить вещи грунтованные» [Посошков 1911: 79].

Можно сказать, как это делает А. С. Лавров, что петровское государство занято социальным дисциплинированием общества [Лавров 2000: 345–347]. Этот процесс затрагивал не только государственные повинности подданных воображаемого «регулярного государства», но и религиозную сферу, представляя собой, таким образом, регламентацию всего жизненного уклада населения на всем протяжении жизни субъекта. В этом плане значимо, как отмечает Лавров, что «не менее важно было, чтобы подданные регулярно исповедовались, чем то, чтобы они регулярно платили свою подушную подать (показательно, что последняя была введена после обязательной ежегодной исповеди)» [Там же: 346]. Само по себе введение регулярной (раз в год) исповеди и причастия было связано с преследованием старообрядчества. Исполнение этой обязанности прихожанином должно было фиксироваться священником в специальных книгах, и священник обязан был сообщать начальству о тех, кто этой нормой пренебрег. Эта мера позволяла выявить тайных старообрядцев, не желавших платить двойной налог (в соответствии с указом 1716 г.). Эта мера, однако, вписывается и в другую парадигму – потому что историческое действие никогда не ограничено своим исходным замыслом. Этой другой парадигмой является петровская реформа благочестия (см. о ней [Лавров 2000: 408–423]).

Как уже говорилось, в средневековой Руси миряне исповедались и причащались крайне нерегулярно, покаянная дисциплина обладала лишь призрачным существованием. Каково бы ни было собственное неблагочестие Петра и сколь бы существенным компонентом его церковной политики ни была дискредитация церковных установлений, государство, взявшись дисциплинировать общество, должно было распространить свой контроль и на его религиозную жизнь (ср. [Живов 2004: 48–53]). Петр устраивает публичные кощунственные дебоши, но вместе с тем издает указы, предписывающие благопристойное поведение во время церковной службы [ПСЗ VII: № 4277, с. 96 от 20.07.1723]. Дисциплинирование последнего рода как бы продолжает аналогичные усилия боголюбцев, но, как и сходные распоряжения Алексея Михайловича, трансформирует эту деятельность в предмет государственного контроля [Michels 1999: 227; Живов 2004: 66–68]. Как следствие возникающие на этой основе религиозные практики остаются никак не интериоризованными обществом. Это в полной мере относится и к покаянной дисциплине, и к временной регламентации. Ни в одном, ни в другом случае навязанные государством предписания не становятся интериоризированной дисциплиной. Та духовная бухгалтерия, которая лежит в основе культурных практик буржуазного общества, для петровского подданного (равно как и для его потомков) остается внешним принуждением, вызывающим лишь защитную реакцию.

Итак, в петровской парадигме людей спасает государство, поэтому оно их считает, считает их время и берет на себя его оплату. Первая кривизна русской модернизации состоит как раз в том, что не буржуазное общество заставляет государство считать собранные налоги и забранное время и отчитываться за них, а государство заставляет общество заниматься подсчетом своих финансовых обязательств, растраченных вне службы часов и отвечать за

растрату. Не общество наставляет государство, а государство обустроивает общество, так что модернизация оказывается атрибутом власти. Новая риторика временной регламентации вырабатывается не городской (буржуазной) культурой, но бюрократическим аппаратом, а обществом (в том числе и городской элитой) в существенной степени отвергается. Именно этим, между прочим, обусловлен мотив вечной занятости в мифологии Петра. «И мореплаватель и плотник», как известно, «на троне вечный был работник». Не обсуждая сейчас несоответствия этого мифа реальным фактам, отмечу, что он создается самим Петром и имеет явные дидактические задачи – индоктринацию обязанного службой шляхетства.

Государственная регламентация и общественный саботаж. Государство навязывает обществу модернизацию, однако его бюрократические возможности ограничены, распоряжения издаются, но не действуют. В изданном Петром Генеральном Регламенте оговариваются часы государственной службы (гл. 3, 10, 12 – [Законодательство Петра I: 101–102, 105, 106]), но едва ли не в течение всего XVIII в. чиновники успешно этот закон саботируют;

поведение чиновников показательно, поскольку они на виду у государства, остальное население саботирует, видимо, государственную бухгалтерию еще более рьяно. В 1738 г., например, Анна Иоанновна объявляет указ о сенаторах и сенатских служащих, долженствующих исправить ставшие ей известными непорядки, а именно что «гг. сенаторы в присутствии своем в Пр. Сенате неблагочинно сидят {...} також в Сенат приезжают поздно и не дела слушают, но едят сухие снятки, крендели и рябчики и указных часов не высиживают, а обер-прокурор Соймонов в том им, по должности своей, не воспрещает» ([СРЮ СХХIV: 477]; ср.: [СРЮ CIV: 484; Анисимов 1994: 299]). В 1760 г. новоназначенный генерал – прокурор Яков Шаховской принялся наводить порядок и утверждать предписания закона. Однако Канцелярия конфискации успешно противостояла этому натиску, построив несколько рядов защиты: «1) По генеральному Регламенту, велено съезжаться – в самые короткие дни в шестом, а в долгие – в восьмом часу; только по которое, именно, время короткие и долгие дни числить, на то точного изъяснения нет. 2) Из разных городов пишут, что воеводы в канцеляриях находились, а в котором часу приходили и выходили, – о том, за неимением в тех городах часов, писать не с чего. 3) В гремячевской воеводской канцелярии во многих числах присутствия не было за неимением судебных и розыскных дел, – и за такие неприсутствия штраф взыскивать ли?» [Соловьев XXIV: стб. 1177]. Сенат по этому доношению приказал: где часов нет, – там держать песочные часы, – однако проблему в целом явно решить не смог.

Неверно было бы думать, что общество вообще не воспринимает новый государственный дискурс и тем самым модернизация его не затрагивает. Как и со всем комплексом петровских преобразований, элита поступает со счетной парадигмой по-своему. Период от Петра до Екатерины обычно рассматривают как темное время, когда ничего принципиального не происходит. Это односторонняя точка зрения (ср. ее критику: [Анисимов 1994: 424–450; Каменский 1999: 165–254]). Именно в эти годы элита адаптируется к новому порядку или, говоря точнее, адаптирует новый порядок к своим интересам и потребностям. Скажем, элита готова потребить идею того, что вся жизнь отдана государству, что служба начинается с первым криком и кончается с последним вздохом, однако детей начинают записывать в службу от рождения, и это облегчает ситуацию: ребенок растет, служба идет, и выслуженный к совершеннолетию чин обеспечивает сносное существование. Указ о вольности дворянства лишь легализует – в отношении элиты – то положение, которое сложилось в результате этого процесса адаптации.

Точно так же элита усваивает счетную парадигму, но начинает считать в свою пользу, т. е. заявляет свои права на временную собственность. В результате появляется важнейшая для модернизационного дискурса категория праздного (свободного) времени (*loisir, leisure*,

otium). С буржуазной культурой категория праздного времени так тесно, как идея сотериологической бухгалтерии, видимо, не связана. В Германии, скажем, понятие *Nebenstunde* возникает в XVII в. в рамках концепции политического человека, регламентирующей жизнь дворянского общества. Однако регламентация эта создается деятелями бюргерской культуры (такими, как Христиан Вайзе – см. [Frühsorge 1974]) и может рассматриваться как внедрение буржуазной системы ценностей в дворянский обиход (о различиях в культурной ситуации между Германией и Францией в XVII–XVIII вв. см. [Элиас I: 92–108]). Таким образом, в своих истоках дихотомия деловых занятий и отдыха, а отсюда и категория праздного времени – это все же категория буржуазной культуры, это то время, которое не деньги. Это и обуславливает связь данной категории с модернизацией.

Нужно обратить внимание и на еще один существенный момент. В западноевропейской урбанистической культуре праздное время, досуг – это (в Новое время) дискурсивная категория, общая для разных социальных групп, в том числе для дворянства и бюргерства. При пересадке на русскую почву праздное время становится частью дворянской культуры и понимается как время, свободное от дворянской службы. Дворянство утверждает свое право на праздное время, и рассматривает его как свое исключительное право, что в конце концов и находит выражение в указе о вольности дворянства. А. П. Сумароков заявляет, что крестьянам не нужна свобода и свободное время, потому что они не знают, что с ним делать, так как «наш низкий народ никаких благородных чувствий еще не имеет» [Гуковский 1941: 358–359]. Только дворяне могут употребить благо праздности на пользу всего общества. С 1759 по 1760-й, как раз в преддверии указа, студенты Кадетского корпуса издают известный журнал «Праздное время в пользу употребленное». Праздное время, став категорией элитарного сознания, создает новые проблемы, проблемы того, что с ним следует делать, и именно этой проблемой занято дворянство в середине XVIII в.

В этой связи можно вспомнить фонвизинского «Недоросля», в котором прочерчивается дилемма, вставшая перед дворянским обществом. Праздное время наследует от секулярного времени государства счетность и соотнесенность с деньгами. Оно может быть растрчено впустую или употреблено с пользой. Стародум, с одной стороны, Простаковы и Скотинины – с другой олицетворяют противоположные способы обращения с праздным временем. Стародум, уйдя со службы, просвещает свой ум и создает себе состояние; Простаковы употребляют данную им свободу во вред и коснеют в варварстве. Эта дискурсивная дихотомия, представленная, конечно, не у одного Фонвизина и образующая длительную традицию, отнюдь не представляет собой тривиальную оппозицию просвещения и невежества. Два момента в ней вполне специфичны и образуют вторую кривизну русской модернизации.

Во-первых, праздное время концептуализируется как категория исключительно дворянской культуры, как привилегия дворянства, данная ему собственником времени – государством. Буколические поселяне тоже, несомненно, собрав урожай, резвятся у ручья и наслаждаются праздностью, однако они остаются чисто литературными персонажами и с крепостными, которыми владеют авторы пасторалей, как правило, не ассоциируются. У мужика изящных чувств быть не может, а потому и категория *otium*’а к нему неприменима. Когда в 1803 г. появляется пьеса Н. И. Ильина «Великодушие, или Рекрутский набор» с сюжетом из крестьянской жизни и явными признаками сентиментализма, она вызывает у критиков (естественно, дворянских) негативную реакцию. Сам выбор крестьян в качестве героев слезной драмы отсылает к руссоистской парадигме: крестьяне, не испорченные цивилизацией, обладают естественным благородством. В. В. Измайлов, карамзинист и почитатель Руссо, упрекал Ильина за то, «что он выводил на сцену тех людей, которых состояние есть последнее в обществе, которых мысли, чувства и самый язык весьма ограничены и которых дела не могут служить нам ни наставлением, ни примером» [Кочеткова 1994: 73]. В этом контексте благородная дворянская праздность ни малейшим сходством с крестьянским

безделием обладать не могла. Тем более не имела она ничего общего со свободными часами недворянского городского населения – купцов, торговцев, ремесленников. Картины бюргерского гулянья для русской дворянской литературы (и культуры в целом) были возможны только как часть чужеземной жизни. Можно напомнить, как в «Евгении Онегине» рассеянный образ жизни героя романа противопоставляется трудовой занятости недворянского Петербурга [Пушкин VI: 20]:

Что ж мой Онегин? Полусонный
В постелю с бала едет он:
А Петербург неугомонный
Уж барабаном пробужден.
Встает купец, идет разносчик,
На биржу тянется извозчик,
С кувшином охтенка спешит,
Под ней снег утренний хрустит.
Проснулся утра шум приятный.
Открыты ставни; трубный дым
Столбом восходит голубым,
И хлебник, немец акуратный,
В бумажном колпаке, нераз
Уж отворял свой *vasisdas*.

В силу этого для любой неэлитарной культуры категория праздного времени оказывается чужой и враждебной. С точки зрения неэлитарных культур, праздным временем обладают дармоеды (хотя понятно, что у дармоеда не может быть свободного времени, поскольку у него нет времени занятого). Дармоедство становится синонимом любого элитарного времяпрепровождения, не связанного со службой и не приносящего деньги, и сюда включается любая элитарная культурная деятельность. Собственно, доминирующий культурный дискурс меняется уже в середине XIX в., и всякое подобие благородного *otium*'а из него исчезает. Интеллигенция, в формировании которой отталкивание от элитарной культуры оказывается конститутивным моментом (ср. [Живов 2002: 692–700]), дворянскую праздность решительно осуждает. Можно полагать, что мы имеем здесь дело не только с *ressentiment*'ом неэлитарной части общества, но и с новой апроприацией времени. Интеллигенция конкурирует с государством и претендует на то самое монопольное владение временем, которым раньше располагало государство. Отказ от интеллигентского «служения» в пользу благородной праздности для нее так же нелегитимен, как отказ от службы для Петра Великого. На этой дискурсивной ниве вырастают впоследствии многообразные плоды – от нигилизма шестидесятников до бунтующих крестьян, совершающих ритуальное надругательство над культурным интерьером барской усадьбы.

Во-вторых, в русском понимании праздное время – это преимущественно время свободное от службы. В таком восприятии собственник времени и субъект временной регламентации экстерииоризован, поэтому регламентация времени ощущается как насилие. Можно вспомнить, что отец Тристрама Шенди заводил часы раз в две недели и приурочивал к этому действию все прочие обстоятельства своей жизни, включая зачатие глубокомысленного Тристрама. Это и есть интериоризация временной регламентации. В России таких чудачков не было. Как отмечает одна английская путешественница по России в середине XIX в., «[n]o people value external appearance as much as they do. Mirrors hold the same position in Russia as clocks do in England; with us time is valuable, with them, appearance» [Onassis 1976: 16]. Отказ от временной регламентации как от внешнего насилия становится важнейшей

составляющей свободы *a la russe*. И эта особенность русской модернизации порождает долговременные социально деструктивные последствия, сказываясь и на характере «труда на службе», и на восприятии работы на собственные нужды, и на отношении к культивируемому отдыху как своего рода разврату (напомню, например, рассуждения Л. Н. Толстого о спорте и мужике, которому спорт не нужен)²².

Досуг (слово и понятие). Для придворной (аристократической) культуры (культуры *ancien régime*) понятие досуга было чужим, поскольку бал или охота ничем принципиально не отличались от приема послов или участия в религиозной церемонии: все эти занятия были подчинены этикету и в силу этого оказывались не свободным времяпрепровождением, а делящимся ритуалом распределения власти (см. [Elias 1981: 120–176]). Как уже говорилось, досугу как автономному разделу времени аристократию учит буржуазия, знающая цену времени. С теми или иными различиями в характере социальной медиации и в порядке взаимодействия дворянских и буржуазных элит процессы подобного обучения происходят в разных странах модернизирующейся Европы. Именно в результате этих процессов постепенно формируется единое общество, состоящее из лиц, располагающих «свободным временем», тот социум, который подходит под сформулированное Торстеном Вебленом понятие *the leisure class* [Veblen 1975]. Повсеместно эти процессы приводят к развитию лексических средств, обеспечивающих дискурсивные практики этого «праздного» общества²³.

Подобное развитие имеет место и в послепетровской России – с той, однако же, существенной особенностью, что функцию обучающей модернизационному дискурсу буржуазии берут на себя агенты государства: буржуазии нет, поэтому нет и буржуазной системы ценностей, и модернизация времени навязывается обществу не в силу взаимодействия разных элит, а как «европейское» заведение, необходимое для граждан Российских Европий, т. е. все того же служивого дворянского сословия. В 1725 г. во исполнение планов почившего императора основывается Российская Академия наук, и на первых порах именно она приписывает себе роль наставника. Публикуя время от времени ученые труды, которые никто в России не читает, она в то же время начинает с 1728 г. издавать своего рода научно-популярный журнал «Примечания к ведомостям». В этом журнале европеизирующейся публике (не слишком многочисленной культурной элите) сообщаются разнообразные сведения о европейских происшествиях и достижениях: о морском праве и асбестовой нити, о генеалогии европейских княжеских домов, географических открытиях, свадьбах и мезальянсах, военных действиях и ученых изобретениях.

Первые выпуски этого издания за 1731 г. (с начала года до середины февраля – ч. I–XI) посвящены проблемам времени и его измерения, и это намерение ввести читателя в курс «европейского» времени явно не случайно. В журнале рассказывается о различных инструментах для измерения времени, изобретенных человечеством от древности до последних новинок, о знаменитых часовых мастерах, о том, как проверять карманные и так называемые

²² Любопытные аналогии этим рассуждениям можно найти у Торстена Веблена, описывающего спорт как принадлежность образа жизни тех секторов общества, которые он определяет как «*leisure class*» [Veblen 1975: 254–275]; речь, понятно, идет о периоде до профессионализации спорта.

²³ Особая и отдельная тема – это соотношение досуга, *otium*’а и развлечений. И здесь русская культура обладает определенной спецификой. Как отметил недавно Е. В. Дуков, профессиональные развлекатели (актеры) не были частью несуществовавшего городского общества, но обретались при дворе [Дуков 2006: 10–11], т. е. вскармливались и потреблялись верховной властью. Переворот в профессии развлечений Е. В. Дуков относит к преобразованиям Петра I [Там же], оплошнно забывая о театре при дворе Алексея Михайловича. Театральные забавы справившегося с церковными проблемами благочестивого царя непосредственно связаны с процессом государственной апроприации времени. Проблематика досуга и развлечений в разных аспектах рассматривается в сборнике «Бремя развлечений. *Otium* в Европе. XVIII–XX вв.», вышедшем под редакцией Е. В. Дукова. Это пестрое собрание эссе не позволяет сделать сколько-нибудь значимых выводов, поскольку авторы не ставят перед собой задачу сколько-нибудь точно определить основные понятия и избавиться от легкомысленной расплывчатости и в понимании досуга, и в понимании развлечений.

«Королевскіе перпендикулные» часы по звездам (говорится о том, что «такихъ часовъ у насъ здѣсь #ло много им#ется») и что они отличаются большой неточностью – несмотря на изобретенный Гюйгенсом [Гугением] маятниковый механизм) [Примечания 1731: 27–28]. Объясняются различные системы счета времени: с восхода солнца, с захода, с полдня, – и указывается, что «Европ#искіе часы называются т#, которые на нашихъ часахъ показываются, и съ полуночи считаются» [Там же: 20], т. е. принятая в России система (совсем недавно введенная Петром и получившая лишь ограниченное распространение) определяется как «европейская»; счет времени оказывается, таким образом, символическим европейским атрибутом, отличающим модернизирующихся россиян от таких, сохраняющих варварские манеры народов, как «Италіанцы и Хин#ицы».

В конце этого раздела, в XI выпуске помещена статья «О полезномъ употребленіи времени, переведено изъ Аглинской книги спектаторъ именуемой, изъ второй части четвертыи разговоръ». Статья представляет собой перевод эссе Р. Стиля из 2-го тома (London, 1711, № 93, Saturday, June 16), сделанный, впрочем, не с английского оригинала, а с французского перевода. О том, что французский текст был посредствующим звеном для русского перевода свидетельствуют следующие сопоставления ²⁴:

Spectator, p. 53—54, 55	Le Spectateur, p. 24, 26	Примечания, с. 43, 44
There is another kind of virtue that may find employment for those retired hours in which we are altogether left to ourselves, and destitute of company and conversation.	Il y a une autre espece de Vertu qui peut remplir le vuide où l'on trouve lorsqu'on est seul dans son Cabinet, loin du tumulte & de l'embarras des Affaires.	Сверхъ сего есть еще иная добродѣтель, которою праздное время препроводить можно, хотя кто и одинъ въ своемъ покоѣ отъ всякаго шума и мірскихъ дѣлъ освобожденъ пребывалъ.
There is no blessing of life that is any way comparable to the enjoyment of a discreet and virtuous friend. It eases and unloads the mind, clears and improves the understanding, engenders thoughts and knowledge, animate virtue and good resolution, soothes and allays the passions, and finds employment for most of the vacant hours of life.	Il n'y a pas des bonheurs dans la Vie qui approche de la jouissance d'un Ami vertueux & discret. Sa Conversation éclaire & soulage l'Esprit, fait naître de nouvelles Pensées, anime à la Vertue, excite à former de beaux Desseins, calme les Passions, & met à profit les momens de la Vie ou l'on se trouve le plus de loisir.	Во всемъ человѣческомъ житіи никакое счастье съ тѣмъ сравнить невозможно, которое отъ добродѣтельнаго и вѣжливаго друга происходить можетъ. Его обхождение просвѣщаетъ и увеселяетъ нашу мысль, добродѣтель въ насъ живущую творить, подаетъ намъ поводъ къ добрымъ помышленіямъ, утоляетъ страсти, и пособствуетъ намъ то время весело препроводить, которое наипаче скучно бываетъ.

Речь в этом эссе идет именно о достойных занятиях во время досуга: дружеской беседе, чтении книг, любительских занятиях музыкой, живописью, архитектурой, садоводством и т. д.; они противопоставлены занятиям недостойным, хотя и невинным (безнравственных развлечений Стиль даже не упоминает), таким как игра в карты. Развлечения должны быть рациональны. «I must confess, – пишет Стиль, – I think it is below reasonable creatures to be altogether conversant in such diversions as are merely innocent, and have nothing else to recommend them, but that there is no hurt in them» [Spectator 1711: 54]. Предписания Стиля,

²⁴ Ю. Д. Левин (Левин 1990, 19) полагал, что оригиналом «служил французский или немецкий перевод». Действительно, к 1731 г. «The Spectator» был переведен и на французский, и на немецкий язык (немецкий перевод см.: Spectateur 1719). В немецком переводе, однако, интересующий нас 93-й выпуск отсутствует, так что можно с уверенностью сказать, что русский переводчик пользовался именно французским текстом. Не исключено, что перевод мог быть сделан В. К. Тредиаковским. Во всяком случае 1 февраля 1731 г. Шумахер писал Тредиаковскому: «Ou aimeriez vous plutôt a traduire un petit recueil de bons mots ou d'historiettes, quelque voyage? ou des discours de notre cher Spectateur?» [Пекарский II: 27, примеч.]. Один опыт такого перевода из *The Spectator* 'а Тредиаковский предпринял. В его бумагах имеется «Из книги, называемая Спектатор (смотритель). Сравнение между Людовиком XIV и Петром Алексеевичем Россійским Императором въ разсужденіи славы» [Там же: 26, примеч. 1] (о переводах из «The Spectator» в «Примечаниях» ср. [Солнцев 1892: 130–131]).

таким образом, содержат буржуазную рационализацию структуры досуга, основанную на чуждых аристократической культуре моральных категориях. Вместе с тем адресатом Стиля является образованное общество в целом, т. е. формирующийся *leisure class*, и именно его Стиль обучает правильному (рациональному и нравственному) обращению со свободным временем.

