

СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ

Горизонт семьи

О некоторых константах традиционного русского сознания

СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ



ГОРИЗОНТ СЕМЬИ

О некоторых константах традиционного русского сознания

Прежде всего — несколько слов к пониманию заглавия. Под “традиционным” русским сознанием я понимаю те составляющие этого сознания, которые достаточно отчетливо присутствуют в представимых для нас аспектах последних допетровских столетий и в жизни наиболее консервативных кругов дореволюционного времени. Его константы будут рассматриваться *sub specie* бытия семьи.

Должен сказать, что я — решительный противник всех попыток, все равно, русофильских или русофобских, красить всю историю России в один цвет, скажем, редуцировать все русское к какой-нибудь русской сказке, предпочтительно об Иванушке-дурачке. В мои молодые годы я читал Карла-Густава Юнга и даже написал о нем статью, специально обруганную в одной советской газете блюстителем идеологии; так вот, с тех пор я запомнил, что всякий, кто — со ссылками на Юнга или без таких ссылок — желает исходить из концепции коллективного бессознательного и архетипов такового, обязан иметь в виду юнговские предупреждения насчет амбивалентности всякого архетипа, оборачивающегося в конкретных реализациях своими противоположными сторонами. Архетипическое само по себе — не содержательная характеристика явлений, а только их отвлеченно-формальное структурирование. У нас в России, в стране, где особая роль по части нигилизма и атеизма исторически принадлежала сыновьям священников, *поповичам*, удерживавшим наряду с длинными волосами и бородой некоторые другие парадигматические черты поведения и “дискурса”, характерного для сословия их предков, — ограниченность архетипических идентификаций особенно очевидна. Эти идентификации, сами по себе необходимые, не дают никаких оснований для идентификаций самих явлений по формуле “это и есть то, а = b”; нет, феномен Чернышевского не “равен” явлению православия его отца, незаурядного саратовского проповедника о. Гавриила Чернышевского, не вывод б им из него; а более сложный феномен Владимира Соловьева, отнюдь не только в

своем весьма “семиотичном” длинноволосом и длиннобородом облик парадоксально соединившего черты православной и интеллигентской парадигмы, в свою очередь не может быть выводим ни из одного, ни из другого. Завышенная оценка значения констант, столь характерная и для интерпретаторов русской истории типа Пайпса, и порой для их патриотических российских оппонентов, есть гносеологическая ошибка. Русская жизнь, как всякая иная, подвержена глубинным изменениям, вносящим скрытое несходство даже в то, что внешне сходно. А потому, приступая к рассмотрению констант русского сознания, я не хотел бы внушать ни себе самому, ни другим преувеличенного представления об их роли.

Некоторые важные составляющие культуры западного Средневековья в русской культуре допетровских времен полностью или почти полностью отсутствовали. К ним относится, в частности, традиция куртуазной любви, так называемая *Nohe Minne*, обусловившая также определенные черты западной религиозности, которые были воспеты нашим Пушкиным в балладе про *Бедного Рыцаря*, но остались еще более чужды набожности русского народа, чем кодекс рыцарства — его быту. Для русского народа Богородица не может быть предметом даже самой одухотворенной и аскетически очищенной влюбленности, она — Мать, и только Мать (характерно, что Ее наиболее нормальное обозначение в русском узусе — не “Дева Мария”, но именно “Богородица”). Русское присловье утверждает, что у каждого из нас — три матери, и первая из них — Богородица, вторая — мать сыра земля, третья — *та, что муки приняла*. Но не только человеческое материнство — даже и материнство животных, столь привычное и столь жизненно важное для крестьянского народа, причастно с точки зрения русского фольклора пренепорочному материнству Богородицы. Русский духовный стих утверждает: “Аще Пресвятая Богородица / Помощи своей не подаст, / Не может ничто на земле в живе родиться, / И ни скот, и ни птица, / Ни человеком бысть”.

Наши впечатления о присутствии этого материнского начала в истории русской святости определяются обстоятельствами, которых нельзя не назвать весьма контрастными. С одной стороны, среди канонизированных святых Русской Церкви женщин поразительно мало; с другой стороны, как раз материнская и милосердная женская святость в миру являлась темой очень ярких и необычных текстов житийной литературы, занимающих весьма почетные места в истории древнерусской словесности. Это прежде всего принадлежащее XVI веку житие свв. Петра и Февронии, обильное фольклорными мотивами полусказочного характера. Князь Петр, представленный как драконоубийца, женится на девице Февронии, простой крестьянке, сумевшей не только исцелить его от тяжкого недуга, причиненного ядовитой драконьей кровью, но и преодолеть своей чистотой, но также умом и властной силой воли, сословные препятствия к их браку; оба они кончают свой век в монашеском чине, однако ее роль воплощенного идеала любви оказывается в некотором смысле важнее иноческой парадигмы. В конце мы читаем: “...Егда же приспе благочестное их преставление, умолиша Бога, да во един час будет преставление их. И совет сотворише, да будут положены оба во едину могилу”. Те, кто предадут их погребению, считают, что монаха и монахиню нельзя погребать вместе; но чудо, повторяющееся три раза, заставляет исполнить собственную волю покойных. Св. Феврония — это образ женственной любви, которая благодатна и потому выше закона.

Напротив, св. Юлиания Лазаревская († 1604) — персонаж очень реальный, не имеющий никаких сказочных черт; ее житие написано ее сыном, муромским боярином Каллистратом Осорьиним, и походит по тону на мемуары. Как св. Елисавета Венгерская на Западе, св. Юлиания — мужняя жена и мать своих детей, распространяющая свое материнское чувство на всех нуждающихся; как и ее западной сестре, ей приходится проявлять для этого немалую бытовую хитрость.

“Егда же прихождаше зима, взимаше у детей своих сребреники, чим устроить теплую одежду, и то раздая нищим, сама же без теплыя одежды в зиму хождаше, в сапоги же босыма ногама обувашеся...”

“Почитание св. Юлиании растет в наше время в связи с литературным распространением ее жития, популяризированного многими русскими писателями. Юлиания Лазаревская — святая преимущественно православной интеллигенции” (Г. П. Федотов). Необходимо отдавать себе отчет в том, что св. Феврония и св. Юлиания доселе очень мало известны массе русского православного народа. Но их образы весьма симптоматичны.

Когда Максим Горький в статье протобольшевистского направления 1910-х годов, озаглавленной “Две души”, рассуждал о “двух душах”, живущих в русском человеке, причем все его похвалы доставались на долю души активной и волевой до жесткости и даже до жестокости, а все порицания — на долю души “женственной”, созерцательной и недопустимо жалостливой, Мережковский не без остроумия обратил внимание на то, что сам же Горький в только что появившейся тогда автобиографической повести “Детство” представил читателям своего деда, несомненное воплощение первой “души”, как чудище, а свою бабушку, воплотившую вторую “душу”, как единственную утешительницу для него самого и вообще для всех вокруг нее. Мы читаем в статье Мережковского “Не святая Русь” (1916) очень эмоциональную характеристику Бабушки из горьковского “Детства”: “Бабушка вся, до последней морщинки, — лицо живое, реальное; но это — не только реальное лицо, а также символ, и, может быть, во всей русской литературе <...> нет символа более вещаго, образа более синтетического, соединяющего”.

Этот спор Мережковского с Горьким, в котором главным доводом служит символическая фигура бабушки, чрезвычайно характерен для русской литературы — и русской жизни. Бабушка есть *par excellence* та, которая “жалеет”. Она в каком-то смысле еще больше мать, чем мать, потому что она более надежно удалена от мира страстей и вообще интересов, с чистотой жалости несовместимых: она уже по ту сторону. Порочная, извращенная форма материнской привязанности может стать предметом сатирического изображения, как Простакова в комедии Фонвизина “Недоросль”, но бабушке такая участь не угрожает.

То, что символист Мережковский говорит в связи с Горьким о Бабушке как *вещем* и *синтетическом* символе, символе *соединяющем*, не удивляет. Но задолго до этого символическую роль бабушке своей героини дает такой прямо-таки до сухости трезвый реалист, как Гончаров. Его “Обрыв” кончается следующими словами о переживаниях Райского в Италии: “За ним всё стояли и горячо звали к себе — его три фигуры: его Вера, его Марфенька, бабушка. А за ними стояла и сильнее их влекла его к себе — еще другая, исполинская фигура, другая великая „бабушка” — Россия”.

Советское дитя, воспитанное в атеизме, однако получившее от бабушки — непременно от бабушки! — тайное крещение и первые впечатления религиозного характера, есть один из постоянных мотивов и “общих мест” советской жизни. Эта новая роль бабушки находится в полном согласии с ее вековой ролью.