Русский перевод вполне послушно следует за оригиналом, однако при всей его относительной точности в нем происходят определенные дискурсивные сдвиги. Характерно, например, что при переводе только что цитировавшегося пассажа утерянным оказывается моральный элемент. Последние слова этого пассажа во французском переводе читаются как «dont tout le bien consiste en ce qu'il n'y a point de mal» [Spectateur 1746: 25], и *mal* несет в себе ту отсылку к нравственным категориям, которая важна для Стиля. По-русски здесь находим: «которые небол#е добраго въ себ# содержать, какъ то, что оныя однакожь не непристойны» [Примечания 1731: 43]. На месте этики оказывается этикет, и это трудно не связать с изменившимся адресатом текста – служилой элитой, мыслящей и чувствующей в системе ценностей придворного общества.

Не менее показателен следующий пассаж:

The Spectator, p. 55	Le Spectateur, p. 26—27	Примечания, с. 44
The florist, the planter, the gardener, the husbandman, when they are only as accomplishments to the man of fortune, are great reliefs to a country life...	L'Art de cultiver les Fleurs & de planter les Arbres, le Jardinage & l'Agriculture, lorsque ces connoissances ne servent que d'accessoire à un Homme riche, sont d'un grand secours à la Campagne...	Возрашеніе изрядныхъ цвѣтовъ, сажаніе деревь, садовничество и пахорство, ежели сѣи искусства богатыи челоувѣкъ яко междуцѣліе употребляеть, подаютъ въ деревняхъ великую помощь...

Идея *accomplishments* как личных и неслужебных достижений человека оказывается вполне чуждой русской дискурсивной практике (в первой половине XVIII в. точно так же, как и в настоящее время), и переводчику приходится воспользоваться неологизмом *междудѣліе*, отсылающего к отсутствию дела, к пустому разрыву в деятельности, а не к занятиям, заполняющим эту пустоту. Дело концептуализируется здесь как регулярный труд (служба), предписываемый государством, а не как трудовая часть *country life*. Вне службы вообще делать нечего, и поэтому вместо *country life*, русский эквивалент для которой также отсутствует, появляется *въ деревняхъ* как обозначение внеслужебной праздности: служащий человек живет в городе и английские *accomplishments* ему не нужны.

Это позволяет понять и то, как в русских условиях концептуализируется досуг. В английском оригинале для этого понятия употребляются разные выражения (*retired hours*, *vacant hours*, *empty spaces [of life]*, *dead unactive hours*²⁵ – [Spectator 1711: 53, 55, 56]); характерно, что устоявшегося слова еще нет, хотя в принципе в английском выражения *leisure time* или *leisure hours* появляются в конце XVII в. [OED VIII: 816]. Во французском дискурсе концепт досуга кажется более сформировавшимся, и в соответствии с приведенными английскими выражениями мы находим *loisir* (дважды), *vide*, *heures perduës* [Spectateur 1746: 24, 26, 27]. В русском переводе дважды обнаруживается *праздное время* [Примечания 1731: 43, 44], один раз *скучное время* [Там же: 43] и один раз *время, которое наипаче скучно бываетъ* [Там же: 44]. Дискурс кажется неустоявшимся и апеллирующим к разным исходным концептам: *праздное время* к отсутствию дел, а *скучное время* к чувствам, которые может (или должен) испытывать незанятый человек, но которые прямо с досугом не связаны (поскольку скучает, по словам Пушкина, иной от лени, тот от дел).

²⁵ В издании 1711 г. стоит *for the employment of our dead unactive bodies* (1711, 56); это описка, и в последующих перепечатках она исправлена на *dead unactive hours* (см., например: 1757, 71; см. также [Spectator 1945: 290]).

Слово *досуг* в значении ‘свободное, не занятое трудом время’ появляется в русском языке несколько позднее, в самой середине XVIII в. и является, видимо, семантической калькой с фр. *loisir*, англ. *leisure* или нем. *Muße*. Основанием для сближения слова *досуг* с данными лексемами было общее для них значение ‘возможность, способность’. Именно это значение *досуга* оставалось основным в русском языке вплоть до середины XVIII в. и присутствовало в семантической структуре соответствующих европейских языков по крайней мере в качестве исходного (фр. *loisir* от лат. *licere*, с сохраняющимся вплоть до XVIII в. значением ‘possibilité’; англ. *leisure* из фр. с первоначальным значением ‘opportunity’, нем. *Muße* от прагерм. **mōtan* со значением ‘Möglichkeit, angemessene Gelegenheit zu etwas’ – [Robert VI: 442; OED VIII: 815; Kluge 1975: 496]). Данное значение представлено у существительных *досугъ*, *просугъ* и *досужество* в восточнославянских средневековых памятниках, ср. в Житии Стефана Пермского Епифания Премудрого: «Стефан же б#жиею бл#гдтию и своимъ *досужествомъ* вс#хъ сихъ препираше» [СРЯ XI–XVII вв., IV 341]; в «Ином сказании» (повести о Смутном времени): «Вид# {...} пришествие двинскихъ стр#лцовъ въ градъ и слыша {...} см#льство и досугъ ихъ, – и з#ло усташися» [Там же].

Замечу, что некоторые лексикографы фиксируют значение свободного времени у слова *досуг* и производных от него уже в средневековых текстах, однако их примеры неубедительны. Они вчитывают в средневековый текст ту привычную им семантику, для которой там нет никакого места. Так, составители Словаря русского языка XI–XVII вв. приводят пример на слово *досуг* в значении ‘свободное или удобное время’ из Докончания великого князя тверского Бориса Александровича с королем польским Казимиром 1449 г.: «А будетъ ему досугъ, и ему самому поити» [СРЯ XI–XVII вв., IV 341]. Конечно, сразу же кажется странным, что в межгосударственном соглашении речь идет об использовании свободного времени. Обратившись к тексту памятника, обнаруживаем, что речь идет о взаимных обязательствах в случае военного конфликта. Стороны обязуются взаимной помощью, и оговариваются те условия, при которых неоказание помощи не нарушает договорных обязательств. Для русской стороны: «А только жъ некоторыми делы б#деть²⁶ намъ недосугъ помочи послати к тебе на немъцы, занужь земля далече, то намъ не в-ызмену». Для польской стороны оговариваются сходные условия: «А будетъ мне его самого надобе, а б#деть ему дос#гъ, и ему самому поити. А только ему нешто заидеть, самъ не възможеть поити, и ему ко мне послати помочь по силе, без хитрости. А с нами ти стоати заодно противу всихъ сторонъ, никого не выимуючы, хто бы коли немирень был» [ДДГ: № 54, с. 163]. Совершенно очевидно, что в докончании говорится никак не о свободном или удобном времени, а о возможности (*досугъ*) или невозможности (*недосугъ*) оказать помощь²⁷.

Ясные примеры значения свободного времени появляются у слова *досуг* лишь во второй половине XVIII в. В Словаре русского языка XVIII века в качестве наиболее раннего

²⁶ Для отображения старославянского символа **ѣ** в электронной версии используется символ #. (Примечание редактора электронной версии – *Tibioka*).

²⁷ Только это значение фигурирует и в начале XVIII в., например, во фразе из распоряжения Петра I: «Естли Галанским плотникам досуг, вел#ть зд#лать два или три галиота, которые во флот# з#ло нужны» [СРЯ XVIII в., VI: 239]; естественный перевод «если у них есть возможность», а не «если у них есть свободное время» (как анахронистически предполагают составители словаря): Петра *loisir* плотников, понятным образом, не интересовал. Конечно, возможность что-то сделать предполагает, что для этого действия есть время; в силу этого у рассматриваемых лексем временной компонент может выделяться, однако до середины XVIII в. он имеет подчиненный, производный характер и в основное толкование не входит. Так, скажем, темпоральное значение может выделяться в слове *досужный* в письме Д. Львова вологодскому архиепископу Маркелу 1650-х годов, в котором он просит владыку позволить ему пользоваться церковью московского подворья вологодской епархии и распорядиться, чтобы тамошний поп ждал его с началом службы, когда он задерживается, «потом# что мы вселды живем при гсдрьской милости извесно то т#б# гсдрю моем# что мы не дос#жны» [Котков 1969: 284]. Конечно, речь идет о том, что Львов – занятой человек, однако, видимо, не специфически о том, что у него нет свободного времени, а о том, что у него, случается, нет возможности поспеть к службе вовремя.

текста с интересующей нас семантикой у слова *досуг* цитируется «Тилемахида» Тредиаковского:

На воспріятіе д#льных Нам#реній, разуму долгъ быть
И свободну весьма, притомъ емужъ и-спокойну.
Надобно мыслить о-тѣмъ въ удобное время досуга,
И увѣльну вс#хъ отъ д#ль узловатыхъ и-трудныхъ.

[Тредиаковский 1766, II: 176].

Вполне очевидно, что для Тредиаковского *досуг* означает в данном случае время свободное от дел, т. е. то же самое, что *loisir* во французском или *otium* в античной традиции, которую воссоздает Тредиаковский в «Тилемахиде»²⁸. Более ранний, но менее яркий пример обнаруживается в письме М. В. Ломоносова В. Н. Татищеву от 27 января 1749 г. Ломоносов пишет в нем о своем желании сделать стихотворное переложение Псалтыри и указывает на две причины, которые этому препятствуют: «Первое – *недосуги*; ибо главное мое дело есть горная наука, для которой я был нарочно в Саксонию послан, также химия и физика много времени требуют» [Ломоносов, VIII: 96]²⁹. Речь здесь определенно идет о времени, а не о способности, однако не ясно, до какой степени потребное Ломоносову для переложения время рассматривается как *loisir*. Поскольку общество явно нуждалось в подходящем обозначении для нового концепта, эта инновация получает в Екатерининскую эпоху заметное распространение. Ср., например, в Слове Ивана Третьякова 1768 г.: «[Люди] любопытствовать о вещах начинают, когда он#, снискав все нужное к прохладн#йшему житию, надосуг# пребывают» [СРЯ XVIII в., VI: 239] или в журнале Смесь 1769 г.: «Напишу волшебную сказку, сии сказочки часто и знатные и ученые люди изволят читать надосуг#» [Там же].

Понятно, что к концу Екатерининской эпохи в контексте эмансипации культуры от государственного пафоса и государственного руководства (см. об этих процессах [Живов 1996: 419–429]) концепция досуга приобретает особую значимость. В русских условиях апелляция к досугу акцентирует самодостаточность частной жизни, частной деятельности, не сводящейся к государственной службе. Одним из главных апологетов этой культивируемой приватности был Н. М. Карамзин, журнальные предприятия которого должны были создать просвещенную и обладающую досугом публику, которая ценила бы собственные культурные достижения и воспринимала бы автора «Бедной Лизы» в качестве своего наставника. В силу этого вполне естественным кажется, что Карамзин помещает в «Московском журнале» отдельную статью «О Досуг#», представляющую собой перевод эссе Христиана Гарве «Ueber die Muße» [Гарве 1792а; 1792б]. В примечании к переводу Карамзин пишет: «Сія піеса полюбила мн# простотою, ясностію и стройнымъ теченіемъ мыслей» [Гарве 1792б: 167]. Позицию Гарве можно было бы обозначить как своего рода буржуазный стоицизм, однако нет оснований думать, что Карамзин усваивает эту установку в целом. Со свойственным ему эклектизмом он пользуется текстом Гарве для утверждения нескольких важных для него самых идей.

²⁸ Временное значение выражено здесь плеонастически: *время досуга* – это и есть *досуг*. Во французском оригинале у Фенелона временная семантика вообще эксплицитно не выражена, досугу соответствует *aise*, ср.: «Pour former de grands desseins il faut avoir l'esprit libre & reposé, il faut penser a son aise dans un entier dégagement de toutes les expéditions d'affaires épineuses» [Fénelon 1699, V: 125]. Впрочем, в более ши роком контексте временная семантика присутствует, в предшествующей фразе говорится о «les détails médiocres qui consume le temps & la liberté d'esprit nécessaire pour les grandes choses» [Ibid.]; у Тредиаковского этому соответствует: «Для Подрбностей, тратящихъ время и-разума Вольность, Нужную толь на великіе Вещи и-важные самы» [Тредиаковский 1766, II: 176].

²⁹ Я благодарен Г. Кайперту указавшему мне на этот пример.

Прежде всего это идея самого досуга как неотъемлемого права свободного человека. У Гарве в качестве эпиграфа фигурирует: «*Ὁσιον τι ἡ σχολή*»³⁰; Карамзин снабжает эту фразу не совсем точным, но весьма красноречивым переводом: «Досугъ есть н#что святое» [Гарве 1792а: 93; 1792б: 167]. Затем досуг связывается со свободой:

О Досугѣ, с. 167	Ueber die Muße, s. 93
Подъ досугомъ разумѣю я то состоянiе челоѣка, въ которомъ ему свободно заниматься тѣмъ, что для него прiятнѣе. И такъ существо онаго состоитъ во внутренней свободѣ духа относительно къ предмету вниманiя его и вообще къ употребленiю его силъ	Unter Muße verstehe ich die Lage eines Menschen, in welcher es ihm frey steht, sein Gemüth mit demjenigen Gegenstande zu beschäftigen, welcher ihm am besten gefällt. Die Hauptsach, bey derselben ist also, die innere Freyheit des Geistes in Absicht der Richtung seiner Aufmerksamkeit, und des Gebrauchs seiner Kräfte überhaupt.

Досуг есть принадлежность частного человека; он противостоит занятости придворного, которая не отличается принципиальным образом от занятости ремесленника:

О Досугѣ, с. 168	Ueber die Muße, s. 93
Придворной во всей своей пышности имѣть такъ же мало досуга, какъ поденщикъ или ремесленникъ, которой трудами достаетъ себѣ хлѣбъ. Оба они въ нѣкоторомъ смыслѣ невольники; оба идутъ по назначенному для нихъ пути.	Der Hofmann, in aller seiner Herrlichkeit, hat so wenig Muße, als der Tagelöhner oder Handwerksgeſelle, der für sein Brod arbeitet. Beyde stehn unter einem Herrn; beyde sind eingespannt in ein Joch, unter welchem sie ihren vorgezeichneten Weg (...) wandeln müssen.

Вместе с тем для Карамзина явно важна мысль, что досуг доступен и полезен не всем; во благо им могут воспользоваться лишь те, кто обладает определенным духовным развитием – тем самым развитием, которое Карамзин прививает своим читателям (и здесь в русских условиях имплицитно содержится социальный ценз, поскольку Карамзин адресует свои публикации дворянству):

О Досугѣ, с. 171	Ueber die Muße, s. 95
Но для челоѣка несовершеннаго, которой находится еще на первой степени своего образованiя, досугъ не весьма полезенъ. Подобно какъ вышнiе предметы должны сперва привести въ движенiе наши чувства, прежде нежели разумъ начинать дѣйствовать: такъ и духовныя силы многихъ людей должны приведены быть въ порядочное дѣйствiе <i>должными дѣлами</i> , прежде нежели сiя люди, будучи оставлены самимъ себѣ, могутъ быть для себя и для другихъ полезны. Глупой челоѣкъ засыпаетъ, какъ скоро нѣтъ работы ни рукамъ, ни ногамъ его.	Aber für den unvollkommen Menschen, der noch auf den ersten Stufen seiner Ausbildung steht, ist Muße kein schicklicher Boden, in dem er gedeihen könnte. So wie bey allen Menschen, äußre Gegenstände zuerst die Sinne in Bewegung setzen müssen, ehe ihr Verstand anfängt sich zu äußern: so müssen bey den meisten Menschen, ausgegebne Geschäfte erst ihre geistigen Kräfte in eine regelmäßige Wirksamkeit bringen, ehe sie, sich selbst überlassen, zur Vervollkommenung des Menschen selbst, oder zum Besten der Welt mit Erfolg arbeiten können. Der dumme Mensch schläft ein, sobald er mit seiner Händen und Füßnichts mehr zu thun hat.

Появление *досуга* как семантической кальки рассматривавшихся выше лексем западноевропейских языков отнюдь не свидетельствует о семантическом тождестве русского новообразования с его европейскими прототипами. Калькирование может сопровождаться семантическим сдвигом, обусловленным в конечном счете тем, что калькированный смысл попадает в новый историко-культурный контекст. Как хорошо видно при анализе карамзинского перевода, русский досуг оказывается составляющей не современной буржуазной культуры, а элитарного дворянского обихода. Он концептуализируется как привилегия дворянства, данная ему собственником времени – государством и понимаемая как время, свободное от службы, не оккупированное государством. Поскольку буржуазная культура в России так

³⁰ Для корректного отображения символов греческого алфавита с учетом всех используемых надстрочников (политонического греческого письма, подробно рассмотренного на <http://irmologion.ru/developer/fontdev4.html>) необходимо использовать шрифт отображающий Unicode, например Arial Unicode MS. (Примечание редактора электронной версии – Tibioka).

и не успевает сложиться, дворянский досуг, не претерпев особых семантических трансформаций, превращается в советский досуг: организаторы пролетарской культуры экспроприируют эту дискурсивную категорию вместе с дворянскими усадьбами, оперными театрами и спортом. Собственником времени остается государство, а досуг – временем, свободным от службы, только служит теперь не дворянство, а все население. Поэтому по-русски и сейчас можно сказать «на досуге (в свободное время) он подрабатывает извозом (переводами, уроками, самогоноварением и т. д.)», что не переводится на другие языки без коннотативных сдвигов. Русский досуг – это время, свободное от навязанной извне регламентации, а не время, не занятое трудом.

Праздность (слово и понятие). Другим словом, обозначавшим не заполненное трудом состояние, была *праздность*; время, отданное этому состоянию, могло именоваться, как мы уже видели, *праздное время*. И в истории этого культурного концепта можно обнаружить весьма любопытные эпизоды, указывающие на специфику русского времени. В отличие от *досуга*, который исходно ни к безделью, ни ко времени безделья отношения не имел, *праздность* с самого начала обозначала состояние, свободное от дел. Поэтому содержание данного понятия зависело от того, что в разные эпохи рассматривалось в качестве дела, а оценочный компонент (негативный или позитивный) определялся тем, как концептуализировались «дела», от которых освобождался приверженец праздности. История группы слов с корнем *праз(д)ьн-* богата переосмыслениями, связанными с разным пониманием указанных семантических компонентов.

В церковнославянских текстах слова с корнем *праз(д)ьн-* употребляются прежде всего в соответствии с греч. *σχολή* и *σχολάζειν*, а также в соответствии с греч. *αργός*, *αργία*, *αργέω* (соответствия этого второго типа мы далее рассматривать не будем). В греческом и содержание понятий, обозначаемых *σχολή* и *σχολάζειν*, и их оценочная характеристика амбивалентны, совершенно таким же образом, как в латыни *otium*, *otiosus*, *otiarī*, значение которых формировалось под прямым влиянием их греческих эквивалентов. М. Арль пишет об этой двойственности следующим образом: «Il est bien évident que chez les Chrétiens, comme dans la langue des philosophes grecs, les deux mots *σχολή* et *σχολάζειν* sont par eux mêmes neutres, ambivalents, pour le bien ou pour le mal, n'étant fixés dans un sens que par l'objet auquel est consacré le temps. Chez les auteurs chrétiens aussi *σχολή* renvoie au temps dont l'homme dispose dans sa vie quotidienne, celui qu'il peut perdre dans les activités du monde ou gagner en le consacrant à la vie spirituelle, à Dieu. Basile de Césarée précise les conditions d'une bonne *σχολή* lorsqu'il écrit: "le temps libre (*σχολή*) sans le crainte de Dieu est maître de vice" (Homélie sur l'Hexaemeron 8, 8). En revanche le "loisir" rempli par la piété est la vie pleinement religieuse» [Harl 1984: 240], ср. еще у Василия Великого в гомелии на Пс. 45 противопоставление «*σχολή αγαθή*», посвященного спасению души, и «*σχολή πονηρά*», отданного пустым умствованиям на манер афинян [PG XXIX: col. 428C–429A].

Весьма знаменательно, что церковнославянские слова с корнем *праз(д)ьн-* в целом лишены подобной двойственности или, вернее, обладают ею лишь реликтовым образом. В переводных текстах в немногих случаях можно встретить слова с корнем *праз(д)ьн-*, передающие амбивалентные *σχολή* и *σχολάζειν*, однако их значение, как правило, остается неясным без обращения к греческому оригиналу (следовательно, неясным для восточнославянских читателей этих текстов); в оригинальных славянских текстах эта греческая амбивалентность продолжения не находит. Одни слова с указанным корнем начинают устойчиво обозначать порочное безделье (*праздь*, *праздьние*, *праздьнод#яние*, *праздьность*, *праздьнь*, *празнь* – [Срезневский II: 1364–1369; СДРЯ XI–XIV вв., VII: 464–475; СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 127–134]), другие – занятость делом, обычно благим (*упражнение*, *упражнятися*, *упраздьноватися* – [Срезневский III: 1247–1249]), наконец, третьи приобретают дополнительное (по

отношению ко времени, не занятому делом) значение торжества, ликования и т. д. (*праздникъ, праздниченъ, праздниство, праздникъ, празнование* – [Срезневский II: 1364–1368; СРЯ XI–XIV вв., VII: 464–473; СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 127–130], соответствуя чаще всего греч. *#ортѣ*).

Приведу несколько примеров происходящих в этой сфере семантических трансформаций. В Первом послании коринфянам апостол Павел говорит об опасностях безбрачия и предлагает супругам не разлучаться навек, но пробовать жить в воздержании в течение некоторого времени (*пр#ς καιρόν*), а потом сходиться вновь (I Кор. 7:1–6). Это временное расставание нужно, «*Υνα σχολάσητε τ# [νηστεία #α# τ#] προσευχ#*» (I Кор. 7:5); глагол *σχολάζειν* использован здесь именно ввиду той его амбивалентности, о которой говорилось выше: супругам предлагается освободить (опустошить, опорожнить) себя от мирских забот и привычек для (поста и) молитвы – тем же, привычным для античной цивилизации образом, каким стоики отвлекались от негодий для созерцания и размышления³¹. На славянский этот концепт передать не удастся. В Чудовском Новом Завете читаем: «**да #празни##тес# посто^{м#} и мл#твою**»³² [Воскресенский 1906: 63; Lehfeltdt 1989: л. 110 об.], и в этом переводе теряется присутствующий у апостола Павла смысл освобождения от дел, от мирских забот и обстоятельств семейной жизни. В Библии 1499 г. находим: «**да празн#ете въ пост#и мл#тв#**»³³ [Русская Библия VIII: 212]; хотя это и почти буквальный перевод, смысл фразы оказывается малопонятным, поскольку глагол **празновати** употреблен в редком (неизвестном рядовому читателю) значении ‘бездействовать’ и при этом это предначертанное бездействие выглядит странным, так как пост и молитва не рассматриваются как бездействие, а значение отвлечения от злободневности для созерцания утеряно, в частности, потому, что дат. падеж предназначения оказывается заменен предлогом *въ* с мест. падежом, обозначающим состояние. Характерно, что в Елизаветинской Библии попытки справиться со смыслом «праздности» вообще оставлены (поскольку, надо думать, в употребительном церковнославянском ни одно из слов с корнем *праз(д)ън* – нужного смысла не имело) и фраза переведена как «**да пребываете въ пост#и молитв#**».

Не менее показателен перевод Сир. 38:24. В греческом оригинале этот стих читается: «*Σοφία γραμματέως #ν ε##αρία σχολ#ς, #α# # #λασσούμενος πράξει α#το# σοφισ#ήσεται*». В русском синодальном переводе, по характеру не буквальном, а разъясняющем, этому соответствует: «Мудрость книжная приобретается в благоприятное время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость». Этот перевод близок к тому, что мы находим в других новых европейских языках, ср., например, во французском: «*La sagesse du scribe s’acquiert aux heures de loisir et celui qui est libre d’affaires devient sage*»; в английском (revised standard version): «*The wisdom of the scribe depends on the opportunity of leisure; and he who has little business may become wise*»; схоже и в итальянском: «*La sapienza dello scriba si deve alle sue ore di quiete; chi ha poca attività diventerà saggio*». Для передачи греч. *училЮ* переводчики используют *dosуг, loisir, leisure*. Как мы знаем, у средневековых переводчиков этого слова и этого понятия не было. Для славянского переводчика это создавало непреодолимые трудности. В раннем переводе этой книги, который А. А. Алексеев считает мефодиевским [Алек-

³¹ Этот смысл вполне адекватно передается в латинском переводе: «*ut vacetis orationi*». Позднее в лютеровском немецком переводе в этом контексте появляется понятие досуга (*Muße*): «*daß ihr zum Fasten und Beten Muße habt*». Разбор всех употреблений *σχολή* и *αχολάζειν* в греческой Библии см.: [Wartelle 1996: 192–194]. Эти употребления немногочисленны: шесть в Ветхом Завете и четыре в Новом. Не все эти употребления представляют для нас интерес.

³² Для корректного отображения символов церковно-славянского письма необходимо использовать шрифт, отображающий Unicode, например Arial Unicode MS. Кроме того, в некоторых случаях, когда невозможно корректно отобразить написание слов, приводится «цитата» из бумажного издания в виде иллюстрации. В оригинале: (Примечание редактора электронной версии – *Tibioka*).

³³ В оригинале:

сеев 1999: 155], здесь читается: «**прем^лр^{с#}ть кни^жника во врем[#] празнества; и мал^я с# д[#]яніе^м свои^м прем^лрствъ**»³⁴ [Мазуринская кормчая 2002: 766]. Перевод непонятен; первая часть фразы непонятна из-за редкого значения слова **празнество**, вторая – из-за синтаксической аномальности (возникающей, видимо, из-за характерной ошибки писца, плохо понимающего копируемый текст) и неясного смысла словосочетания **мал^я с# д[#]яніе^м**.³⁵ В Геннадиевской Библии 1499 г., а затем и в Елизаветинской Библии отсутствует синтаксическая аномалия второй части, однако в остальном перевод остается прежним и по-прежнему непонятным: «Премудрос(ть) книжника во вр[#]мя праздньства, и умалаяся д[#]аниемъ своим премудрится» [СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 127]; «**Прем[#]дрствъ книжника во благовременіи празнества, и #мал^{##}ис# д^{##}ніемъ своимъ #прем[#]дритс#**»³⁶.

Таким образом, и здесь попытка перевести *σχολή* с помощью слова с корнем *праз(д)ьн-* приводит к семантической неадекватности³⁷.

Еще один случай неадекватного перевода встречаем в Пс. 45:11. В Септуагинте этот стих начинается словами: «*σχολάσατε #α# γν#τε # τι #ρώ ε#μί # Θεός*». Смысл греческого текста вполне прозрачен: «Освободитесь от посторонних вещей (мыслей, устремлений, военных действий) и уразумейте, что Я Бог». В новоевропейских переводах, в том числе и в русском, в соответствии с еврейским текстом (императив от каузатива *hag³rû* со значением ‘воздерживаться от действий, пребывать в покое’), первый императив передается как *остановитесь* («Остановитесь и познайте, что Я Бог»; «Be still, and know that I am God»; «Seid stille und erkennet, daß Gott bin»; «Arrêtez, et sachez que je suis Dieu»). В Вульгате данный стих выглядит так же, как в греческом: «Vacate et videte quoniam ego sum Deus». Славянский переводчик не располагал столь же хорошим эквивалентом, как Иероним, и стремился передать *σχολάζειν* с помощью слова с корнем *праз(д)ьн-*. В славянской Псалтыри находим от древнейших рукописей до Елизаветинской Библии один и тот же перевод: «**ОУпразднитес# и раз#м#йте. яко азъ есмь бг#ъ**»³⁸ (ср., в частности, в Чудовской Псалтыри – [Погорелов 1910: 43]; в Бычковской Псалтыри – [Altbauer, Lunt 1978: 35]; в Болонской Псалтыри – [Дуйчев 1968: 153]; в Библии 1499 г. – [Русская Библия IV: 132])³⁹. И этот перевод передает греческий оригинал лишь весьма несовершенным образом, поскольку в оригинальных текстах глагол **оупразднитес#**⁴⁰ в значении ‘освободиться от чего-либо’ не употребляется, а в текстах переводных употребляется редко и без какого-либо стабильного значения (см. [Срезневский III: 1248–1249]).

Понятно, что описанные выше трудности перевода возникали не только при работе с библейским текстом. Слова *σχολή* и *σχολάζειν* в значении освобожденного от житейской суеты времени, посвящаемого духовному деланию (в разных его проявлениях – аскезе, созерцании, чтении Св. Писания и т. д.), достаточно широко употребляются и в патристических сочинениях [Lampe 1961: 1360–1361]. Сталкиваясь с этими употреблениями, славянские переводчики, как мы уже знаем, не находили адекватного соответствия, так что славян-

³⁴ В оригинале:

³⁵ В оригинале:

³⁶ В оригинале:

³⁷ Особый интерес представляет латинский перевод: «Sapientia scribæ in tempore vacuitatis: & qui minoratur actu, sapientiam percipiet». Почему переводчик, располагавший словом *otium*, предпочел *vacuitas*, впрочем, хорошо передающее смысл греческого текста, остается неясным.

³⁸ В оригинале:

³⁹ В Болонской Псалтыри в переводе комментария Афанасия Александрийского эти слова разъясняются следующим образом: «**Сир#чь пр#тръпите и пр#бывайте въ в#р#. и разоум#ите. яко н#ствъ инго б#а разв# мене**»* [Дуйчев 1968: 153]. Как можно видеть, толкование не разъясняет смысл употребленного в тексте глагола **оупразднитес#*****. В оригинале:*** В оригинале:

⁴⁰ В оригинале:

ский текст либо оказывался не вполне понятен читателю, либо существенно редуцировал семантическую сложность оригинала. Так, например, в Хронике Георгия Амартола об Оригене говорится: «Ориг#ну же бд#ниемъ и жизнью премногою и празденствомъ велиемъ въ писаныхъ пребывающю труду... любьзно почтенъ бысть» [СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 127]. В греч. *πразδενστω* соответствует *σχολή*, и составители Словаря русского языка XI–XVII вв. выделяют у слова *празднество* значение ‘досуг, свободное от повседневных трудов время, посвящаемое духовным занятиям’; вряд ли, однако, средневековый читатель, не знакомый с греческим текстом, опознавал это значение и мог адекватно воспринять данный пассаж.

Значение ‘посвящать свой досуг духовным занятиям’ составители словаря выделяют и у глагола *праздновати* [Там же: 130]. Единственный пример, дающийся на это редкое (для церковнославянского) значение, взят из Жития Феодора Студита по рукописи Выголексинского сборника XII в.: «не играмъ радоуя оу. не позоромъ радоуя ся. не покоими и ин#ми слабостми акы #нъ сы. и толикомоу дш#ю наслажя. нъ #динъ праздноуя яко же л#по възбъра оучения. т#ми и оумъ си краш#ше»⁴¹ [Выг. сб.: 144]⁴². В греческом оригинале здесь читалось: «μόνη, σχολάζων #ς ε#ός τ# #ναλήψει τ#ν μα#ημάτων», что означает в переводе издателей Выголексинского сборника ‘отдавая время одному усвоению наук’ [Там же], а в переводе издателей Великих Миней четий ‘но, как следует, заботясь только об усвоении учения’ [ВМЧ, Ноябрь 1–12: стб. 358]. Русский перевод не совсем точен (точнее было бы ‘отдавая осолобдившееся от суетных занятий время’), однако и в этом редуцированном виде он, видимо, был недоступен славянскому читателю, и в позднейшей редакции вносятся изменения, еще радикальнее редуцирующие смысл оригинала (исчезает концепт досуга, освобожденного времени): «не играмъ рад#яс#, ни позорищемъ коимъ внимая. ни покои и оут#шеніи т#лесными #слажашес#, яко юн# сы⁴³. но въ оученіи оупражн#шес#. и т#ми оумъ крас#ше, и яже # нихъ полз# #бъимая»⁴³ [Лёнгрен II: 220]. И здесь, таким образом, славянские переводчики оказываются не в состоянии воспроизвести семантическую структуру греческого текста, поскольку в славянском нет для этого подходящих лексических средств, отсутствие которых обусловлено, надо думать, отсутствием соответствующего концепта (если бы концепт имелся, к нему приспособилось какое-то славянское слово, как это позднее случилось с *досугам*).

Когда в значении *σχολή*, *σχολάζειν* амбивалентность отсутствует, сложностей при переводе не возникает и нетривиальной вариативности в письменной традиции не наблюдается. Ср., например, Исх. 5:8 и Исх. 5:17. В Септуагинте читается: «σχολάζουσιν γάρ. δι# το#το #ε#ράγασιν λέγοντες Πορευ##μεν #α# #ύσωμεν τ# #ε# #μ#ν»; «Σχολάζετε, σχολασταί #στε. δι# το#το λέγετε Πορευ##μεν #ύσωμεν τ# #ε# #μ#ν». В церковнославянском переводе: «праздни бо с#тъ: сег# ради возопиша, глаголюще: да пойдемъ, и пожремъ бг## нашем#»; «праздни, праздни есте: сег# ради глаголете: да идемъ, пожремъ бг## нашем#»⁴⁴. Никаких семантических вариаций не приносит ни русский синодальный перевод, ни переводы на другие новоевропейские языки. Основа этой последовательности в однозначности концептуальных эквиваленций: *праздный* в значении ‘бездельный’ и с коннотациями дурного (предосудительного) использования времени в точности соответствует тому концепту, который у восточных славян связывается со словами *праздь*, *праздность*, *праздень*, *праздънии*. Аналогичные наблюдения могут быть сделаны над *σχολή* в Притч. 28:19 (в Елизаветинской Биб-

⁴¹ В оригинале:

⁴² Тот же текст и в Великих Минеях-четях; единственное существенное разночтение: *сладошми* вместо *слабостми* [ВМЧ, Ноябрь 1–12: стб. 358].

⁴³ В оригинале:

⁴⁴ В оригинале:

лии: «гон#й же праздно#ть насытит# нищеты»⁴⁵) и над причастием *σχολάζοντα* в Мф. 12:44; Лк. 11:25 (слав. **праздень**).

Формально те неадекватности перевода, которые были описаны выше, обусловлены несовпадениями семантических областей, покрываемых в славянском словами с корнем *праз(д)ьн-* и в греческом словами с корнем *σχολ-*. Исходным для слов с корнем *праз(д)ьн-* является значение ‘пустой, порожний’. Его естественным семантическим дериватом в отношении времени является ‘пустой, свободный от дел’. Отсюда возникает возможность употреблять слова с этим корнем для перевода, с одной стороны, греч. *σχολή*, *σχολάζειν* и *ἡρόος*, *ἡρύια*, *ἡρέω*, а с другой – греч. *ἡορτή*. Как уже говорилось, в церковнославянском действует тенденция к размежеванию слов, связанных с концептом свободного (пустого) времени и с концептом праздника, хотя в силу переводческих калек типа тех, которые разбирались выше, полного размежевания не происходит. Сверх этого под воздействием греческого, т. е. изначально как семантическая калька греч. *σχολή*, *σχολάζειν*, появляется группа слов с корнем *праз(д)ьн-* и значением ‘заниматься чем-либо, систематически трудиться’ (*упражнение*, *упражняться*). И в отношении этой группы слов действует тенденция к размежеванию, к тому, чтобы в рамках одного слова значения трех отмеченных типов не совмещались.

Если в переводных текстах эта тенденция просматривается лишь статистически, то в оригинальных церковнославянских текстах она выражена вполне явственно. Так, скажем, в оригинальных текстах *праздъныйи* имеет лишь значения ‘пустой, незанятый, свободный, бездельный’, но не встречается в значении ‘праздничный’, изредка появляющемся у него в переводных текстах [Срезневский II: 1367–1368; СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 132–133]. Напротив, *праздъновати* в текстах восточнославянского происхождения показывает такие значения, как ‘праздновать, торжествовать, отмечать праздник’, но не употребляется в значении ‘быть свободным от дел, не работать’ [Срезневский II: 1365–1369; СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 130; СРЯ XI–XIV вв., VII: 466–467, 473]. Глагол *упражнятися* в оригинальных текстах выступает в значении ‘заниматься чем-либо, предаваться чему-либо’ и, как правило, не появляется в значениях ‘освобождаться от работы, быть незанятым, удосуживаться’ [Срезневский III: 1247–1248]⁴⁶. В этой размежеванной системе нет места тем амбивалентным значениям *σχολή* и *σχολάζειν*, которые характерны для языка греческой патристики⁴⁷.

⁴⁵ В оригинале:

⁴⁶ В оригинальных восточнославянских текстах употребления *упражнятися* в значении ‘заниматься чем-либо’ многочисленны и не нуждаются в особых комментариях, ср. в качестве произвольно выбранного примера: «Киприанъ митрополитъ {...} въ молитв# чист# тамо упражняшеся» [ПСРЛ XI: 195 под 1407 г.]. В редких случаях, однако, появляется и значение ‘быть незанятым’. В таких употреблениях, видимо, актуализируется внутренняя форма слова, отсылающая к *праздный* ‘пустой’. Не очевидно во всяком случае (сужу по материалам Картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв.), что подобные примеры образуют собственную традицию употребления, ср. в грамоте митрополита Ростовского и Ярославского апреля 1647 г.: «чтобы въ воскресной день отнюдь никакой челов#къ мужеска полу и женска, господа и рабы, ничего не д#ляли, но упражнялися и приходили ко церкви Божіи на молитву» [ААЭ IV: 32]. Грамота повторяет указ Алексея Михайловича марта 1647 г. о соблюдении воскресного дня, в котором предписывалось «упражнятися и приходи къ церкв# Божіи на молитву» [АИ IV 28]. Более раннее употребление глагола *упразднитися* в данном значении находим в Житии Никиты Столпника Переяславского XV в.; после слов о том, как Никита вел неправедную жизнь с мытарями, говорится: «Единою же упразднивъ себе, вниде въ црьковъ и слыша почитаема Исанию пророка» [Федотова 2005: 323]. Один пример можно привести и из Степенной книги (семнадцатая степень, повествование о взятии Казани): «Инь же н#кто воинъ Нижегородецъ упразднися отъ стражбы чреды своея и отъ многога труда и бьд#нія, возлеже въ кущи своей, хотя опочити» [ПСРЛ XXI, I: 644–645].

⁴⁷ О том, что сложившаяся в восточнославянском книжном узусе система исключает подобные значения, может свидетельствовать и семантика полногласных соответствий слов с корнем *праз(д)ьн-*, таких как *порожний*, *порожжй*, *порожновати*, *порожность*, *порожнство* [СРЯ XI–XVII вв., XVII: 122–124]: полногласные корреляты должны иметься лишь у активно употребляемых неполногласных образований. Наряду со значениями ‘пустой, незанятый’ полногласные корреляты развивают и значение ‘свободный от дел, праздный’, однако не употребляются ни со значением ‘праздничный’, ни со значением ‘занимающийся чем-либо’. Стоит отметить, что некоторые из этих употреблений кажутся искусственными образованиями, производными от своих неполногласных эквивалентов, ср., например: «Жены бо порозности привыкають и мужа им#ють потаковники», – в переводе из Иоанна Златоуста по рукописи XIV в. [СРЯ XI–XVII вв., XVII: 123–124].

Отсутствие в средневековой церковнославянской литературе концепта свободного времени, посвящаемого интеллектуальным или духовным занятиям, никак не удивительно. В христианской этике безделье (праздность) устойчиво рассматривалось как порок, а духовные занятия – будь то созерцание, молитва или богословствование – скорее воспринимались как дело, нежели как препровождение времени в отсутствие дел, ср. *умное делание* как обозначение монашеской молитвенной практики. Показательна формулировка, использующая интересующие нас лексемы, в славянском переводе слова Исаака Сирина: «се бо аще и стѣи времѣ празности не имѣт понеже въ всѣмъ часѣмъ пражнеми сѣтъ въ дхвны^х»⁴⁸ [Вилинский 1906: 399].

Представление о духовном досуге, обозначаемом в греческой патристике как *σχολή*, обусловлено исключительно рецепцией античной философии, приспособлением античного интеллектуального дискурса к новым христианским жизненным условиям и познавательным задачам. Античная образованность, *παιδεία*, предполагала и время, освобожденное от повседневных забот и гражданской деятельности и отданное чтению, размышлению и созерцанию; отцы церкви, такие как великие каппадокийцы или Иоанн Златоуст, отнюдь не отказывались от этой античной традиции (см., например [Mango 1980: 125–148]): христианский учитель (епископ) или монах, оставивший мир для созерцательной жизни, оказываются в ряде отношений наследниками античного философа; в силу этого в их существовании находится место для *σχολή*, *otium*'а, переосмысленного, но не отвергнутого элитарной христианской культурой. Понятно, что это переосмысление идет достаточно глубоко, предполагая, вообще говоря, богообщение (отдачу себя личному Богу, немислимому для античности) в отвлечении от занятий всякого иного рода – как житейских, так и интеллектуальных⁴⁹.

Христианизация досуга, происходившая в восточной, греческой части Империи, была не менее характерна и для ее западной, латинской части, хотя, как справедливо замечает Б. Викерс, для лат. *otium*'а изначально были нехарактерны те положительные коннотации, которые присутствуют у греч. *σχολή* уже у Платона и Аристотеля [Vickers 1990: 5–6]. Особенно показательны для этой христианизации сочинения Августина, рассуждения которого о христианском *otium*'е многочисленны и детальны. Само слово *otium*е однокоренные с ним слова встречаются в писаниях Августина 243 раза [Oroz Reta 1996: 434]. У него ясно просматривается преемственность христианского *otium*'а по отношению к античному *otium*'у *honestum*; удаляясь в Кассикиакум, Августин может говорить о *Christianae vitae otium* [Brown 2000: 108 сл.]. Концепция *otium*'а у Августина эволюционирует, в понимании *otium*'а нарастает элемент христианского отречения от мира и созерцательной аскезы [Oroz Reta 1996: 439–440]. Переселившись в Африку, Августин может употреблять такое выражение, как *deificari in otio*, предполагающее радикальную христианизацию этого понятия (хотя само выражение может быть заимствовано у Порфирия – см. [Brown 2000: 126; Folliet 1962]). Понятно, что, получив столь основательную трактовку в трудах едва ли не самого важного из отцов латинской духовности, христианский *otium* продолжает появляться в латинской духовной литературе последующего времени, хотя и с куда меньшей интенсивностью, чем у Августина (ср. [Leclercq 1963]).

⁴⁸ В оригинале:

⁴⁹ Ср. выражение *Θεῷ σχολάζειν* Послании Поликарпу Игнатия Антиохийского (7:3) с необычным для классического греческого дативом лица, вводящим идею преданности этому лицу, отданности ему. Об этом выражении Игнатия и о патристической традиции, возникшей на этой основе, см. [Wartelle 1996]; Вартелль говорит о «christianisation d'un mot et d'une idée», особо выделяя «теологизацию» *σχολή*у таких христианских авторов, как Василий Великий. Отношение христианских авторов к античному досугу могло быть весьма различным. Существенно, что оно вовсе не всегда было ригористичным, что и указывает на те дискурсивные практики, в рамках которых может появляться христианизованный досуг, ср. о толерантном отношении к традиционному досугу у Климента Александрийского: [Alexandre 1996].

Тем более знаменательно, что в ранней средневековой литературе на новых европейских языках, например, в литературе старофранцузской, понятие христианского *otium*'а или благородного *otium*'а *litterarium* практически отсутствует. Как указывает Н. Андрие-Реис, само слово *otium* «n'a pas engendré phonétiquement de successeur en ancien français» [Andrieux-Reix 1996: 477]; это указание дополняется тем, что «[l]a forme *negoce* (attesté en ancien français a partir du XIII^e siècle) est un emprunt au latin *negotium*» [Ibid.]. Прилагательное *otiosus* в старофранцузском «en y devenant *oisos-oiseus*, s'est limité au champ notionnel de l'"oisiveté" et de l'"inutilité", désertant ainsi quasiment celui du "loisir", auquel le *loisir* de l'ancien français n'appartient pas encore» ([Ibid.]; ср. еще [Schalk 1985: 232–233]). Слово отсутствовало в старофранцузской литературе, потому что отсутствовало понятие и в слове не было нужды. Как замечает П. Менар, также основываясь на лексикологических данных, «[l]es idées de retraite studieuse, d'approfondissement intellectuel par le loisir, de création littéraire due a l'*otium* n'apparaissent guère a cette époque» [Ménard 1996: 455]. *Ozio*, *ocio*, *ociositas* в итальянском, испанском и португальском появляются как ученые заимствования из латыни в XIII–XIV вв. [Schalk 1985: 242–245].