Некоторый субститут бабушки — няня; слово, ее обозначающее, в форме диминутива (“нянюшка”, как и старинное “мамушка”) представляет собой ритмический дублет слова “бабушка”.

И кто же из нас не помнит, как Пушкин создавал поэтический миф о нянюшке Арине Родионовне как воплощении своей Музы?

Этому женственному — богородичному, материнскому и бабушкиному — миру милосердия противостоит традиция, выразившаяся, например, в знаменитом “Домострое”. Примечателен не жанр этого памятника, имеющий в европейской культуре бесчисленные параллели от “Oikonomik b oV” Ксенофона до “Il cortegiano” Кастильоне и “El heroe” Грасиана. Примечательна не сама по себе репрессивная установка при рекомендациях главам семей: физическая расправа мужа над женой оставалась возможной и на Западе в самый расцвет культуры Ноне Minne, а телесные наказания для несовершеннолетних, и в семье, и в школе, оставались вполне обычными вплоть до совсем уж недавних времен. Конечно, неторопливая обстоятельность, с которой “Домострой” обсуждает практические детали этого занятия, — “соимя рубашка, плеткою вежливенько побить, за руки держа”, — действует на наши нервы; но он и предназначен не для современного читателя. Значительно специфичнее и принципиальнее другие обстоятельства. “Домострой” написан от начала до конца как подобие монашеских уставов и наставлений монахам; иначе говоря, он не допускает какого-либо содержательного различия в призвании и форме жизни между монахом и семейным человеком, за единственным исключением в том, что для второго в контексте этого монашеского в своих общих чертах образа жизни допускается брачное сожитие и деторождение. (Кстати, это свойство “Домостроя” заставляет несколько по-иному увидеть и тему телесного наказания; таковые предполагаются и западными монашескими уставами, современными “Домострою”, о практике disciplina заходит речь, например, и у Тересы Авильской.)

Вообще перспектива “Домостроя” отличается последовательным монизмом и не допускает никаких онтологических дистанций — например, между монашеским и мирским образом жизни, но также между духовным и материальным уровнями бытия вообще. “В дому своем всякому христианину во всякой храмине святыя и честныя образы, написаны на иконах по существу, ставити на стенах, устроив благолепно место, со всяким украшением и со светилники <...> а всегда чистым крыльцем обметати и мягкой губою вытирати их, и храм тот всегда чист имети; а к святым образом касатися достойным, в чисте совести <...> и во всяком славословии Божии всегда почитати их со слезами, и с рыданием, и сокрушенным сердцем исповедаися, просяще отпущения грехом”. Весь этот текст, приводимый нами с сокращениями, представляет собой одну-единственную длинную фразу, в синтаксических рамках которой чистота совести и опрятность, достигаемая “чистым крыльцем” и “мягкой губою” — словно бы одно и то же, а молитва о прощении грехов не просто совершается пред иконами, а обращается к иконам (“почитати их со

слезами” — словно бы слезы были обращены к самому вещественному составу иконы). На это можно было бы возразить, что “Домострой” — все же не богословский трактат, а практические рекомендации хозяину; но в том-то и дело, что такие жанровые разграничения самой сутью “Домостроя” молчаливо отклоняются, и это гораздо поразительнее, чем его “репрессивная” брутальность. Мы только что отметили, что на Западе куртуазный культ Дамы отнюдь не исключал для феодала возможности по-хозяйски расправиться со своей женой; что ж, это были разные стороны жизни, разные ее измерения, грани, парадигматические “порядки” (*ordines*), сосуществующие друг с другом. Но зато “Домострой” решительно исключает возможность для жизни, как он ее рисует, иметь еще и другие, не упоминаемые им измерения и грани. То, что мы назвали онтологическим монизмом, конкретизируется в единообразии социальной перспективы; так, в отличие от аналогичных по жанру западных текстов, “Домострой” не предполагает даже сословно лимитированного адресата, он обращается не к члену сословия, а к любому “хозяину”, имеющему свое хозяйство и свой дом, от царя до состоятельного крестьянина включительно, и предлагает им одну программу и парадигму поведения, единообразную бытовую культуру. И хозяйство, как оно здесь понято, требует всего человека без остатка: “Домострой” характерным образом предполагает, что и на досуге, в гостях, не должно быть других разговоров, по крайней мере для женщины, как все на те же хозяйственные темы о том, “как порядню (хозяйство. — С. А.) ведут, и как дом строят, и как дети и служок учат”. Напоминаю, что самое заглавие “Домострой”, словообразовательная калька греческого *Oikonomik* б о V , выражает ориентацию на хозяйство и жесткую, непоблажливую хозяйственность как высшую ценность и меру всех вещей. Кто остается вне парадигмы, кроме социально несвободного человека, холопа или нищего? Монаху, разумеется, не подойдут в буквальном смысле рекомендации “Домостроя” насчет супружеской жизни, — но победа “иосифлянского” направления над “нестяжательским” в русском монашестве, совсем накануне составления “Домостроя”, способствовала тому, чтобы и монашество приняло хозяйственно-домостроевские черты.