В этом плане заслуживает внимания история слова *loisir*. Оно существовало в старофранцузском, но не имело значения досуга, свободного времени. «Au XII^e et XIII^e siècles le verbe *loisir*, issu du latin *licere*, s'emploie comme un verbe impersonnel a la 3^e personne du présent *loist* ou du passé *lut* au sens de "il est permis, il est possible". Le substantif *loisir*, déverbal du verbe *loisir*, existe aussi, mais il est toujours associé a un complément (*loisir de faire*, *loisir de dire*). Le dictionnaire de Tobler Lommatzsch traduit le mot par Möglichkeit "possibilité", Gelegenheit "occasion", C'est toujours la possibilité de faire quelque chose {...} Mais {...} l'emploi de *loisir* au sens de "temps libre permettant de faire ce que l'on veut" n'apparaît pas avant la fin du XIV^e siècle» [Ménard 1996: 456]. Как можно видеть, семантическое развитие слова *loisir* во французском ближайшим образом напоминает аналогичное развитие слова *досуг* в русском языке – с той, однако же, разницей, что во французском интересующее нас значение (а тем самым и интересующий нас концепт) появляется на несколько веков ранее, чем в русском. И сходства, и хронологическая дистанция без особого труда объясняются историко-культурными обстоятельствами: исчезновением зависимой от античности христианской традиции благочестивого *otium*'а (равным образом у французских наследников латинской культуры и у славянских наследников византийской культуры), идущим отсюда отсутствием концепта христианского досуга и развитием нового концепта досуга в рамках светской (куртуазной) культуры, происходящим у русских существенно позднее, чем у французов.

В этом контексте не представляется удивительным и другое сходство в истории слов и понятий русского и французского языков. Речь идет о некоторых аналогиях в развитии фр. *oisiveté* и однокоренных с ним слов и рус. *праздность* и примыкающей к нему группы слов. Эти слова близки по значению (исходно обозначают одно понятие) и сходятся по характеру первоначального употребления. Фр. *oisiveté*, как и славянская *праздность*, является по происхождению книжным, ученым словом. Оно встречается, хотя и довольно редко, в моралистических и религиозных текстах XII–XIII вв. и получает более широкое распространение позднее. «Il est pourvu d'une connotation négative, car il désigne une faute grave, qui découle du péché mortel de *paresse*» [Ménard 1996: 457; Schalk 1985: 232–234]. Те же негативные коннотации и у более распространенного существительного с тем же значением *oiseuse* – это та праздность, которая мать всех пороков [Andrieux-Reix 1996: 480]. Аналогично обстоит дело и с прилагательными *oisos*, *oiseus*, происходящими из лат. *otiosus*, равно как с близкими к ним по значению *oisdif*, *oisif* (об их семантической дифференциации см. [Schalk 1985: 232]). Как указывает П. Менар, они «impliquent condamnation d'un comportement néfaste au plan moral. Selon l'antique conception chrétienne le diable rôde pour perdre les oisifs. C'est

la une représentation classique au Moyen Âge. Il apparaît donc que la famille de l'oisiveté ne pouvait guère dans le monde médiéval servir à exprimer le loisir créateur, l'activité désintéressée, le recueillement intérieur. Les termes qui relèvent de cette famille semblent appartenir au domaine de l'inaction, et donc du mal» [Ménard 1996: 457]. Обозревая средневековую духовную литературу, Менап приходит к выводу, что «l'oisiveté, et donc le loisir, sont toujours représentés sous de noires couleurs» [Ibid.: 464]. Праздность рассматривается как разновидность равнодушия и греховного бездействия (ср. [Wenzel 1960]) и понимается как путь к греху и гибели в силу испорченности человеческой природы, дурные наклонности которой побеждают, когда не сдерживаются каждодневным трудом и заботами [Ménard 1996: 464]. Примеры из религиозной литературы бесчисленны – начиная от памятников раннего средневековья и кончая моралистическими трактатами XVII–XVIII вв. (ср. о Петрарке, Маккиавелли, Шекспире, Мильтоне и т. д.: [Vickers 1990: 111–153]; о французских духовных писателях XVII–XVIII вв. Бурдалу, Фенелоне, Массилльоне ср. [Schalk 1985: 237–238]).

Первые отступления от этой ригористической трактовки праздности в истории французской культуры начинаются весьма рано. Уже в «Романе о розе» Жильома де Лорриса (конец XIII в.) греховность праздности оказывается проблематизированной, поскольку в нем появляется в качестве одного из привлекательных аллегорических персонажей *la belle Oiseuse*; она стоит у ворот сада любви и развлечений, своего рода земного (и поэтому, конечно, порочного) рая, который, однако, никакому прямому осуждению не подвергается; она впускает в него, тогда как ее собственные занятия состоят в сидении перед зеркалом и украшением себя [Sasaki 1978; Vickers 1990: 118–119; Ménard 1996: 464–469]. Дальнейшее развитие приводит во Франции (и в ряде других западноевропейских культур) к переоценке всех концептов данной сферы. Отчасти уже культура Ренессанса и в полной мере культура классицизма возвращаются к античному понятию *otium*'а, осваивая и эпикурейский, и стоический вариант этого концепта, переосмысляя (и тем самым искажая) их и строя на их основе новую эстетическую и новую этическую системы⁵⁰.

Otium становится важнейшим элементом новой светской культуры, основанной на новой образованности. В одной из своих парадоксальных трансформаций, запечатлевшейся в сочинениях Сент-Эвремона, *otium* оказывается даже отличительной принадлежностью светского человека (*l'honnête homme*) [Bensoussan 1996]. Эта реапроприация античного *otium*'а приводит не только к тому, что с неизменно положительными коннотациями начинает употребляться *loisir*, но и к реабилитации праздности (*oisiveté*). Так, в середине XVII в. Гез де Бальзак пишет, упоминая античных теоретиков *otium*'а (Сципиона, Цицерона, Варрона, Плиния): «On jouit de l'oisiveté, l'esprit en fait des festins: c'est l'image de la vie du ciel et il n'y a point de plus douce viande sur la terre» [Beugnot 1996: 587]. *Oisiveté* оказывается наделено здесь исключительно положительными коннотациями⁵¹, и эта позитивная рецепция утверждается (как одна из возможностей) во французской языковой традиции. Можно указать, например, что в «Trésor de la langue française» в качестве первого значения *oisiveté* приводится нейтральное «état d'une personne qui ne fait rien» и лишь в качестве второго «*préj. indolence, paresse*»; для первого значения, в котором *oisiveté* синонимично *loisir*, дается

⁵⁰ Здесь было бы неуместно разбирать дискуссионный вопрос о том, насколько характерно для культуры античного Рима (в разные его периоды) позитивное восприятие *otium*'а и с какими оговорками связывают допустимость *otium*'а Цицерон, Сенека, Гораций, Тацит и другие. Ж. М. Андре, следуя общепринятой точке зрения, считает позитивное понимание достаточно широко распространенным ([André 1966]; ср. еще [André 1984]). Б. Викерс ставит под сомнение многие его интерпретации и говорит об устойчивой античной традиции осуждения *otium*'а [Vickers 1990: 3–37]. Именно эту традицию продолжает, согласно Викерсу, и средневековая, и ренессансная культуры. Аргументация Викерса представляется мне в отдельных моментах тенденциозной. Каков бы ни был «подлинный» смысл античных текстов, в их позднейшей рецепции они могли служить основанием и для традиции негативного *otium*'а, и для традиции его позитивного двойника, причем это могли быть одни и те же тексты.

⁵¹ Ср. еще о распространении понятия *ocio amoroso* в классической испанской литературе XVI в. [Schalk 1985: 245–247].

весьма красноречивый пример из дневника Мориса де Герена за 1834 г. «J'ai reconnu que mes six semaines d'oisiveté n'étaient pas perdues, que le flot de rêves étranges qui avait inondé mon âme l'avait soulevée et portée plus haut» [Trésor: s. v. *oisiveté*]. Можно сказать, что блаженная и приносящая духовные плоды праздность входит во французскую картину мира ⁵².

Русская *праздность* (и *праздный*) в ряде отношений сходна с фр. *oisiveté*, но в нескольких существенных аспектах от нее отличается. Праздность точно так же отделяется от греч. *σχολή*, как фр. *oisiveté* – от лат. *otium*. В религиозной литературе, циркулирующей у восточных славян, *праздность* и *празднь* употребляются почти исключительно с негативными коннотациями (одно или два исключения встречаются в переводной литературе в соответствии с греч. *σχολή* – см. [СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 133]). Примеры многочисленны, весьма сходны с теми, которые мы находим в старофранцузской литературе, и основаны, надо думать, на том же невеселом взгляде на человеческую природу. Так, в Изборнике 1073 г. мы читаем: «**оть колика образъ блудъ . и сънь# въ чл#ц#бываютъ {...} отъ {...} многа пития и многа съпания и отъ празни**»⁵³ [Изборник 1073: л. 53 г; Срезневский II: 1369]. В переводе поучений Ефрема Сирина по рукописи XIII в. находим: «**Мноз#бо злоб#навчила #сть празнь**»⁵⁴ [Там же]. В славянском переводе апофегм Менандра обнаруживаем: «**Празнь велико зло члов#к#**»⁵⁵ [Там же] и «**Много зло чл#кмъ ражд#еть празнь**»⁵⁶ [Буслаев 1861: стб. 643]. Немного позднее появляются аналогичные примеры со словом *праздность*, ср. в Житии Павла Обнорского: «[Подобает] ненавид#ти ж празность, яко многих золь виновну» [СРЯ XI–XVII вв., XVIII: 131] или в нравоучительном сборнике XVI в.: «Бес#ды безъ м#ры, аще и добры, помрачаютъ печаль смысла, покой же и празность погубляютъ и множае б#совъ врежаютъ» [Там же].

Ничто подобное «Роману о розе» не вносит разнообразия в эту ригористическую трактовку праздности: книжная культура Московской Руси вплоть до XVII в. не содержит никаких светских элементов и не производит куртуазных текстов. Хотя со второй половины этого столетия ситуация начинает меняться, в частности и под нарастающим влиянием Запада, до освоения дискурса свободного времени дело доходит не скоро (как мы видели, разбирая историю *досуга*), а переосмысление понятия *праздности* как составляющей этого дискурса характеризует лишь последние этапы этого процесса. Так, в трактате начала XVIII в. «Наказание чадом» привычным образом говорится: «да обучают д#ти своя или рукод#лию н#коему или иному чтному коему упражнению да не во празднеств# живуще приобыкнуть злобам празность бо есть питательница оным» [Буш 1918: 112]. В указе Петра о порядке наследования от 23 марта 1714 г. рутинно оговаривается: «каждый, им#я свой даровый хл#бъ, хотя и малой, ни въ какую пользу Государства безъ принужденія служить и простираться не будетъ, но ищетъ всякой уклоняться и жить в праздности, которая (по Святому писанію) матерію есть вс#хъ злыхъ д#лъ» [ПСЗ V: № 2789, с. 91] ⁵⁷. Не удивительно поэтому, что в Словаре Академии Российской *праздность* определяется как состояние с исключительно негативными коннотациями: «Препровожденіе времени не занимаяся ни какимъ полезнымъ д#ломъ,

⁵² Шальк полагает, что *oisiveté*, воспроизводящая коннотации античного *otium*’а, получив распространение в XVII–XVIII вв., «in Rousseau seinen Ausklang gefunden hat» [Schalk 1985: 242]. Как показывают примеры, столь радикальное утверждение неверно. Справедливо, однако же, что «неоклассическое» *oisiveté* в XIX–XX вв. встречается реже, нежели в XVIII в. Речь должна идти здесь, на мой взгляд, не о семантическом изменении (изменении набора значений слова *oisiveté*), а о смене доминирующих дискурсов: возвышенная праздность не исчезает, но говорить о ней начинают реже.

⁵³ В оригинале:

⁵⁴ В оригинале:

⁵⁵ В оригинале:

⁵⁶ В оригинале:

⁵⁷ Ср. еще в разговорнике, приложенном к грамматике Лудольфа: «**выбираи товарищи которые не склонение къ питію или къ праздности**» – *Elige socios qui non propensi sunt ad potum, vel ad otium*» [Ludolf 1696: 63].* В оригинале:

упражненіемъ. *Праздность есть мать всѣхъ пороковъ. Быть въ празности*» [САР₁ IV: 1065]⁵⁸. Это суровое отношение к безделью переходит без изменений и в позднейшие лексикографические пособия, ср. определения и примеры: «Провождение времени праздно, безъ дѣла. *Праздность научить всякому злу*» [СЦРЯ III: 422]; «состн. по прлг. *Праздность мать пороковъ*» [Даль III: 380].

Тем не менее и в русской языковой традиции имело место переосмысление *праздности* как *otium*'а, в результате которого *праздность* получала положительные коннотации. Это происходит в рамках той же классицистической культуры, которая реапроприрует античный *otium* во Франции и может, видимо, рассматриваться как один из моментов французского влияния. Связь русской переоценки *праздности* с классицизмом нуждается, впрочем, в некоторых оговорках. Русский классицизм был по преимуществу классицизмом государственным – искусством и литературой, воспевающими государство и состоящими, можно сказать, на государственной службе (ср. [Пумпянский 1983; Живов 2002: 449–460]). Поэтому и время русского классицизма было в основном временем, находившимся во владении государства. Частный досуг этой культурой в общем-то не предусматривался. Он появлялся в ней полузаконным путем – как реплика престижного дискурса французской политической культуры. У французов *loisir*, как уже говорилось, был неотъемлемой принадлежностью благородного общества, приметой светского человека (*l'honnête homme*), который, как Сент-Эврмон, оказывался верноподданным своего короля и патриотом своего государства именно в благодарность за то, что они обеспечивали ему его *otium*. Российская империя ничем подобным не занимается; дворянский досуг, как мы пытались аргументировать выше, проникает в доминирующий властный дискурс контрабандой, в определенной мере в оппозиции к дворянской же монархии.

Этот исторический контекст делает непростой и лингвистическую судьбу *праздности*. О *праздном времени* с нейтральными или даже положительными коннотациями начинают говорить, как было показано выше на примере «Примечаний к ведомостям», уже в послепетровскую эпоху. Выражение *праздное время* встречается в названии известного журнала «Праздное время в пользу употребленное», издававшегося студентами Кадетского корпуса с 1759 по 1760 г. Трактовка праздности в этом журнале, однако, достаточно близка традиционной, какая-либо апология праздности отсутствует, а речь идет в основном о том, как с пользой употребить появившийся у молодого дворянина досуг. Для этого в данном издании (как и за четверть века перед тем в «Примечаниях к ведомостям») составители журнала прибегают к помощи «The Spectator», на сей раз не переводя, а пересказывая (со ссылкой) уже известное нам эссе Р. Стиля [Праздное время I: 31–36]. В содержательном отношении этот пересказ может рассматриваться как редукция того перевода, который был помещен в «Примечаниях к ведомостям». В нем не остается пассажей, говорящих об индивидуальных accomplishments и культивировании личности как предпосылке благопотребного использования досуга. Основная мысль становится совсем тривиальной: не надо попусту терять доставшееся тебе «праздное время». О занятиях, которые, с точки зрения авторов журнала, избавляют от пустой потери времени, можно судить по первой статье журнала «О поздравленіи съ новымъ годомъ». Здесь говорится о том, что «лѣность и празднолюбіе суть главныя неприятели въ нашей жизни» [Там же: 2], а затем декларируется, что нет смысла поздравлять с новым годом человека, «непоказавшаго нималѣйшей услуги ни Государю своему, ни отечеству; непекущагося ни о приятелѣ своемъ, ниже о себѣ самомъ кромѣ того, что онъ

⁵⁸ Аналогичным образом и прилагательное *праздный* в своих непрямых значениях предполагает скорее отрицательные коннотации, ср. «2) Относительно ко времени: досужій, свободный отъ дѣлъ. Читать книги въ праздное время. 3) Относительно къ лицу: а) не имѣющій никакого упражненія, находящійся безъ дѣла; незанятый никакимъ дѣломъ. *Что здѣсь стоите весь день праздно*. Матф. XX. 6. б) Лѣнливый, бездѣльный. *Праздный человѣкъ безполезенъ обществу*. 4) Неосновательный, ненужный, излишній, суетный. *Яко всяко слово праздное*. Матф. XII. 36. *Праздныя слова, рѣчи*» [САР₁ IV: 1065].

во весь годъ только #ль и пиль а протчее время проспаль» [Там же: 4–5]. Стоит отметить, что в качестве достойного употребления праздного времени на первом месте указываются «услуги» царю и отечеству, т. е. в новом облинии все та же служба, с помощью которой государство апроприирует время частного человека. Можно полагать, что *праздность* остается объектом моралистического осуждения вплоть до 1770-х годов.

Наиболее ранний из известных нам примеров нового отношения к праздности появляется у М. Н. Муравьева, первого поэта, противопоставившего горацанский идеал частного блаженства государственному служению литературы. В 1779 г. Муравьев писал [Муравьев 1967: 182]:

Дай, небо, праздность мне, но праздность мудреца,
И здравие пошли, и душу, чувствий полную,
И слезы радости, как, став за волжску волну,
На персях лучшего спокоюся отца ⁵⁹.

Позитивная праздность появляется у молодого Карамзина. Это вполне предсказуемо, учитывая, насколько Карамзин в 1790-е годы был увлечен Руссо и как старательно он воспринимал образы руссоистской созерцательности (о созерцательности и *oisiveté* у Руссо см. [Schalk 1985: 240–241]). Мы находим ее в стихах в «Илье Муромце» [Карамзин VII: 202–203]:

Я намерень слогомъ древности
разсказать теперь одну изъ нихъ
вамъ, любезные читатели,
естьли вы въ часы свободные
удовольствіе находите
въ Рускихъ басняхъ, въ Рускихъ пов#стяхъ,
въ см#си былей съ небылицами,
въ сихъ игрушкахъ мирной праздности...

и в прозе в «Бедной Лизе» [Карамзин VI: 16]:

Онъ (...) часто переселялся мысленно въ т# времена, (бывшія, или не бывшія) въ которыя, по описанію Поэтовъ, вс# люди безпечно гуляли по лугамъ, купались въ чистыхъ источникахъ, целовались какъ горлицы, отдыхали подъ розами и миртами, и въ щастливой праздности вс# дни свои провождали.

Проблема переоценки праздности явно осознается, и в этот период неустоявшегося употребления делаются попытки провести различие между позитивно оцениваемым *досугом* и негативно оцениваемой *праздностью*. Так, в цитировавшемся выше эссе Х. Гарве, переведенном Карамзиным для «Московского журнала», говорилось [Гарве 1792а; 1792б]:

⁵⁹ Стоит отметить, что у Державина в «Благодарности Фелице» (1783 г.) праздность противопоставлена поэтическому вдохновению: оно требует свободных часов, но с праздностью не сочетается, ср.: «Когда небесный возгорится / Въ пїит# огонь, онъ будетъ п#гъ; / Когда отъ бремя д#ль случится / И мн# свободный часъ им#тъ, – / Я праздности оставлю узы, / Игры, бес#ды, суеты; / Тогда ко мн# прїидутъ Музы, / И лирой возгласишь ты» [Державин I: 155–156]; праздность выступает не как поэтический досуг, а как узы, образуемые светской суетой. Таким образом, *otium litteratum*, о котором пишет Цицерон (см. о нем [André 1966: 327–329], для Державина никак в *праздность* не переводится. Надо, впрочем, заметить, что такое отношение к поэзии высоких жанров (производство которой рассматривается как *negotium*, а не как *otium*) известно и в античном Риме и признается Горацием [Ibid.: 495–497].

О Досугѣ, с. 168	Ueber die Muße, s. 94
Отъ досуга весьма отлична праздность; сія послѣдняя есть бездѣйствіе, а досугъ есть внѣшняя возможность произвольной, самонизбранной, и слѣдственно благороднѣйшей дѣятельности	Von der Muße ist der Müßiggang sehr weit unterschieden. Dieser ist Unthätigkeit; jener ist die äußere Möglichkeit einer freywilligen, selbstgewählten, also der edelsten Thätigkeit.

Карамзин, как видно из приведенных выше примеров, не придерживается этой дифференциации в своих собственных сочинениях, однако в данном случае важен сам опыт разделения. В это же время появляется сатирическое обыгрывание взгляда на праздность как на отличительную принадлежность благородного человека (сходного с воззрениями Сент-Эвремона). Н. И. Страхов, сатирик новиковского направления, в «Карманной книжке приезжающих на зиму в Москву» советовал семействам, прибывающим развлекаться в Москву, не покупать книг «о благоупотребленіи времени, потому что праздность есть главнѣйшимъ правиломъ благоурожденныхъ людей» [Страхов 1791: 87]. Реабилитация праздности, однако, оказывается сильнее этих благоразумных размышлений, и в легкой поэзии начала XIX в. праздность царит как в эстетической, так и в этической ипостасях ⁶⁰.

Если у Карамзина эта переоценка еще только начинается, то у Батюшкова она явно идет дальше окказиональных словоупотреблений. В «Похвальном слове сну» из «Опытов в стихах и прозе» сон как состояние абсолютной праздности превозносится как «стихия лучших поэтов»: «Но почему сон есть стихия лучших поэтов? Отчего они предаются ему до излишества, забывают все – и славу, и потомство, и золотое правило древности, которое говорит именно, что праздность без науки – смерть, *otium sine letteris mors est?*» [Батюшков 1977: 135]. Автор оставляет этот вопрос без ответа, однако из самой его постановки явствует, что *otium* обладает для автора большей ценностью и принимается без тех оговорок, которые считал необходимыми Сенека. В письме В. Л. Пушкину 1817 года Батюшков писал: «Ваши сочинения принадлежат славе: в этом никто не сомневается. {...} Но жизнь? Поверьте, и жизнь ваша, милый Василий Львович, жизнь, проведенная в стихах и в праздности, в путешествиях и в домосидении, в мире душевном и в войне с славянофилами, не уйдет от потомства» [Батюшков III: 433] ⁶¹.

У А. С. Пушкина, племянника Василия Львовича, позитивная праздность встречается повсеместно, особенно в его относительно раннем творчестве (см. [СЯП III: 677]; см. также работу Ю. Семенова, в которой дается неполный обзор употреблений *праздности* и *досуга* у Пушкина и пушкинские пристрастия помещаются в романтическую антибуржуазную пара-

⁶⁰ В этот же период, надо думать, появляются первые позитивные упоминания *лени*, которой мы здесь заниматься не будем, поскольку лень означает душевное расположение человека, а не способ употребления времени и тем самым прямого отношения к темпоральности не имеет. Истории понятия *лени* у русских посвящена работа Аннелоре Энгель-Брауншмидт [Engel-Braunschmidt 2006]. Она специально останавливается на романтической переоценке (*romantische Umwertung*) лени, при которой лень связывается с вдохновением [Ibid.: 90–94]. Не ясно, до какой степени эта переоценка совпадает с переоценкой праздности: предшествует ли позитивная праздность позитивной лени (что можно было бы объяснить их семантическими свойствами) или отставание лени лишь кажущееся, обусловленное ограниченностью и случайным характером использованной Энгель-Брауншмидт выборки. Автор не проводит различия между ленью и праздностью, порою смешивая два эти понятия (ср. [Ibid.: 85, 93]). Она явно недооценивает не только их семантические различия, но и несходства в их лингвистическом статусе и лингвистических коннотациях. Хотя автор упоминает о том, что лень входит в число смертных грехов [Ibid.: 93, примеч. 64], вопрос о том, как воспринимались лень и праздность в русском религиозном сознании по существу не рассматривается. Между тем понятие смертного греха оставалось для русских чуждым, а лингвистические ассоциации задавали вполне специфическое соотношение лени и праздности. *Лень* была заурядным словом každодневногo языка, обозначающим обычное нежелание произвести какие-либо действия (*мне сейчас лень лошадь запрягать*) и не ассоциирующимся с состоянием глубокой греховности; *праздность* была словом книжным, элементом религиозного дискурса, обладающим сильными коннотациями религиозного осуждения. Это, как кажется, позволяет понять, почему позитивное переосмысление лени было более легким и более устойчивым, чем позитивное переосмысление праздности.

⁶¹ О *лени* и *праздности* как эстетических терминах в поэтике Батюшкова и о семантических сдвигах (например, в употреблении слова *сладострастие*), обусловленных развитием этих концептов см. [Вацууро 1994: 95–98].

дигму [Semjonov 1960]). Так, в лицейской редакции послания к В. Л. Пушкину 1817 г. находим [Пушкин I: 252]:

Но вы, враги трудов и славы,
Питомцы Феба и забавы,
Вы, мирной праздности друзья,
Шепну вам на-ухо: вы правы,
И с вами соглашаюсь я!

«Питомцы Феба» оказываются друзьями праздности, а поэзия, следовательно, – плодом *otium*'а. В «Деревне» (1819 г.) Пушкин пишет [Пушкин II: 89]:

Я твой – я променял порочный двор Цирцей,
Роскошные пиры, забавы, заблужденья
На мирный шум дубров, на тишину полей,
На праздник вольную, подругу размышленья.

К этому можно добавить «люблю я праздность и покой» и музу «праздности счастливой» из «Моему Аристарху» 1815 г. [Пушкин I: 153, 155] и «спокойную праздность» из стихов «На возвращение государя императора из Парижа в 1815 году» того же года [Там же: 147]. И позднее, в декабре 1824 г., Пушкин пишет Д. М. Шварцу из Михайловского: «Уединение мое совершенно – праздность торжественна» [Пушкин XIII: 129]. Здесь нельзя не вспомнить и строку из первой главы «Евгения Онегина»: «И *far niente* мой закон» [Пушкин VI: 28]. Аналогичные мотивы можно обнаружить и у современников Пушкина. Так, Е. А. Баратынский связывает с праздностью рождение искусств («Н. И. Гнедичу», 1823 г. – [Баратынский 1957: 94]):

Искусства низошли на помощь к ним тогда;
Уже отвыкнувших от грубого труда
К трудам возвышенным они воспламенили
И праздность упражнять роскошно научили ⁶².

В те же годы подобные же эпикурейские декларации можно найти в стихах Н. М. Языкова «К халату» [Языков 1988: 94]:

Как я люблю тебя, халат!
Одежда праздности и лени,
Товарищ тайных наслаждений
И поэтических отрад!

Такого рода примеры можно многократно умножить, хотя ничего принципиально нового это не приносит. Существенно более интересно, что в поэзии (и прозе) следующего поколения такие примеры исчезают. Их нет не только у Некрасова, но и у Тургенева или Фета. Этим русская *праздность* видимым образом отличается от франц. *oisiveté*: позитивные коннотации французского слова удерживаются во французском языке, в то время как

⁶² В стихах «К Кюхельбекеру» 1820 г. Баратынский пишет: «Я счастье буду воспевать / И негу праздного досуга!» [Баратынский 1957: 58]; несколько тавтологический *праздный досуг* представляется одной из разновидностей позитивной *праздности*.

в русском позитивная *праздность* оказывается кратковременным эпизодом, не оставляющим за собою длительной традиции. Вполне показательно, что если в «Trésor de la langue française» приводятся примеры на позитивные значения этого слова (включая примеры из авторов XX в.), в семнадцатитомном академическом словаре русского языка такие примеры отсутствуют [ССРЛЯ XI: стб. 49–50]: *вольная праздность* и *мирная праздность* исчезли вместе с золотым веком русской поэзии. Этот феномен трудно не связать с историей апроприации времени в России: сначала оно было апроприировано государством, затем – в противостоянии с государством – либеральными друзьями народа (интеллигенцией)⁶³, но в частном владении, для забав или личных причуд, не пребывало почти никогда. Данные языка в этом случае весьма красноречиво характеризуют основополагающие особенности культуры.

Литература

ААЭ I–IV – Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией имп. Академии наук. Т. I–IV. СПб., 1836.

АИ I–V – Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. Т. I–V. СПб., 1841–1842.

Алексеев 1999 – А. А. Алексеев. Текстология славянской Библии. СПб.: Дмитрий Буланин; Köln: Böhlau Verlag, 1999.

Анисимов 1982 – Е. В. Анисимов. Податная реформа Петра I. Введение подушной подати в России 1719–1728 гг. Л.: Наука, 1982.

Анисимов 1994 – Е. В. Анисимов. Россия без Петра: 1725–1740. СПб.: Лениздат, 1994.

Баратынский 1957 – Е. А. Баратынский. Полное собрание стихотворений. Л.: Сов. писатель, 1957. [Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.]

Батюшков I–III – К. Н. Батюшков. Сочинения. Изд. П. Н. Батюшковым. Т. I–III. СПб., 1885–1887.

Батюшков 1977 – К. Н. Батюшков. Опыты в стихах и прозе / Изд. подгот. И. М. Семенко. М.: Наука, 1977.

Белокуров 1894 – С. А. Белокуров. Деяние Московского церковного собора 1649 года. (Вопрос об единогласии в 1649–1651 гг.) // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. 1894. Кн. 4. III. Исследования. С. 29–52.

БЛДР I–XX – Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. I–XX. СПб.: Наука, 1997–2006 (продолжающееся издание).

Буслаев 1861 – Ф. Буслаев. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М.: Университетская типография, 1861.

Буш 1918 – В. В. Буш. Памятники старинного русского воспитания (К истории древнерусской письменности и культуры). Пг., 1918.

Вацуρο 1994 – В. Э. Вацуро. Лирика Пушкинской поры: «Элегическая школа». СПб.: Наука, 1994.

Вилинский 1906 – С. Г. Вилинский. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса: «Экономическая» типография, 1906.

⁶³ Первые шаги этой антиправительственной апроприации можно видеть уже в строках из стихотворения К. Ф. Рыльева «Гражданин» (1824–1825 гг.): «Нет, неспособен я в объятях сладострастья, / В постыдной праздности влачить свой век молодой, / И изнывать кипящую душой / Под тяжким игом самовластья» [Рылеев 1934: 110]. *Объятия сладострастья* явно свидетельствуют о полемической направленности этих строк по отношению к легкой поэзии современников Рыльева (о концепте *сладострастия* в легкой поэзии см. [Вацуро 1994: 95–97]). Не исключено, что *позорная праздность* Рыльева полемически соотнесена и со *спокойной праздностью* Пушкина, поскольку в обоих случаях говорится о «славянах»: у Рыльева «изнеженное племя / Переродившихся Славян» [Рылеев 1934: 110]; у Пушкина «И юные сыны воинственных славян / Спокойной праздности с досадой предадутся» [Пушкин I: 147].

ВМЧ, Март 1–11 – Die grossen Lesemenäen des Metropolitens Makarij. Uspenskij Spisok. Великие Минеи четьи митрополита Макария. Успенский список / Hrsg. E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko. Bd. 1. 1.–11 März. Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 1997 [Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, tom. XXXIX].

ВМЧ, Ноябрь 1–12 – Великие Минеи четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, дни 1–12. Изд. Археографической комиссии. СПб., 1897.

Воскресенский 1906 – Г. А. Воскресенский. Древне-славянский Апостол. Вып. 2. Послание Святого Апостола Павла к Коринфянам 1-е по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из 57 рукописей Апостола XII–XVI вв. Сергиев Посад, 1906.

Выг. сб. – Выголексинский сборник / Изд. подгот. В. Ф. Дубровина, Р. В. Бахтурина, В. С. Голышенко. М.: Наука, 1977.

Гарве 1792a – Chr. Garve. Ueber die Muße // Deutsche Monatschrift. 1792. Bd. 1 (Februar). S. 93–98.

Гарве 1792б – О Досуге. Сочинение Философа Гарве // Московский журнал. Ч. VI. М., 1792. С. 167–176 [перевод Н. М. Карамзина].

Гуковский 1941 – Г. А. Гуковский. Сумароков и его литературно-общественное окружение // История русской литературы. Т. III. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 349–420.

Даль I–IV – В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. I–IV. СПб.; М., 1880–1882. (репринт: М.: «Русский язык», 1978.)

ДДГ – Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подг. к печати Л. В. Черепнин. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

Державин I–IX – Г. Р. Державин. Сочинения. С объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. I–IX. СПб., 1864–1883.

Дуйчев 1968 – Болонски Псалтир. Български книжовен паметник от XIII век / Фото-типно издание с увод и бележки от Иван Дуйчев. София: Изд-во на Българската академия на науките, 1968.

Дуков 2006 – Е. В. Дуков. Развлечения и сценические профессии в XVIII–XX веках: Запад и Россия // Е. В. Дуков (отв. ред.). Бремя развлечений. Otium в Европе. XVIII–XX вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 4–20.

Духовный Регламент 1904 – Духовный Регламент Всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. М., 1904.

Живов 1996 – В. М. Живов. Язык и культура в России XVIII века. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Живов 2002 – В. М. Живов. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.

Живов 2004 – В. М. Живов. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Жмакин 1881 – В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1881. Кн. 1: 1–256; Кн. 2: 257–762.

Забелин 2000 – И. Е. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. Т. I. Ч. I–II. М.: Языки русской культуры, 2000.

Законодательство Петра I – Законодательство Петра I / Под ред. А. А. Преображенского, Т. Е. Новицкой. М.: Изд-во «Юридическая литература», 1997.

Зеньковский 1970 – С. Зеньковский. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970 [Forum Slavicum. Bd. 21].

Изборник 1076 – Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М.: Книга, 1983.

Исаченко 1973 – *А. В. Исаченко*. Если бы в конце XV века Новгород одержал победу над Москвой (Об одном несостоявшемся варианте истории русского языка) // *Wiener slavistisches Jahrbuch*. 18. 1973. S. 48–55.

Каменский 1999 – *А. Б. Каменский*. От Петра I до Павла I: Реформы в России XVIII века. Опыт целостного анализа. М.: РГГУ, 1999.

Каптерев 1909 – *Н. Ф. Каптерев*. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I–II. Сергиев Посад, 1909.

Карамзин I–VIII – *Н. М. Карамзин*. Сочинения. Т. I–VIII. М.: Типография Селивановского, 1803–1804.

Котков 1969 – Грамотки XVII – начала XVIII века / Под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1969.

Кочеткова 1994 – *Н. Д. Кочеткова*. Литература русского сентиментализма. СПб.: Наука, 1994.

Лавров 2000 – *А. С. Лавров*. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

Левин 1990 – *Ю. Д. Левин*. Восприятие английской литературы в России. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1990.

Ле Гофф 2001 – *Ж. Ле Гофф*. Время Чистилища (III–XIII вв.) // Ж. Ле Гофф. Средневековый мир воображаемого / Пер. с франц. Е. В. Морозовой. М.: Прогресс, 2001. С. 114–129.

Лёнгрен I–III – *Т. П. Лёнгрен*. Сборник Нила Сорского. Ч. I–III. М.: Языки русской культуры, 2000–2004.

Ломоносов I–VIII – *М. В. Ломоносов*. Сочинения. Т. I–VIII. СПб./Л.; М.; 1891–1948.

Мазуринская кормчая 2002 – Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследования. Тексты / Изд. подг. Е. В. Белякова и др. М.: Индрик, 2002.

Материалы, I–IX – Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина. Т. I–IX. М., 1875–1890.

Муравьев 1967 – *М. Н. Муравьев*. Стихотворения / Вступит. ст., подгот. текста и примеч. Л. И. Кулаковой. Л.: Советский писатель, 1967 [Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.].

Пекарский I–II – *П. П. Пекарский*. История императорской Академии наук в Петербурге. Т. I–II. СПб., 1870–1873.

Пигин 2001 – *А. В. Пигин*. К изучению Повести Никодима Типикариса Соловецкого о некоем иноке // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 282–310.

Пигин 2006 – *А. В. Пигин*. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Пипуныров, Чернягин 1977 – *В. И. Пипуныров, Б. М. Чернягин*. Развитие хронометрии в России. М.: Наука, 1977.

Погорелов 1910 – *В. Погорелов*. Чудовская псалтырь XI в. Отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910. [Памятники старославянского языка. Т. III, вып. 1.]

Посошков 1911 – *И. Посошков*. Книга о скудости и о богатстве и некоторые более мелкие сочинения; С предисл. А. А. Кизеветтера. М.: Н. Н. Ключков, 1911.

Праздное время I–IV – Праздное время в пользу употребленное. Ч. I–IV. СПб.: При Сухопутном Шляхетном Кадетском Корпусе, 1759–1760.

Примечания 1728–1741 – Месячные исторические, генеалогические и географические Примечания в ведомостях. СПб., 1728–1741.

Прокофьев 1964 – *Н. И. Прокофьев*. Видение как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1964. Т. 231: Вопросы стиля художественной литературы. С. 35–56.

ПСЗ I–XLV – Полное собрание законов Российской империи [Собрание 1-е]. Т. 1–45. СПб., 1830.

ПСРЛ I–XLI – Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. Т. I–XXXIX. СПб.; М., 1841–1995.

Пумпянский 1983 – *Л. В. Пумпянский*. К истории русского классицизма (поэтика Ломоносова) // Контекст. 1982. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1983. С. 303–331.

Пушкин I–XVI – *А. С. Пушкин*. Полное собрание сочинений. Т. I–XVI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949.

Рождественский 1902 – *Н. В. Рождественский*. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1902. Кн. 2: смесь, 1–31.

Русская Библия I–X – Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе: В 10 т. М.: Изд. отдел Московского Патриархата; Новоспасский монастырь, 1992–1997 (вышли т. 4, 7, 8).

Рылеев 1934 – *К. Ф. Рылеев*. Полное собрание стихотворения / Под ред. Ю. Г. Оксмана. Л.: Изд-во писателей, 1934. [Библиотека поэта. Большая серия.]

САР₁ I–VI – Словарь Академии Российской. Ч. I–VI. СПб., 1789–1794.

СДРЯ XI–XIV вв. – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. М.: Русский язык, 1988–2004 (продолжающееся издание).

Смирнов 1912 – *С. И. Смирнов*. Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины. (Тексты и Заметки) // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1912. Кн. 3. С. 1–568.

Смирнов 1914 – *С. И. Смирнов*. Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1914. Кн. 2. Ч. III: Исследования. С. I–VIII, 1–290.

Солнцев 1892 – *В. Ф. Солнцев*. «Всякая всячина» и «Спектатор» (К истории русской сатирической журналистики XVIII века) // ЖМНП. 1892. Ч. 279. № 1. Отд. 2. С. 125–156.

Соловьев I–XXIX – *С. М. Соловьев*. История России с древнейших времен. 2-е изд. Т. I–XXIX. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1896 (в шести книгах).

Срезневский I–III – *И. И. Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III. СПб., 1893–1912.

СРИО I–CXLVIII – Сборник Русского исторического общества. Т. I–CXLVIII. СПб./Пг., 1867–1916.

СРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. I–XXVII. М.: Наука, 1975–2006 (продолжающееся издание).

СРЯ XVIII в. – Словарь русского языка XVIII века. Вып. I–XIV. СПб.: Наука, 1984–2004 (продолжающееся издание).

Страхов 1791 – [*Н. И. Страхов*.] Карманная книжка для приезжающих на зиму в Москву старичков и старушек, невест и женихов, молодых и устарелых девушек, щеголей, вертопрахов, волокит, игроков и проч., или иносказательные для них наставления и советы, писанные сочинителем Сатирического Вестника. Ч. 1. М.: Университетской тип., 1791.

ССРЛЯ I–XVII – Словарь современного русского литературного языка. Т. I–XVII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950–1965.

СЦРЯ I–IV – Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Императорской Академии наук. Т. I–IV. СПб., 1847.

- СЯП I–IV – Словарь языка Пушкина: В 4 т. 2-е изд. М.: Азбуковник, 2000.
- Тредиakovский 1766 – Тилемахида или Странствование Тилемаха сына Одисеева описанное в составе ироическия пиимы Василием Тредиakovским... Т. I–II. СПб., 1766.
- Уложение 1987 – Соборное уложение 1649 года. Текст, комментарии / Под ред. А. Г. Манькова. Л.: Наука, 1987.
- Успенский 1914 – Д. Успенский. Видения Смутного времени // Вестник Европы. 1914. Вып. V (май). С. 134–171.
- Фаминский 1915 – В. Фаминский. Основные переживания русской народной души в годину смутного времени. (По литературным памятникам этой эпохи) // Труды Киевской Духовной Академии, год LVI (1915). Т. III, кн. XII (декабрь). С. 415–455.
- Федотова 2005 – М. А. Федотова. Житие Никиты Столпника Переяславского (рукописная традиция Жития) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 309–331.
- Флоровский 1988 – Г. Флоровский, *прот.* Пути русского богословия. 4-е изд. Париж: YVCA-Press, 1988.
- Франклин, Шепард 2000 – С. Франклин, Д. Шепард. Начало Руси: 750–1200 / Пер. с англ.; Под ред. Д. М. Буланина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.
- Элиас I–II – Н. Элиас. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Пер. с нем. Т. I–II. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
- Языков 1988 – Н. М. Языков. Стихотворения и поэмы. Л.: Советский писатель, 1988 [Библиотека поэта. Большая серия. 3-е изд.].
- Alexandre 1996 – M. Alexandre. Clément d'Alexandrie et les loisirs // J.-M. André, J. Dangel, P. Demont (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27–31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 170–189. [Collection Latomus. Vol. 230.]
- Altbauer, Lunt 1978 – An Early Slavonic Psalter from Rus'. V. I: Photoreproduction / Ed. by M. Altbauer with the collaboration of H. G. Lunt. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1978.
- André 1966 – J.-M. André. L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines a l'époque augustéenne: Thèse pour le Doctorat ès Lettres présentée a la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris. Paris: Presses universitaires de France, 1966.
- André 1984 – J.-M. André. Les loisirs en Grèce et a Rome. Paris: Presses universitaires de France, 1984.
- Andrieux-Reix 1996 – N. Andrieux-Reix. Le vocabulaire du loisir en ancien français classique (XII^e–XIII^e siècles): le *deport* et les *deduiz* // J.-M. André, J. Dangel, P. Demont (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27–31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 477–486. [Collection Latomus. Vol. 230.]
- Bensoussan 1996 – D. Bensoussan. L'otium de l'honnête homme: Saint-Évremond // J.-M. André, J. Dangel, P. Demont (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27–31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 593–603. [Collection Latomus. Vol. 230.]
- Beugnot 1996 – B. Beugnot. L'otium aux rives du classicisme // J.-M. André, J. Dangel, P. Demont (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27–31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 584–592. [Collection Latomus. Vol. 230.]
- Bratu 1992 – A. Bratu. Le Purgatoire entre le temps terrestre et le temps eschatologique: formes de représentation du temps // Le Temps, sa mesure et sa perception au Moyen Âge / Sous la direction de B. Ribémont. Caen: Paradigme, 1992. P. 47–60.

Brown 1999 – *P. Brown*. *Gloriosus Obitus: The End of the Ancient Other World* // E. Klingshirn, M. Vessey (eds.). *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1999.

Brown 2000 – *P. Brown*. *Augustine of Hippo: A Biography*. New ed. with an epilogue. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 2000.

Brown 2003 – *P. Brown*. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A. D. 200–1000*. 2nd ed. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2003.

Carozzi 1994 – *C. Carozzi*. *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e—XVIII^e siècle)*. Rome: École française de Rome, 1994 [Collection d'École française de Rome, 189].

Cherniavsky 1961 – *M. Cherniavsky*. *Tsar and People; Studies in Russian Myths*. New Haven; London: Yale Univ. Press, 1961.

Cipolla 1967 – *Carlo M. Cipolla*. *Clocks and Culture 1300–1700*. London: Collins, 1967.

Clark 1987 – *Fr. Clark*. *The Pseudo-Gregorian Dialogues*. Vol. I–II. Leiden: E. J. Brill, 1987. [Studies in the History of Christian Thought. Vol. 37–38.]

Cracraft 1971 – *J. Cracraft*. *The Church Reform of Peter the Great*. London: Macmillan, 1971.

Cullmann 1947 – *O. Cullmann*. *Christ et le temps: temps et histoire dans le christianisme primitif*. Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1947.

Dunn 2003 – *M. Dunn*. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2003.

Elias 1981 – *N. Elias*. *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1981. [Soziologische Texte. 54.]

Engel-Braunschmidt 2006 – *A. Engel-Braunschmidt*. *Russkaja len': Über axiologische Unbestimmtheit der Faulheit in der russischen Literatur // von P. Thiergen (Hrsg.)*. Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 81–104.

Fénélon 1699 – *Fr. Fénélon de Salignac de la Motte*. *Les Aventures de Telemaque fils d'Ulysse, ou suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère. Dernière Edition corrigée, augmentée. T. I–V*. Bruxelles: Chez Pierre Foppens, 1699.

Folliet 1962 – *P. Folliet*. *Deificari in otio: Augustin, epist. X, 12 // Recherches Augustiniennes*. 2. 1962. C. 225–236.

Foucault 1980 – *M. Foucault*. *The History of Sexuality*. Vol. I. An Introduction / Trans. R. Hurley. New York: Pantheon, 1980.

Foucault 1988 – *M. Foucault*. *Technologies of the Self* // *L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton* (eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1988. P. 16–49.

Frühsoerge 1974 – *G. Frühsoerge*. *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises*. Stuttgart: Metzler, 1974.

Gouguenheim 1999 – *S. Gouguenheim*. *Les fausses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?* Paris: Picard, 1999.

Harl 1984 – *M. Harl*. *Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie pères cappadociens // Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge: III^e—XIII^e siècles*. Paris, 9–12 mars 1981. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1984. P. 220–241. [Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique. № 604.]

Kharkhordin 2005 – *O. Kharkhordin*. *Main Concepts of Russian Politics*. Lanham, etc.: University Press of America, 2005.

Kluge 1975 – *Fr. Kluge*. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975.

Koselleck 2002 – *R. Koselleck*. The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts / Transl. by T. S. Presner et al. Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.

Koselleck 2004 – *R. Koselleck*. Futures Past. On the Semantics of Historical Time / Transl. and with an Introduction by K. Tribe. New York: Columbia Univ. Press, 2004.

Lampe 1961 – *G. W. H. Lampe* (ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Landes 2000 – *R. Landes*. The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern // *Speculum*. Vol. 75. 2000. № 1. P. 97–145.

Le Goff 1963 – *J. Le Goff*. Le temps du travail dans la «crise» du XIV^e siècle: du temps médiéval au temps moderne // *Le Moyen Âge*. Revue d'histoire et de philologie. LXIX. 1963. P. 597–613.

Le Goff 1977 – *J. Le Goff*. Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand // *J. Le Goff*. Pour un autre Moyen Âge. Paris: Gallimar, 1977. P. 46–65.

Le Goff 1981 – *J. Le Goff*. La naissance du Purgatoire. Paris, 1981.

Le Goff 1986 – *J. Le Goff*. La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge. Paris: Hachette, 1986.

Le Goff 1999 – *J. Le Goff*. Un autre Moyen Âge. Paris: Quarto: Gallimard, 1999.

Leclercq 1963 – *J. Leclercq*. Otia monastica, Études sur la vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge. Rome: Orbis Catholicus: Herder, 1963.

Lehfeldt 1989 – Neues Testament des Čudov-Klosters. Eine Arbeit des Bischofs Aleksij, des Metropoliten von Moskau und ganz Rußland. Phototypische Ausgabe von Leontij Metropolit von Moskau. Moskau, 1892 / Mit einer Einleitung herausgegeben von W. Lehfeldt. Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1989. [Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven. Bd. 28.]

Leroy Ladurie 1999 – *E. Leroy Ladurie*. L'an 2000 a la lumière de l'histoire. Discours du Professeur E. Leroy Ladurie // http://www.hec.fr/hec/fr/professeurs_recherche/documents/p_honoriscausa/eleroyladurie.pdf Ludolf 1696 – *H.-W. Ludolf*. Grammatica Russica... Oxonii, 1696. [Цит. по изд.: Oxford: Clarendon Press, 1959 (ed. B. O. Unbegaun)].

Mango 1980 – *C. Mango*. Byzantium, the Empire of New Rome. New York: Charles Scribner's Sons, 1980.

Markus 1997 – *R. A. Markus*. Gregory the Great and His World. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

Ménard 1996 – *P. Ménard*. Le concept de loisir au Moyen Âge // *J.-M. André, J. Dangel, P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27–31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 455–469 [Collection Latomus. Vol. 230].

Michels 1999 – *G. B. Michels*. At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford: Stanford Univ. Press, 1999.

Morin 1937 – Sancti Caesarii Arelatensis Sermones, nunc primum in unum collecti... studio et diligentia D. Germani Morin O. S. B. Maretiooli, 1937.

Ntedika 1966 – *K. Ntedika*. Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin. Paris: Études augustinienes, 1966.

OED I–XX – The Oxford English Dictionary. 2nd ed. / Prep. by J. A. Simpson, E. S. C. Weiner. Vol. I–XX. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Onassis 1976 – *J. Onassis* (ed.). In the Russian style. Ed. with the cooperation of the Metropolitan Museum of Art. New York: Viking Press, 1976.

Oroz Reta 1996 – *J. Oroz Reta*. L'otium chez saint Augustin // *J.-M. André, J. Dangel, P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII Congrès de

l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27–31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 434–440. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Pascal 1938 – *P. Pascal*. Avvakum et les débuts du Raskol. La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie. Paris: Honoré Champion, 1938.

PG I–CLXI – *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Vol. I–CLXI. Accurante J. P. Migne. Paris, 1857–1866.

Russell 1990 – *W. M. S. Russell*. The Non-Existent Panic of the Year AD 1000 // *Folklore*. Vol. 101. 1990. № 2. P. 228–230.

Robert I–IX – *P. Robert*. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française [Le Grand Robert de la langue française]. 2-ème éd. T. I–IX. Paris: Le Robert, 1990–1991.

Sasaki 1978 – *Sh. Sasaki*. Sur le personnage d'Oiseuse // *Études de langue et de littérature françaises*. 24. 1978. № 32. P. 1–24.

Schalk 1985 – *F. Schalk*. *Otium* im Romanischen // von *B. Vickers* (Hrsg.). Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur vita activa und vita contemplative. Zürich: Verlag der Fachvereine, 1985. S. 225–256.

Semjonov 1960 – *Ju. Semjonov*. Похвала праздности: опыт историко-социологической интерпретации некоторых текстов Пушкина // *Studi slavica Gunnaro Gunnarsson sexagenario dedicata*. Göteborg; Stockholm; Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1960. P. 95–106. [Acta Universitatis Upsaliensis, *Studia slavica upsaliensia*, 1.]

Spectateur 1719 – *Der Spectateur, oder, Vernunfftige Betrachtungen über die verderbten Sitten der heutigen Welt*. Franckfurt; Leipzig: bei Christoph Riegel, 1719.

Spectateur 1746 – *Le spectateur, ou le Socrate moderne, où l'on voit un Portrait naïf des Moeurs de ce Siecle / Traduit de l'Anglois*. T. II. Amsterdam; Leipzig: Arkstée & Merkus, 1746.

Spectator 1711 – *The Spectator*. Vol. II. London: J. and R. Tonson and S. Draper, 1711.

Spectator 1945 – *The Spectator* by Joseph Addison, Richard Steele, and others / Ed. by G. Smith; Introduction by P. Smithers. London: J. M. Dent and Sons; New York: E. P. Dutton & Co, 1945 [Everyman's library].

Trésor – *Trésor de la langue française; dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789–1960) / Publié sous la direction de Paul Imbs*. Vol. I–XVI. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971–1994.

Veblen 1975 – *T. Veblen*. *The Theory of the Leisure Class / With the Addition of a Review* by W. D. Howells. New York: Augustus M. Kelley, 1975.

Vickers 1990 – *B. Vickers*. Leisure and Idleness in the Renaissance: the Ambivalence of *Otium* // *Renaissance Studies*. 4. 1990. P. 1–37, 107–154.

Vogel 1994a – *C. Vogel*. Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée // *C. Vogel*. En rémission des péchés: Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine / Ed. par A. Faivre. Aldershot: Variorum, 1994. P. V, 289–318, 1–38, 341–359.

Vogel 1994b – *C. Vogel*. La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle: le dossier hagiographique // *C. Vogel*. En rémission des péchés: Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine / Ed. par A. Faivre. Aldershot: Variorum, 1994. P. VI, 1–26, 157–186.

Vogüé 1978 – *A. Vogüé* (éd.). Grégoire le Grand. Dialogues. Vol. I–III. Paris: Éd. du Cerf, 1978 [Sources chrétiennes].

Wartelle 1996 – *Abbé A. Wartelle*. La loisir pour Dieu chez quelques Pères de l'Église // *J. – M. André, J. Dangel, P. Demont* (eds.). Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27–31 août 1993). Bruxelles: Latomus, Revue d'études latines, 1996. P. 190–197. [Collection Latomus. Vol. 230.]

Wenzel 1960 – *S. Wenzel*. The Sin of Sloth, Acedia in Medieval Thought and Literature. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1960.

А. А. Плетнева, А. Г. Кравецкий Служба, промысел, работа: к истории слов и понятий⁶⁴

*Labor omnia vincit
Improbis et duris urgens in rebus egestas*
Virg

*Трудами всім перемагається
Не приємні, і к трудним речам понуждає недостаток*
*Вирг{улій}*⁶⁵

Для социальной истории любого народа взаимные отношения, в которые люди вступают в процессе трудовой деятельности, вне всякого сомнения, играют существеннейшую роль. Литература, посвященная истории различных аспектов трудовой деятельности, необъятна. Эволюция орудий труда и трудовых отношений описывается с позиций различных областей знания. При этом совершенно очевидным является тот факт, что история слов, описывающих трудовую деятельность, изучается очень мало.

О значении исследований эволюции слова труд (*travail*) писал в свое время Люсьен Февр: «Всю эволюцию слова “труд” нужно уточнять, устанавливая во всех подробностях. Когда это действительно нужное дело будет выполнено, можно будет похвалиться тем, что мы, воспользовавшись одним единственным словом, сделали разрез истории психологической и социальной через четыре века истории французской» [Февр 1991: 368].

Пытаясь на русском материале осуществить поставленную Люсьеном Февром задачу, мы вынуждены ввести два существенных ограничения. Во-первых, мы ограничиваем себя *хронологически*, останавливаясь лишь на XVIII столетии. Мотивы этого ограничения вполне прозрачны: именно эпоха Просвещения дала начало тем процессам общественной модернизации, которые в конечном счете привели к возникновению культурно-исторической эпохи, называемой Новым временем. Во-вторых, мы до предела ограничиваем и объем рассматриваемого материала, подробно останавливаясь лишь на трех словах – *служба*, *промысел* и *работа*. Выбор лексики обусловлен тем, что эти слова, с одной стороны, противопоставлены друг другу по признаку «свобода-несвобода» (для культуры Нового времени эта оппозиция относится к числу базовых). С другой стороны, выбор этих слов связан с тем, что они соотносятся с трудовой деятельностью представителей трех основных российских сословий: дворян, горожан и крестьян.

Наш подход предполагает рассмотрение истории слов в связи с историей культурно значимых понятий. А поскольку изменение отношения к трудовой деятельности относится к числу основных явлений, исследуемых социальной историей, семантическая эволюция слов *служба*, *промысел*, *работа* оказывается благодарным материалом для исследования тех перемен, которые произошли в русском обществе на пороге Нового времени.

⁶⁴ Эта статья не была бы подготовлена без материалов картотек *Словаря русского языка XI–XVII вв.* (ИРЯ РАН, Москва) и *Словаря русского языка XVIII в.* (Институт лингвистических исследований, Санкт-Петербург). Авторы пользуются случаем выразить свою признательность сотрудникам этих словарей за полезные консультации и предоставленную им возможность работать с материалами картотек.

⁶⁵ Титульный лист сатирического журнала Василия Тугова «Поденщина» (1769 г.).

СЛУЖБА

Служба и *служить* относятся к числу ключевых слов, характеризующих трудовую деятельность человека. Начиная со старославянских текстов и вплоть до второй половины XVIII–XIX века общим смысловым элементом слов *служба* и *служить* было представление о труде на конкретное лицо, которым может быть как Бог (в случае священнослужения), так и человек.

История слова *служба* связана не с изменением значения слова, а с изменением его сочетаемости. Так, если изначально слово *служба* сочеталось с существительным со значением лица (*служба князю, царю, господину* и т. п.), то во второй половине XVIII в. появляется значительное количество контекстов, где адресатом действия становятся отвлеченные существительные: *отечество, государство, родина, идея* и т. п.

Другой особенностью семантической истории этого слова явилось изменение его оценочности. В древнерусских текстах слово *служба* употребляется, как правило, для описания действия субъекта в интересах другого лица, при этом разницы между службой князю в качестве военачальника и личным прислуживанием не прослеживается. Оценка действия (престижность / непрестижность, позитивность / непозитивность) при этом отсутствует. В XVIII в. ситуация меняется. Это связано с тем, что, с одной стороны, служба приобрела для дворян обязательный характер, а с другой – благодаря «Табели о рангах» именно служба давала человеку возможность повысить свой общественный статус. А после того как дворяне получили право по собственному желанию выходить в отставку, служба в некотором роде оказалась привилегией, дающей недворянам возможность получить дворянство. Поэтому к середине XVIII века слово *служба* становится обозначением наиболее престижной разновидности трудовой деятельности и количество контекстов с его позитивной оценкой резко увеличивается.

Развитие негативного семантического компонента в слове *служба* связано с разрушением сословной структуры общества. В новых условиях позитивно оценивается не *служба* государству, а свободный *труд / работа*. К тому же, вероятно благодаря присутствию в значении корня *служ-* компонента 'личное подчинение кому-либо' слово *служба* так же, как и *слуга, прислуживать, прислуга* и др., приобретает негативную окраску. По мере роста культурной значимости слов *работа* и *рабочий* слово *служить* начало выходить из употребления в ситуации работы на конкретного человека. Стандартное современное словоупотребление: *работать у кого-либо, работать на кого-либо, работать где-либо, но служить отечеству, народу, государству* и т. д.

Служба священника

Слово *служить* в значении 'служить Богу', 'совершать богослужения' фиксируется уже в древнейших текстах, например, в Остромировом евангелии: *Бысть же служащю ему в чину чреды своея пред Богом по обычаю иерейскуу прилучися ему покадити (#v*

τῇ ἐρατεῖν). (Лк. 1.8–9) ⁶⁶. В аналогичных контекстах служить сохраняется в церковнославянских и русских текстах вплоть до сегодняшнего дня:

Еже вдовствующим попом и диаконом служити запрещено бысть российскими соборы (1667) [Субботин II: 383];

Аще же служит един иерей без диакона, и, по причащении Святых таин, из чаши не пьет, но по совершении литургии... [Служебник 2004: 274];

Старенький поп, отец Михаил, служит жалобным, надтреснутым голосом (Гаршин, Ночь);

В полдень завез Анну В. в Белгородку и узрел там животрепещущих шук, заготавливаемых на фриштык для владыки, имеющего завтра служить литургию и завтракать (1879) [Лесков VI: 324 (Архиерейские объезды)].

При этом в богослужебных книгах существительное *служба* постепенно вытесняется названиями того или иного чинопоследования. Так, например, если в Стрятинском служебнике 1602 года, легшем в основу исправленного никоновского Служебника, в названиях чинопоследований говорится о *Службе Божественныя Литургии Иоанна Златоустаго*, *Службе Литургии Великого Василия*, *Службе Литургии Преждеосвященных* [Дмитриевский 2004: 54], то в исправленном Служебнике 1655 года в случае с литургией Иоанна Златоуста говорится *Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго*, а в заглавиях двух других литургий сохранено слово *служба* [Там же: 58]. В современных же изданиях Служебника слово *служба* в названиях богослужений суточного круга не употребляется.

Вообще выражение *служить Богу* означает не только ‘совершать богослужение’, но и ‘исполнять волю Бога’, ‘исполнять волю высшего существа’ ⁶⁷. В этом же значении иногда употребляется и глагол *работать*: *Господу бо Христу работаете* (1718) [Феофан Прокопович 1718]; *Всякому приступающему работать Господу, следует искушение* (1760) [Тихон Задонский 1875]. Любопытно в этой связи, что в XVIII в. выражение *работать Богу* встречается в текстах, соотносящихся с церковной культурой (примеры см. выше), а *служить Богу / богу* – со светской культурой (при этом речь может идти и о Боге, и о языческих богах, и об идолах):

Представь о Муза! Ныне ясно
Коль время было то ужасно,
Как ложным мир служил богам (1755)

[Ежемесяч. Соч. 1755: 101].

Государственный человек, работающий для блага народного, поселянин, делающий землю плодородною; все верные исполнители должностей своих служат богам наилучшим образом (1798) [Пантеон II: 99–100 (Сократ)].

Еще одним доказательством того, что русский литературный язык из пары *служить / работать* в значении ‘исполнять волю высшего существа’ выбирает глагол *служить*, является перевод на русский евангельского стиха Лк. 16.13 (В оригинале интересующему нас слову соответствует *δουλεύειν*):

⁶⁶ Цит. по [СЛРЯ XI–XVII, 25: 134].

⁶⁷ *Избранныи мои людие суть то, иже служат Богу и волю его творят*. Сл. поуч. против язычников (Цит. по [СЛРЯ XI–XVII, 25: 134]).

ЦСЛ: Никий же раб может двема господином работати... не можете Богу работати и мамоне.	Р: Никакой слуга не может служить двум господам... Не можете служить Богу и маммоне.
--	--

Определяющим обстоятельством при переводе евангельского текста на русский язык, по всей видимости, являлась невозможность для русского литературного языка XIX в. (времени осуществления синодального перевода) выражения *работать Богу*, т. к. в стилистической иерархии глаголов *работать* и *служить* последний определенно занимает более высокое положение ⁶⁸.

Если глагол *служить* в значении ‘совершать богослужение’ на протяжении многих веков не изменял контекстуальной сочетаемости, то глагольные сочетания с существительным *служба* менялись. Выражение *отправлять службу* в значении ‘совершать богослужение’ регулярно встречается в текстах XVIII века:

Мшу или службу Божию отправляют (1705) [Матвеев 1972: 37–38];
Священник, сверх порядочного отправления Божией службы, должен в самой церкви учить крестьян Божию Слову... (1776) [Поленов 1865: 302];
Поп в бархатных своих ризах отправлял службу с отменною важностию; а мы с хозяином тянули на крилосе от всего сердца (1791) ⁶⁹.

Но в XIX веке такое словоупотребление постепенно уходит, и на смену ему приходит выражение *совершать службу*. Именно оно встречается, например, в вышедшей в 1803 году «Новой скрижали» архиепископа Вениамина (Румовского-Краснопевкова), которая была одним из первых русских пособий по литургике. В позднейших книгах, посвященных православному богослужению, выражение *совершать богослужение* явно господствует. Судя по Словарю языка Пушкина, в светских текстах первой половины XIX века употреблялось и то, и другое слово: *Церковная служба отправлялась ежедневно* (История Пугачева) [Пушкин IX: 26], но в то же время: *Служба совершилась с печальным приличием* (Пиковая дама) [Пушкин VIII: 246]. Словосочетание *отправлять службу / молебен / панихиду*, как правило, относится к церковнослужителю, однако иногда употребляется и по отношению к человеку, который заказал требу. Так, например, в одном из писем Пушкина: *Няня исполнила твою комиссию, ездила в Св. Горы и отправила панихиду или что было нужно* [Пушкин XIII: 127].

Точно также в современном словоупотреблении *я отслужил молебен* может означать ‘я заказал молебен и присутствовал в храме, когда его служили’. Аналогичное словоупотребление обнаруживается и у Костомарова:

Велено уничтожить в Москве палатки и анбары с иконами, называемые часовнями, в которых священники совершали молебны по старым книгам, а народ стекался туда толпами, вместо того, чтобы ходить в церкви и служить литургию ⁷⁰.

Если в современном русском языке присутствие молящегося на православном богослужении обозначается глаголом *отстоять*, то в текстах XVIII в. передается словосочетанием *слушать службу*:

⁶⁸ То же самое касается и пары *слуга* и *раб*. В большинстве контекстов слово *раб* имеет уничижительный оттенок, которого нет в слове *слуга*. Однако существует и противоположная тенденция. Слово *раб* – славянизм, следовательно, принадлежит высокому стилю. Поэтому в контекстах, где речь идет о рабстве Богу, а не человеку (раб Божий), уничижительного оттенка нет.

⁶⁹ Московский журнал. 1791. № 1: 293 (Цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.).

⁷⁰ Н. И. Костомаров. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Выпуск пятый: XVII столетие (1862–1875). (Цит. по Национальному корпусу русского языка).

Сказано, постом, бдением и молитвою победиши диавола, я исполняю церковные предания, службу Божию слушаю с сокрушенным сердцем, посты, среды и пятки все сохраняю, не только сам, но и домочадцев своих тому принуждаю (1769) [Трутьев 1769: 116];

В том же ратуше олтарь с изрядным уборством и с иконами живописными дивными, разделен великими точеными из зельной меди балясами, где повинны судьи всего правительства, прежде отслушав миссы, или Божей службы, на всякой день, идти в тот ратуш для росправы всяких настоящих дел своих (1705) [Матвеев 1972: 39].

Ср.: Приехав, сначала в церкви отстоял службу монахов, певших густыми, протяжными басами, и от всего сердца помолился вместе с братиею на ее вечерней молитве (1897) ⁷¹.

И лишь потом, когда ревущее половодье схлынуло и смыло всю тяжесть былого, князь увидел детей — Матвея и Аннушку, — сходил на могилы Ивана-младенца и Васьки, отстоял молебен, разыскал вдов и сделал многое другое, чего от него как от князя ждали люди (2000) ⁷²

Современное *отстоять службу* находит поддержку в текстах былин: *Он стоял заутрену во Муромли, а й к обеденке поспеть хотел он в стольней Киев град* [Гильфердинг II: 12].

От службы государевой к государственной службе

Служба как труд на правителя

Слова *служить* и *служба* предполагают бенефицианта действия, причем почти во всех примерах, относящихся к XI–XVII вв., *служба* возможна лишь по отношению к конкретному лицу. Употребление слова *служить* по отношению к идеям (*служить добру, злу, прогрессу* и т. п.) получает распространение лишь в XIX веке. В качестве промежуточного этапа развития в расширении сферы употребления этого глагола можно рассматривать появившиеся во второй половине XVIII в. словоупотребления типа *служить своему народу, служить государству, служить отечеству*. По всей видимости, историю слов *служить* и *служба* можно рассматривать как постепенное расширение их сочетаемости за счет добавления абстрактных существительных.

Первоначально бенефициантом службы могли быть Бог (см. выше), а также российский или иноземный правитель (государь, князь, царь и т. д.):

И я, холоп твой, тебе, государю служил и бился с твоими государевы изменники день до вечера (1616) [Миллер I: 443];

В лето 7095 прииде из орды Крымский царевич Крымскаго царя к великому князю Феодору Ивановичю служити [Псковская летопись I: 320];

Служил есми, государь, трем королем, а такая обиды ни в котором королевстве не видал (XVII в.) ⁷³;

⁷¹ Ф. И. Буслаев. Мои воспоминания. (Цит. по Национальному корпусу русского языка).

⁷² Алексей Иванов. Сердце Пармы (Цит. по Национальному корпусу русского языка).

⁷³ Иван Пересветов. Малая челобитная [БЛДР 9: 430].

И тамо в орду прибежав и вдастся царю казанскому служить и отвержеса веры христианския ⁷⁴.

Российский правитель оставался одним из основных адресатов службы (по количеству контекстов и их репрезентативности) вплоть до начала XX века. В XVIII веке в контекстах, связанных со службой, начинает употребляться слово монарх:

Приветсвующе же молим тя, даждь им благополчно и долгоденственно под знаменем твоим воинствовати, {...} умножи и сохрани ордин сей, да крестonosцы твои воинствуют в нем, {...} на верную службу и помощь в трудах благочестивейшему своему Монарху ПЕТРУ Первому сего ордина устроителю и законоположнику (1720) ⁷⁵.

Выражение *служить царю* в значении ‘служить российскому монарху’ входит в употребление достаточно поздно, по всей видимости, не ранее нач. XIX века. Весьма вероятно, что оно утвердилось в языке в связи с появлением теории официальной народности с ее знаменитой триадой: православие, самодержавие и народность. Таким образом, в известной фразе о службе Богу, царю и отечеству к древнерусскому периоду относится только первая часть.

Военная служба как занятие элиты общества

Для культуры XVIII–XIX века слово *служить* в первую очередь характеризует занятие дворян, поэтому прежде чем продолжить наше изложение, придется определить, в какой степени история слова *служить* соотносится с историей дворянского сословия. Очевидно, что в Древней Руси слово *дворянин* обозначало совсем не то, что в XVIII в. Дворянин – это прежде всего *слуга князя*. При этом четкого противопоставления между *дворянами* и *дворовыми людьми* (*дворными людьми*) нет:

Ондревич(а) бояре поедут на Уломскую слободку на монастырскую или князи, или воевод(ы), или дети боярские, или мои дворные люди, или имутца в деревнях ставить, или корм имати, или подвод имати... (1448) ⁷⁶;
Дети боярские и дворовые люди (они же дворяне) (нач. XVII в.) ⁷⁷.

При анализе многих контекстов, относящихся к разному времени, в которых употребляется слово *дворянин*, не совсем понятно, какая реальия стоит за данным словом. С одной стороны, во времена Древней Руси и в Екатерининскую эпоху слово *дворянин* обозначало нетождественные понятия. С другой же – не следует забывать, что в древнерусском языке, по всей видимости, не существовало универсального термина, обозначающего человека, принадлежащего к привилегированному сословию (в этом нет ничего удивительного: сословное общество возникает лишь в XVIII веке). Поэтому слово *дворянин* в том значении, которое это слово приобрело в XVIII веке, соответствует целому ряду древнерусских слов, обозначающих социальное положение людей, в том числе и слову *дворянин*. Если вести историю дворянства со времен Древней Руси, то это будет история привилегированных групп, к которым, в числе прочих, относились и древнерусские дворяне.

Обилие терминов, используемых для обозначения слуг князя (бояре, дети боярские, дворяне и т. д.), связано с тем, что эти слова соотносились не столько с характером деятель-

⁷⁴ Повесть о Тимофее Владимирском [БЛДР 9: 106].

⁷⁵ Гавриил (Бужинский). Слово на память св. первозванного апостола Андрея. (Цит. по картотеке СЛРЯ XVIII в.).

⁷⁶ Архив Строева I (Цит. по картотеке СЛРЯ XI–XVII вв.).

⁷⁷ [Акты подмосковных ополчений: 23] (Цит. по картотеке СЛРЯ XI–XVII вв.).

ности этих людей, сколько с видом материального вознаграждения, которое они получали. Основным видом вознаграждения для дворян была земля, владение которой по мере создания централизованного государства все более четко связывается с военной службой великому князю. В 1556 г. Иоанн IV «с вотчин и поместий уложенную службу учинил»: со ста четвертей земли должен был быть выставлен вооруженный человек на коне. С этого времени на всех служилых людей ведутся списки, в которых обозначается, «каков он будет на государеве службе конен и оружен и люден».

Подобную перепись представителей привилегированных групп, конечно же, можно считать прообразом будущего сословного деления общества, но все-таки не больше, чем прообразом. И накануне петровских преобразований *шляхетство* (в петровских документах слова *дворянство* и *шляхетство* употреблялись равнозначно) представляло собой конгломерат потомков титулованных княжеских фамилий, старых бояр и детей боярских и, наконец, простых дворян, предки которых нередко всю свою жизнь провели в холопском звании. При этом сами представители привилегированных групп настаивали на том, что их положение определяется знатным происхождением. Однако, говоря о преемственности, приходится задаваться вопросом, что именно объединяет дворян и детей боярских XVI века со шляхетством конца XVII и дворянством середины XVIII века. И этим объединяющим моментом оказывается военная служба, которая в Средние века, а отчасти и в Новое время, была основным занятием представителей привилегированных групп.

Свидетельство о том, что именно военная служба превращает человека в представителя привилегированного социума, сохранилось в современном языке. Даже во времена рекрутских наборов и всеобщей воинской обязанности, когда хождение строем являлось обязанностью, а не привилегией, о солдатах продолжали говорить, что они *служат* (действие свободного человека), практически не употребляя глагола *работать*, характеризующий труд несвободного человека. Такое словоупотребление сохраняется и в современном языке. О солдате говорят, что он *служит в стройбате*, хотя его действия должны описываться словом *работа*. Служба в армии уже давно не является престижным занятием, однако по отношению к военному делу по-прежнему употребляется слово *служба*, а не *работа* или *промысел* ⁷⁸.

От служилых людей к дворянскому сословию

В результате петровских реформ именно служба начинает определять место человека в государственной иерархии. Для Петра отличие шляхетства (т. е. дворянства) ⁷⁹ от прочих подданных заключалось в годности к службе. В 1724 году Военная коллегия обратилась к Петру с запросом:

О недорослях указ повелевает, знатного шляхетства и офицерских детей писать в гвардию, а прочих в другие (...) полки; а понеже невозможно знать, которое знатное шляхетство: того ради требуется определения, каким

⁷⁸ В первой половине XVIII века в связи со становлением классицистической риторики военное дело начинает описываться как искусство, и по отношению к военному делу становится возможным употребление слова *промысел*: *военные промыслы* и *Марсовы промыслы*.

⁷⁹ В петровские времена слова *дворянство* и *шляхетство* использовались как синонимы, что видно, в частности, из цитируемого здесь указа (11 ноября 1724 года). Поэтому в предметном указателе к ПСЗРИ I нет самостоятельной статьи *шляхетство*, а в соответствующем месте приведена отсылка к статье *дворянство*. Четкое разделение значений слов *шляхетство* (*шляхта*) и *дворянство* произошло в екатерининское время, после раздела Польши. Судя по указателю к ПСЗРИ I, первый указ, в котором слово *шляхетство* используется для обозначения знати Западных губерний и Польши, был подписан 1 марта 1784 года («О составлении Белорусской шляхетной хоругви в Могилевском и Полоцком наместничествах» – [ПСЗРИ I: 22, № 15944]).

образом знатное шляхетство считать, по дворовому ли числу ото ста дворов и выше, или по Регламенту о рангах до которого класса [ПСЗРИ I: 7, № 4589, 361–362].

Петр наложил на этот документ резолюцию «*знатное дворянство по годности считать*», то есть место человека в государственной иерархии определяется не происхождением и не богатством, а годностью к службе. Служба в полках для шляхетства была обязательной и бессрочной. Контрольные функции над дворянами, наблюдение за тем, чтобы они не уклонялись от службы, принадлежали Герольдии, в число функций которой входило среди прочего составление дворянских списков. Если во второй половине XVIII века включение в дворянский список (дворянскую книгу) означало серьезные привилегии, то в начале века – только обязанности. Не случайно в Петровское время некоторые дворяне, чтобы избежать службы, предпочитали записываться однодворцами [Раскин 1996: 673; ПСЗРИ I: 26, № 19856, 615].

В число служебных обязанностей дворян теперь вошла и учеба [Чечулин 1889: 49]. Все дворяне были обязаны учить своих детей сначала в гарнизонных училищах, а затем в корпусах. Учить детей дома позволялось только тем, чье имущественное положение позволяло нанимать учителей. Но и для учившихся дома детей были обязательны явки на смотры к представителям администрации в 7, 12, 16 и 20 лет. Разрешение продолжать домашнее образование получали лишь те, кто успешно проходил это испытание. За уклонение от учения грозили каторжные работы или ссылка [Романович-Славатинский 1870: 125–127].

Смотры дворянских детей проводились иногда в Герольдии, иногда в Сенате, а иногда и лично императором. В 1704 году дело ограничилось присылкой в Герольдию списков дворян [Романович-Славатинский 1870: 118]. О царском смотре 1712 года сохранились воспоминания Василия Васильевича Головина:

Мая в последних числах был нам всем смотр, а смотрел сам его царское величество, и изволил определить нас по разбору на трое: первые, которые летами по старее, в службу в солдаты, а средних – за море в Голландию для морской навигацкой науки, в которых в числах за море и я, грешник в первое несчастье определен, а самых малолетних в г. Ревель в науку [Пекарский I: 142].

При этом заграничная учеба проходила под наблюдением специального надсмотрщика, присланного из России *для понуждения навигацкой науки* [Там же].

В некоторых случаях место проведения смотра определялось материальным положением недоросля. В 1713 году те недоросли, у родителей которых было больше 130 крестьянских дворов, посылались на смотр в Санкт-Петербург, а у кого меньше – в Москву, в Канцелярию Сената⁸⁰. Таким образом, даже место периодического смотра выбирали не родители молодого дворянина, руководствуясь, например, близостью к месту жительства, а государство.

Мы видим, что никакой свободы выбора способа служения государству у дворян в начале XVIII века не было. Род занятий дворянина определялся государственными потребностями, материальным положением его семьи и даже местом службы братьев: герольдмейстер следил за тем, чтобы по гражданской части служило не более 1/3 представителей каждого дворянского рода [Романович-Славатинский 1870: 123–124]⁸¹.

⁸⁰ «О высылке дворянских детей недорослей для смотру в Москву в канцелярию Сената» – [ПСЗРИ I: 5, № 2652, 20].

⁸¹ Дворяне не обладали и возможностью свободно выбирать место жительства [Там же: 144–147]. При основании Петербурга Петр повелел в 1712 году 1000 шляхетским домам, наравне с представителями других сословий, переехать на остров Котлин, где для постройки домов им отвели деньги и дворы: *Объявить шляхетским тысячи домам, купетским лучшим пятистам, средним пяти же там; ремесленным всяких дел тысячи домам {...} что им жить на Котлине*

Имеется масса свидетельств о том, что дворяне бежали от смотров точно так же, как крестьяне бежали от барщины. Колоритные зарисовки об уклонении дворян от воинской службы оставил И. Посошков:

В Устрицком стану есть дворянин Федор Мокеев сын Пустошкин, уже состарелся, а на службе ни на какой и одною ногою не бывал, и какие посылки жестокие по него ни бывали, никто взять его не мог, овых дарами угобзит, а кого дарами угобзить не может, то притворит себе тяжкую болезнь или возложит на ся юродство и возгри по бороде попустит. И за таким его проницательством инии и з дороги отпускали, а егда из глаз у посыльщиков выедет, то и юродство свое отложит и, домой приехав, яко лев рыкает. И аще и никаковые службы великому государю кроме огурства не показал, а соседи все его боятца [Посошков 1951: 94];

Иван Васильев сын Золотарев, дома соседям своим страшен яко лев, а на службе хуже козы. В Крымской поход не мог он отбыть, чтоб нейтить на службу, то он послал вместо себя убогого дворянина {...}

и дал ему лошадь да человека своего, то он его именем и был на службе [Там же: 94–95].

Эта историческая справка необходима нам для того, чтобы показать, что в начале XVIII века государственная (военная) служба являлась скорее повинностью, чем привилегией. Дворянин этого времени едва ли написал бы слова, которые позже, в 70-е годы, напишет князь А. Куракин:

Учинение себя годным к службе моего отечества есть мой большой предмет, достижение до основательности, всеми вообще признанной, есть моя главная прелесть (1773) [Архив Куракина VII: 259].

Гражданская служба

Наиболее раннее из известных нам употреблений выражения *гражданская служба*⁸² содержится в Указе от 14 апреля 1714 года «О числе лет, которые младшие братья дворянского звания должны провести на службе, а торгового класса люди – в промыслах, дабы получить право приобретать покупкою недвижимые имущества»:

Ежели кадет пойдет в службу воинскую, и получит себе службою деньги, на которые себе захочет купить деревни, дворы или лавки, то ему вольно купить, однакож по седми лет службы его; буде же в гражданской службе будучи, то по десяти лет службы его; буде же в купечестве, мастерстве будучи, то по пятнадцати летех [ПСЗРИ I: 5, № 2796, 97].

острове, {...} и даны им будут дворы готовые, за их деньги, а шляхетству дворы и земли под деревни (последние без денег) [ПСЗРИ I: 4, № 2467, 778]. Затем был составлен список бояр, окольных, думных и ближних людей, генералов и т. д., обязанных переселиться в новую столицу. Наиболее знатным отправили повестки, а список остальных просто зачитали [ПСЗРИ I: 4, № 2563, 854] (то есть самой большой привилегией, которой обладали представители знатных родов, оказалось то, что приказ о насильственном переселении в финские болота им вручали лично).

⁸² Слова *гражданин*, *гражданский* вплоть до начала XIX в. употреблялись в значении 'горожанин', 'городской' и обозначали людей городского сословия. Надпись на памятнике Мартоса князю *Пожарскому и гражданину Минину* (т. е. князю и горожанину), которая удивляла последующие поколения, была совершенно корректной. Позже слово *гражданин* было вытеснено словом *мещанин*. (Ср.: *В это время Минин, мещанин нижегородский, отдает все свое достояние, чтобы снарядить войско; то же делают другие, и эта рать под начальством князя Пожарского освобождает Москву, выгоняет Поляков из России.* – Вестник Европы. 1825. № 2. С. 122). Таким образом гражданская служба – это служба в городе на административной должности.

Этот пример интересен не только потому, что он, возможно, является первой фиксацией выражения *гражданская служба*, но и потому, что четко определяет место гражданской службы в государственной системе ценностей – гражданская служба менее престижна, чем военная, но существенно более престижна, чем другие занятия горожан – купцов и ремесленников. В более ранних петровских указах вместо выражения *гражданская служба* употребляются слова *дела* и *посылки* [Романович-Славатинский 1870: 133].

«Табель о рангах» поставила гражданские чины в один ряд с военными, однако гражданская служба явно считалась службой второго сорта, о чем свидетельствует само название этого документа: *Табель о рангах всех чинов, Воинских, Статских и Придворных, которые в котором классе чины; и которые в одном классе, те имеют по старшинству времени вступления в чин между собою, однакож Воинские выше прочих, хотя б и старее кто в том классе пожалован был* [ПСЗРИ I: 6, № 3890, 486]. Уравняв военные и гражданские чины, Табель установила между ними жесткие соответствия. Теперь слово *служба* стало обозначать все виды деятельности, предусмотренные этим документом.

На канцелярскую работу дворян направляли так же насильственно, как и на военную службу, выбирая тех, кто был наиболее к ней приспособлен. Дворяне работали на жаловании копиистов, но должны были «оказывать свою природу» через учтивое обращение с канцелярскими служителями [Романович-Славатинский 1870: 139]. При этом следует отметить, что всю первую половину XVIII века среди канцелярских служащих преобладали люди недворянского происхождения, которым «Табель о рангах» предоставляла возможность дослужиться до чина, дающего дворянское звание.

Дворяне, служащие в канцелярии, в отличие от своих коллег иного социального происхождения, не имели права пьянствовать, играть в карты и другие азартные игры⁸³. Кроме того, дворяне Сенатской канцелярии должны были иметь приличную одежду и белье, а также пудрить волосы каждый день, «чтоб им не безчестно было являться пред честными людьми, а особенно в праздники вместе с кадетами ходить по двору». При этом на штатской службе задерживались немногие дворяне: одних из-за профнепригодности отправляли в армию солдатами, другим удавалось отпроситься в действующую армию офицерами.

Гражданскую службу дворяне считали куда менее престижной, чем военную. Популярностью пользовались лишь те должности, которые давали некоторую свободу (губернатор, городничий и т. д.). Только при Павле I, когда армейская дисциплина стала более строгой, а воинская служба – более обременительной, популярность гражданской службы несколько возросла [Романович-Славатинский 1870: 140–141].

Для того чтобы придать штатской службе большую популярность, для служащих по гражданскому ведомству вводились аксессуары, свойственные военным. И это приносило свои плоды. По свидетельству барона Вигеля, дворяне без особого уважения относились к инженерной службе до тех пор, пока принц Ольденбургский не испросил для них военные чины и мундиры [Там же: 142]. Хотя дворянство и смирилось с гражданской службой, представление о том, что служба по гражданскому ведомству является службой второго сорта, сохранялось еще очень долго. Характерный диалог приводит И. Аксаков в «Семейной хронике»:

⁸³ Был даже издан специальный указ, в котором говорилось: «В С.-Петербурге на всех островах в кабаках и вольных домах, и где имеются билиарды, всем объявить с подпискою: ежели дому Ея Императорского Величества Камер-Пажи и Пажи во оные дома придут пить или играть в карты и билиарды и в прочия какия нибудь игры: и таких не допуская до питья и игры, брать под караул, и приводить в дом Ея Императорского Величества в дежурную Генерал-Адъютантов, а пуще смотреть Пажу Ивана Волкова» (1735 г.) [ПСЗРИ I: 9, № 6703, 489; Романович-Славатинский 1870: 522].

– Хочешь, Сережа, в военную службу? – Не хочу. – Как тебе не стыдно: ты дворянин и непременно должен служить со шпагой, а не с пером [Романович-Славатинский 1870: 522].

В XVIII веке слово *служба* начинает употребляться по отношению к актерам императорских театров. Так, например, в воспоминаниях И. Носова об актрисе Т. М. Троепольской читаем: *Императрица с того же дня, 16 апреля {1763 г.}, приказала принять Троепольскую в действительную службу, первую трагическою актрисою, с жалованьем в 500 рублей* [Носов 1857: 201]. С аналогичным словоупотреблением мы сталкиваемся и в текстах, относящихся к началу XIX века. Так, например, в 1805 году Василий Капнист, служивший тогда в Дирекции императорских театров, писал Д. П. Трошинскому про одну из актрис: *По жалобе о сем от управляющих труппою велел я подтвердить ей {актрисе Пичини} о неперменном послушании, угрожая в противном случае исключить ее из службы* [Капнист II: 448]. Такое словоупотребление является вполне оправданным, поскольку деятельность императорских театров финансировалась из казны в соответствии со штатами.

Слово *служить* употреблялось по отношению к актерам и в начале XX века. Так, например, в помещенном в Ежегоднике императорских театров некрологе Пьера Жерве, скончавшегося в начале 1912 года, говорится о смерти актера, *начавшего у нас свою карьеру в начале на сцене старого петербургского «Буффа» в качестве куплетиста, а затем перешедшего на французскую казенную сцену*⁸⁴, *где он прослужил 31 год, играя маленькие роли и помогая режиссуре* [Некрологи 1912: 103]. По отношению к артистам, так же как и по отношению к работникам канцелярий, начинает употребляться слово *служитель*, правда, метафорически (*служитель муз, служительница Мельпомены* и т. п.).

От смотрения к наблюдению и надзору

Еще в допетровские времена для характеристики деятельности приказных употреблялись слова *сидеть, сидение*. Так, например, в Соборном уложении Алексея Михайловича читаем: *А в воскресный день никого не судити и в приказах не сидеть и никаких дел не делать (1649)* [Российское законодательство III: 106]. Это употребление сохранилось и в петровском законодательстве, в частности, в «Генеральном регламенте» (1720 г.), описывающем принципы функционирования различных структур государственного аппарата: *Коллегиям сидение свое иметь во всякой неделе* [Реформы Петра I: 110]. Аналогичный пример обнаруживается и в Указе о Сенате: *Сенату надлежит состоять из тайных действительных и тайных советников, кому от нас ныне повелено и впредь повелено будет, и сидеть по рангам (1722)* [Российское законодательство IV: 190]. Для обозначения преждевременного ухода со службы используется слово *недосидение*:

А канцелярским служителям, кроме помянутых воскресных дней и господских праздников, сидеть по вся дни, и съезжаться за час до судей. Приказных же людей приезд и выезд определяются от президента и других членов, смотря по делу, под штрафом, за всякой раз небытия месяц, а за час недосидения, неделя вычета жалованья (1720) [Реформы Петра I: 110].

Объект действия чиновника обозначается словом *дело*. В первой половине XVIII в. устойчивы сочетания *вершить дела, отправлять дела*:

А ежели важные дела случатся, которые умедлены быть не имеют, но вскоре окончаны, то долженствует по изобретению дел и обстоятельств,

⁸⁴ Имеется в виду французская труппа Михайловского театра.

или всему коллегию, или некоторым членам, по определению от коллегий, несмотря на помянутое время и часы, съезжаются, и те дела отправляют (1720) [Реформы Петра I: 114];

Тако же не позволяет его величество, чтоб в прихожих каморах коллегии какие писари или подьячие сидели, и дел тамо отправляли, дабы оным от челобитчиков помешательства не было, но сидеть им в канцеляриях и в конторах, где им надлежит (1720) [Там же: 128];

А челобитчиковы всякие дела по выправкам вершить по реэстру без всякого молчания как возможно... (1720) [Там же: 111–112];

О всех делах, которым надлежит вершенным быть в Сенате, подобает на столе подобному реэстру повсядневно быть с описью, давно ли которые дела не вершены, и слушать и решить по оному реэстру, а не выбором (1722) [Российское законодательство IV: 192].

Если *делами* занимались все канцелярские служители, вне зависимости от ранга, то начальство к тому же осуществляло *дирекцию*, а также *смотрело* и *надзидало*:

В коллегии не имеют президенты особливового труда, {...} но генеральную и верховную дирекцию (или управление), а дела между советниками и ассессорами тако разделяются, что каждому {...} из происходящих в коллегии дел определенная часть... (1720) [Реформы Петра I: 114];

Должность президента и вице-президента есть накрепко смотреть, чтоб прочие члены коллежские о поверенных делах и в приказанном им смотре с надлежащим старанием и прилежанием попечение имели... (1720) [Там же];

А буде президент усмотрит, что некоторой из них, коллежских членов, в специальном его надзирании и делах нерадение показывает, и президент о том ему вежливыми словами вспоминать и наказывать должен... (1720) [Там же];

Однакож надлежит, чтоб вышние над поступками и обхождением подчиненных своих служителей надзирание имели... (1720) [Реформы Петра I: 121].

Характерное описание работы государственных органов, в котором использована большая часть интересующих нас слов, содержится в одном из указов, появившихся в 1720 году:

Генерал прокурор повинен сидеть в Сенате и смотреть накрепко, дабы Сенат свою должность хранил и во всех делах, которые к сенатскому рассмотрению и решению подлежат, истинно, ревностно и порядочно, без потеряния времени, по регламентам и указам отправлял, разве какая законная притчина ко отправлению ему помешает, что все записывать повинен в свой журнал. Также накрепко смотреть, чтоб в Сенате не на столе только дела вершились, но самым действием по указам исполнялись... И о том немедленно Сенату предлагать должен [Российское законодательство IV: 196–197].

В начале XIX века для характеристики работы чиновников устанавливается словоупотребление, близкое современному. Основная функция начальника теперь описывается при помощи слов *управлять* и *управление*:

Управление каждого министерства вверяется лицу, по
непосредственному его императорского величества избранию

определяемому со званием министра, главного директора или главноуправляющего (1811) [Российское законодательство VI: 94];

Министерство управляется по точному разуму и силе сего общего и частных учреждений и других существующих и впредь издаваемых узаконений (1811) [Там же];

Каждый департамент состоит в управлении одного директора, который и отвечает за точное исполнение всего, что постановлено уставом и учреждением той час (1811) [Там же].

Кроме того, вместо того, чтобы *смотреть* за действиями подчиненных, начальник теперь *наблюдает и обозревает (совершает обозрение)*:

Директор строго наблюдает, чтоб суммы, капиталы и имущества, вверенные управлению департамента, употребляемы и распоряжаемы были не иначе, как по законам, учреждениям и согласно назначениям, годовую финансовую смету определенным (1811) [Российское законодательство VI: 125];

Главнейшая обязанность сих чиновников есть обозрение разных частей на местах по препоручениям директора. Порядок сего обозрения определяется инструкцией, какая дана будет от директора. Они могут быть посылаемы как инспекторы с соответственно сему званию властью (1811) [Там же: 127].

Вместо выражений *вершить дела, отправлять дела* появляются выражения *исправлять дела, исполнять дела, производить дела*:

При директоре полагается секретарь для исправления разных дел и поручений, общих всем отделениям (1811) [Российское законодательство VI: 94];

Для производства общих дел, до всех департаментов относящихся, и для предметов, непосредственно разрешению министра подлежащих, учреждается Канцелярия (1811) [Там же: 95];

Чины, состоящие при департаментах для исправления разных поручений, исполняют все дела, кои директор им поручит. Некоторые из них, по представлению директора и по утверждению министра, могут быть членами общего присутствия [Там же: 95].

Вольность дворянства и превращение службы в привилегию

На эволюцию общественного представления о службе оказали существенное влияние законодательные акты, превратившие дворянство в привилегированное сословие. То, что служба становится для дворянина необязательной, приводит к тому, что это слово начинает ассоциироваться со свободным трудом (*работа* – это подневольный труд, а *служба* – это труд свободного человека, добровольный труд).

31 декабря 1736 года Анна Иоанновна подписала манифест, где «для лучшего содержания шляхетских домов и деревень» тем семьям, в которых было несколько сыновей, разрешалось одного из них не отправлять на государственную службу, а оставлять для управления имением. При этом оставшийся дома молодой человек был обязан учиться, чтобы быть годным к гражданской службе ⁸⁵.

⁸⁵ [Романович-Славатинский 1870: 125].

Говорить о превращении дворянства в сословие, имеющее права, но практически не имеющее обязанностей, стало возможно после опубликования манифеста Петра III «О даровании вольности и свободы всему Российскому дворянству» (18 февраля 1762 г.)⁸⁶. Во вводной части этого документа констатировалось, что Петр I дворянам *повелел вступать в военные и гражданские службы, и сверх того обучать благородное юношество не только разным свободным наукам, но и многим полезным художествам, посылая оных в Европейския Государства, и для того ж самага учреждая и внутрь России разные училища, дабы с наивящиею поспешностию достигнуть желаемого плода. Правда, что таковыя учреждения, хотя в начале частью казались тягостными и несносными для Дворянства: лишаться покоя, отлучаться домов, продолжать против воли своей самим военную и другия службы, и детей своих в оныя записывать, от которой некоторые укрывались, подвергая себя за то не только штрафам, но и лишались имений своих как нерадивые о своем и потомков своих добре*. Теперь же задачи, поставленные Петром I, выполнены, поэтому от обязательной службы дворян можно отказаться: *И тако Мы {...} отныне впредь на вечныя времена и в потомственные роды жалуем всему Российскому благородному Дворянству вольность и свободу, кои могут службу продолжать, как в Нашей Империи, так и в прочих Европейских союзных Нам Державах, на основании следующего узаконения*. Дворяне в мирное время освобождались от военной службы и получали право уходить в отставку, переходить с военной службы на гражданскую, уезжать за границу и при желании поступать там на службу. Кроме того, отменялись регулярные проверки знаний дворянской молодежи. Теперь родители были обязаны лишь один раз в двенадцатилетнем возрасте записать своих детей в Герольдии, а затем заниматься их воспитанием самостоятельно.

Манифест Петра III дал дворянам куда больше свобод, чем екатерининская «Жалованная грамота дворянству». Не случайно М. М. Щербатов писал, что грамоты дворянам и городам *более лишение, нежели дание прав* [Щербатов-Радищев 1985: 127 второй пагинации]. И действительно, манифест Петра III не налагал на дворян в мирное время никаких обязанностей [Чечулин 1889: 57]. Первой реакцией на этот манифест стали массовые прошения об отставке.

После манифеста 1762 года у дворян практически не осталось обязанностей. И в результате они начали по доброй воле делать то, к чему принуждал их Петр I. То, что раньше было обязанностью, теперь превратилось в добровольное и престижное занятие. Если раньше в поездке за границу видели чуть ли не ссылку, то теперь возможность пересекать границу становится одной из дворянских привилегий. Если раньше образование детей было обязанностью, а отказ от учебы был чреват серьезным наказанием, то теперь родители стали интересоваться тем, чтобы их дети получили хорошее образование. В провинции, не говоря уж о столицах, начали возникать учебные заведения для дворянских детей, в том числе и для девочек [Там же: 63–64].

На первых порах количество дворян, просящих об отставке, было столь значительным, что возникли опасения, как бы дворянство не самоустранилось от общественной жизни. Случаи полного отказа от какой бы то ни было общественной деятельности действительно бывали. Так, уже в екатерининские времена один из депутатов из дворян отказался приехать на выборы предводителя дворянства, ссылаясь на то, что он как дворянин ничего никому не обязан и свободен от всякой службы [Там же: 66]. И хотя отток дворян со службы удалось довольно быстро прекратить, воспоминание о том, что освободившиеся дворяне не желали трудиться, жило еще очень долго. Здесь уместно процитировать относящееся к 1730 году письмо, написанное А. П. Волынским в бытность Казанским губернатором: *Правда, что в неволю служить зело тяжело. Но ежели и вовсе волю дать, известно, что народ наш не*

⁸⁶ [ПСЗРИ I: 15, № 11444, 912–914].

вовсе честлюбив, но паче ленив и нетрудолюбив, и для того, если некоторого принуждения не будет, то, конечно, и такие, которые в своем доме едят один ржаной хлеб, не похотят через свой труд получать ни чести, ни довольной пищи, кроме что всякий захочет лежать в своем доме; разве останутца одни холопы и крестьяне наши, которых принуждены будем производить и с той чести надлежащие места отдавать им, и таких на свою шею насажаем непотребных, от которых впредь и самим нам места не будет [Дело Сальникеева: 28; Романович-Славатинский 1870: 187–188]. То есть, по мнению Волынского, по собственной воле дворяне трудиться не будут, что приведет к вытеснению дворянства из общественной жизни. В течение последующего столетия о массовом уходе дворян со службы часто вспоминали противники освобождения крестьян, полагавшие, что крестьяне без контроля со стороны помещиков работать не будут.

Таким образом, реальное освобождение дворянства произошло благодаря манифесту Петра III. Однако превращение дворянства в привилегированное сословие, культуру которого стремились копировать представители всех остальных сословий, связано с деятельностью Екатерины II.

Екатерина II: дворянство как перевод франц. *Noblesse*

Основные законодательные идеи Екатерины II были сформулированы в ее «Наказе». Этот документ был первоначально написан на французском языке, а затем переведен на русский и авторизован Екатериной. В свое время исследователь «Наказа» Н. Д. Чечулин установил, что большая часть французского текста представляет собой почти дословное воспроизведение «Духа законов» Монтескье⁸⁷, его эпигонов – барона Бильфельда (Bielfeld)⁸⁸ и Юсти⁸⁹, а также статей «Энциклопедии». Для 496 статей «Наказа» Н. Д. Чечулину удалось найти прямые источники, притом, что общее число статей составляет 631. В разделе «О дворянстве» из 18 разделов заимствовано 14, а в разделе «О среднем роде людей» – все⁹⁰.

Переводчикам екатерининского текста приходилось решать задачу поиска русских эквивалентов для слов, употребляемых французскими просветителями. На практике же речь шла скорее об установлении соответствий. Так, например, французское *liberté* последовательно переводится на русский как *вольность* (а не *свобода*)⁹¹; *citoyen* – *гражданин*; *la liberté du Commerce* – *Вольность торговли*; *Patrie* – *отечество* и т. д.

В этом документе роль дворянства определяется тем, что оно должно было получить значение той посредствующей власти, которая, по мнению французских просветителей, составляет основное отличие монархического правления от деспотии. Екатерина последо-

⁸⁷ [Чечулин 1907: СХХIX–СХХХIII].

⁸⁸ Два тома сочинений Бильфельда вышли в 1768 и 1775 году в переводах Федора Шаховского и Антона Барсова.

⁸⁹ На русский язык переводился в 1772–1778 Иваном Богаевским. В 1765 году вышла книга «Торгующее дворянство противоположное дворянству военному, или два рассуждения о том, служит ли то к благополучию государства, чтобы дворянство вступало в купечество? – С прибавлением особливаго о том же рассуждения г. Юстия. Переводил Денис фон-Визин». СПб., 1765.

⁹⁰ [Чечулин 1907: СXLIV–CXLV]. В этой связи совершенно по-новому прочитываются «Замечания на Наказ», составленные Д. Дидро [Дидро X: 409–511]. Дидро спорит с Екатериной очень резко, однако большую часть его выпадов следует отнести не к Екатерине, а к Монтескье, которого российская императрица постоянно здесь цитировала. В частности, это относится к критике разделов «Наказа», посвященных тому, что представители различных сословий обладают неравными правами. Эту идею Екатерина целиком (а во многих случаях и дословно) заимствовала у Монтескье.

⁹¹ Интересную проблему представляет собой соотношение слов *вольность* и *свобода* в русской литературе XVIII–XIX веков. С одной стороны, в этой связи можно упомянуть рылеевскую и пушкинскую оды «Вольность» и грибоедовское *он вольность хочет проповедать*, а с другой – *в мой жестокий век восславил я свободу*. Вероятно, где-то в середине XIX века в значении *liberté* слово *свобода* вытеснило слово *вольность*.

вательно соотносит русское слово *дворянин* с французским словом *noble* ⁹². Для характеристики дворянства наиболее существенным является понятие чести (эту идею Екатерина позаимствовала из энциклопедической статьи *Noblesse*, автором которой был Л. Де Жокур) [История в энциклопедии: 294]:

La Noblesse est un titre d'honneur qui distingue du commun des hommes ceux en sont décorés	Дворянство есть нарицание в чести различающее от прочих тех, кои оным украшены [Чечулин 1907: 106]
--	--

Статья *Noblesse*, несомненно, оказала большое влияние на представление Екатерины о роли дворянства в монархической стране ⁹³. *Дворянство*, – писал в этой статье Л. Де Жокур, – некоторым образом входит в суть монархии, для которой главное правило следующее: без дворянства нет монарха, но есть деспот, как в Турции. Дворянство умеряет высшую власть и своим собственным великолепием приучает взоры народа без испуга наблюдать и поддерживать блеск королевской власти. И для государя, и для правосудия хорошо, когда дворянство не слишком сильно, но сохраняет за собой достойное уважения величие, способное обуздать дерзость народа и воспрепятствовать его нападению на величие трона. В монархическом государстве власть дворянства является наиболее естественной промежуточной и подчиненной властью. {...} Дворянством правит честь, предписывая ему повиновение желаниям государя; однако эта честь диктует, что государь никогда не должен поручать ему бесчестного дела. Честь предписывает дворянству как самое высшее служить государю во время войны ⁹⁴ [История в Энциклопедии: 215]. В «Наказе» содержится масса пересечений с этой статьей, хотя во многих случаях аналогичные мысли высказывались и у Монтескье. Так, например, раздел «Наказа», посвященный военной службе дворян, весьма близок «Духу законов» Монтескье:

Мало таких случаев, которые бы более вели к получению чести, как военная служба: защищать отечество свое, победить неприятеля, есть первое право и упражнение, приличествующее дворянам	Il n'y guère de profession qui fournisse plus d'occasion pour acquérir de l'honneur, que le Service militaire: Défendre sa Patrie, en combattre les ennemis; voilà le premier droit de la Noblesse, & la profession qui lui convient*
---	---

⁹² Несколько раньше Антиох Кантемир в своем «Русско-французском словаре» в качестве параллели к слову *дворянин* приводил французское *gentilhomme* [Кантемир (слов) I: 257].

⁹³ Ср., например, «Грамоту на права, вольности и преимущества благородному российскому дворянству»: Начальников и предводителей таковых Россия чрез течение осьми сот лет от времени своего основания находила посреде своих сынов, наипаче же во всякое время свойственно было, есть, да помощью Божиею и пребудет вечно российскому дворянству отличаться качествами, блистающими к началству. Сие неопровергаемо доказывается самыми успехами, доведшими империю Российскую до края нынешняго ея величества, силы и славы. {...} Да как тому и быть инако? Когда знатнейшее и благороднейшее российское дворянство, входя в службы военную или гражданскую, проходит все степени чинопачения и от юности своей в нижних узнает основание службы, привыкает к трудам и сии несет твердо и терпеливо; а научась послушанию, тем самым приуготовляется к вышнему началству. Не бысть бо в свете добрый начальник, который во свое время сам повиноватися не приобик. Достигают же до вышних степеней те российского дворянства знаменитые особы, кои отличаются или службою, или храбростию, или верностию, или искусством или же те, что в послушании терпеливо пребывая, твердостью духа усердно преодолевают трудности и самое время, умножая опытами знание и способности свои в частях, званию их принадлежащих. {...} Сему свидетельства подлинныя находятся в древнейших поколениях родов нашего верноголюбезнаго подданнаго российского дворянства, которое ежечасно, быв готово подвизатися за веру и отечество, и нести всякое бремя наиважнейшаго империи и монарху служения, потом, кровию и жизнью приобретало поместья, с оных имело свое содержание, а умножая заслуги, получало в награждение от самодержавной власти поместья в вотчины себе потомственно. Службою приобретенное и за вышнюю службу в награду полученное имение долженствовало, как и свойственно есть, наипаче обращаться в тех поколениях нашего дворянства, кои от начала основания России до дней сих оказать могут превосходным числом похвальных своих предков, мужей разумных, искусных, храбрых, в трудах неутомленных, с непоколебимым усердием ратоборствовавших многообразно и в случаях различных противу внутренних и внешних врагов веры, монарха и отечества. Но се ли едино в приобретенном имении есть доказательство древности родов их службы, а за оныя награждения? [Российское законодательство V: 23–24].

⁹⁴ Ср. материалы Комиссии по составлению нового Уложения: ...И во все время против Государя и государства дворяны были и есть непорочны повремаж регулярнаго неприятеля... [МЗК IV].

* [Чечулин 1907: 107]. Ср. «О духе законов», кн. IV, гл. 2: *Из всего, что честь вменяет в обязанность, самое настоятельное – служить государю на войне. В самом деле, это особенно почетная служба, так как все ее случайности, успехи и даже неудачи ведут к величию* [Монтескье 1999: 37].

Екатерининский «Наказ» достаточно жестко декларирует идею о необходимости разделения труда между сословиями. Аргументы в пользу того, что дворяне не должны заниматься торговлей, Екатерина практически дословно заимствует у Монтескье:

Некоторый лучший о законах писатель* говорит следующее: «Люди побужденные действиями в некоторых державах употребляемыми думают, что надлежит установить законы, поощряющие дворянство к отправлению торговли. Сие было бы способом к разорению дворянства без всякой пользы для торговли. Благоразумно в сем деле поступают в тех местах, где купцы не дворяне, но они могут сделаться дворянами; они имеют надежду получить дворянство, не имея в том действительного препятствия. Нет у них другого надежнейшего способа выйти из своего звания мещанского, как отправлять оное с крайним рачением, или иметь в нем счастливые успехи; вещь которая обыкновенно присовокуплена	Un certain Auteur, qui a écrit le mieux les Loix, dit: «Des gens frappés de ce qui se pratique dans quelques États, pensent qu'il faudroit qu'il y ent des Loix que engageassent les Nobles à faire commerce. Ce seroit le moyen de détruire la Noblesse, sans aucune utilité pour le commerce. On en agit sagement là où les négocians n'étant pas nobles, peuvent le devenir, où ils ont l'espérance d'obtenir la noblesse sans en avoir l'inconvénient actuel; où ils n'ont pas de moyen plus sûr de sortir de leur profession, que de la bien faire, ou de la faire avec bonheur, chose qui est ordinairement attachée à la suffisance. Il est contre l'esprit du commerce que la Noblesse le fasse dans la Monarchie. Cela seroit pernicieux aux Villes, disent les Empereurs Honorius &
к довольству и изобилию. Противно существу торговли, чтобы дворянство оную в самодержавном правлении делало. Погибельно было бы сие для городов, так утверждают Императоры Онорий и Феодосий, и отняло бы между купцами и чернью удобность покупать и продавать товары свои. Противно и существу самодержавного правления, чтобы в оном дворянство торговлю производило. Обыкновение дозволившее в некоторой державе торги вести дворянству, принадлежит к тем вещам, кои весьма много способствовали ко приведению тамо в безилие прежнего учрежденного правления**	Théodose, & ôteroit entre les Marchands & les Plébéïens la facilité d'acheter & de vendre. Il est contre l'esprit de la Monarchie, que la Noblesse y fasse le commerce. L'Usage qui a permis, dans quelques états, le commerce à la Noblesse, est une des choses qui ont le plus contribué à y affaiblir le gouvernement qui y étoit établi
Есть люди сему противнаго мнения, рассуждающие, что дворянам не служащим дозволить можно торговать с тем предписанием, чтоб они во всем подвергали себя законам купеческим [Чечулин 1907: 95]	Il y a des gens qui sont d'un avis contraire: ils veulent qu'on permette à la Noblesse qui n'est pas au service, de trafiquer; avec la clause, qu'ils se soumettent aux Loix marchandes
Феофил, увидя корабль нагруженный товарами для своей супруги Феодоры, сжег оный. Я Император, сказал он ей, а ты меня делаешь господином над стругом. Чем же могут бедные люди пропитать жизнь свою, если мы вступим в их звание и промыслы?...***	Théophile voyant un vaisseau chargé de Marchandises pour son épouse Théodora, le fit brûler. Je suis Empereur, lui dit-il, & vous me faites Patron de Navire. A quoi les pauvres gens pourront — ils gagner leur vie, si nous faisons encore leur métier?

* В некоторых списках читается *Президент Монтескье, лучший французский о законах писатель...*

** [Чечулин 1907: 94–95]. Ср. «О духе законов», кн. XX, гл. 20: *Люди, прельщенные тем, что делается в некоторых государствах, полагают, что во Франции следовало бы издать законы для поощрения дворян к торговле. Но таким путем можно было бы только погубить дворянство этой страны, без всякой выгоды для ее торговли. В этой стране существует очень благоразумный обычай: купцы там не дворяне, но они могут стать дворянами. Они могут надеяться получить дворянство,*

не испытывая в настоящем связанные с ним неудобства. Самое верное средство подняться над своей профессией состоит для них в том, чтобы хорошо, то есть с честью, заниматься ею, а это обычно зависит от способностей [Монтескье 1999: 291–292]; Кн. XX, гл. 19: Дворянство в монархии не должно заниматься торговлей. Это противно духу торговли. «Это причинило бы вред городам, – говорят императоры Гонорий и Феодисий, – и затруднило бы куплю-продажу для купцов и простого народа». Занятие дворянства торговлей противно и духу монархии. Обычай, дозволивший в Англии дворянству торговать, послужил одной из причин, которые более всего содействовали ослаблению в ней монархического правления [Монтескье 1999: 291].

**** [Чечулин 1907: 95–96]. Ср. «О духе законов» Кн. XX, гл. 19: Теофил, увидев корабль, нагруженный товарами для своей жены Феодоры, приказал его сжечь. «Я император, – сказал он ей, – а ты превращаешь меня в корабельщика. Чем будут существовать бедняки, если мы станем заниматься их промыслами?» [Монтескье 1999: 290].*

Несмотря на то, что екатерининский «Наказ» никогда не имел статуса официального законодательного акта, значение этого документа трудно переоценить. Экземпляр «Наказа» имелся в каждой губернской канцелярии. В 1768 году Сенат предписал, чтобы в каждом присутственном месте этот документ прочитывался хотя бы один раз в год. При жизни императрицы он был издан восемь раз. К тому же следствием работы над «Наказом» и его переводом стало установление соотношений между терминологией французских просветителей и русским языком. Несколько огрубляя, можно было бы сказать, что русский абсолютизм середины XVIII века является попыткой выстроить из имеющегося в стране материала описанную французскими просветителями монархию.

Документом, официально определившим статус дворянства в екатерининскую эпоху, стала знаменитая «Жалованная грамота дворянству», которая не столько подтверждала основные привилегии, данные дворянам манифестом Петра III, сколько подчеркивала особое положение дворян. Если в «Наказе» дворянство предполагает *нарицание в чести, различающее от прочих тех, кои оным украшены*, то «Жалованная грамота» связывает благородство дворян с тем, что их предки сделали для России: *Обыкла Россия изстари видеть службы верность, усердие и труды всякаго рода, от престола предков наших во всякое время изобильно награждаемая, почестями украшаемая и отличностью предпочитаемая* [Российское законодательство 5: 24]. Кроме объяснения роли дворянства в истории России, «Жалованная грамота» указывала на право дворян покупать земли с крестьянами, создавать заводы и фабрики, то есть организовывать деятельность лично несвободных людей.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.