Вообще говоря, можно поспорить, где больше авторитаризма, принимаемого за само собой разумеющуюся норму: в старой европейской или в старой русской традиции. Но русской традиции оставалось чуждым одно очень характерное явление западной старины: авторитарный *плюрализм*, как он выразился хотя бы в многообразии “орденов” католического монашества, но прежде всего в сословной организации общества; напомним, что “сословия” и “ордена” обозначаются по-латыни одним и тем же плюралисом “*ordines*”. Когда Святейшая Инквизиция, приведенная в XVI веке в весьма нервное состояние успехами Реформации, потребовала ответа у великого Тинторетто относительно игр, которые он позволял себе с сакральными сюжетами, художник отнюдь не стал говорить, скажем, о свободе индивидуального творчества, но и не выказал никакой готовности признать себя виновным, — он сослался на прецеденты, оправдывающие внутри его *ordo*, его художнического сословия и цеха его поведение. Инквизиция, в общем, отступила. Совершенно очевидно, насколько западная модель авторитарного плюрализма благоприятствовала семье — еще одному *ordo*: если уже существует уверенная, сама собой разумеющаяся привычка к размежеванию областей действия даже самых жестких авторитетов, самых непреложных обязательств — ибо каждый человек есть подданный своего государя, сын своей Церкви, член своей гильдии и т. п. и т. д., — то очевидна реальность такого *ordo sui generis*, как семья, авторитарная, но внутри себя

обладающая определенным суверенитетом, корригируемая другими авторитетами, но и в свою очередь их корригирующая. Напротив, в русских обстоятельствах границы между юрисдикционными сферами различных авторитетов и ценностей, если не предотвращающие возможность коллизий и конфликтов, то хотя бы вводящие их в определенные русла, значительно менее отчетливы. Слишком часто возникающая в русской истории готовность масс отказаться от свободы обусловлена, как кажется, дискомфортом из-за наличия наплывающих друг на друга и стремящихся отменить друг друга кодов поведения, отношения между которыми не структурированы или недостаточно структурированы и каждый из которых притязает на то, чтобы быть единственным. Достаточно вспомнить петровские реформы, разделившие русское общество на два микросоциума — бородатых и бритых: над крестьянами, купцами и в особенности духовенством, над русскими, остававшимися в мире “Домостроя”, сохранял свою власть старомосковский церковный запрет брить бороду, но ведь и дворянам, напротив, было велено — не разрешено, а именно безоговорочно приказано царским указом — быть бритыми, и это был анти-Домострой (как известно, еще первые славянофилы через полтора века после петровских запретов имели небольшие проблемы с местной властью по поводу своего решения носить бороды, — другое дело, что тут уже времена менялись быстро).

Дворянское восприятие семьи, как оно выразилось в таких литературных памятниках, как “Детские годы Багрова-внука”, трилогия раннего Льва Толстого и множестве менее знаменитых, представляет важный для истории русской культуры феномен, становление которого происходило в отталкивании, не всегда последовательном, но всеобщем, от домостроевской нормы. Усадебно-семейная атмосфера прошлого столетия явилась одним из важнейших культурных факторов. Когда мы присматриваемся к упомянутым литературным и мемуарным свидетельствам, мы замечаем, что особенностью начальных впечатлений дворянина была некоторая релятивизация роли родителей. В плане эмпирическом дворянское дитя было в значительной мере поглощено общением с нянюшкой, с домашними учителями, со слугами, а также — при дворянском культе рода — с дядьями, тетками, кузенами, кузинами и прочими родичами; в плане аксиологическом чувство достоинства рода релятивизировало вопрос о личном достоинстве родителей. Ситуация, когда неудачливый, скомпрометировавший себя отец попросту вытесняется из дела воспитания подрастающего ребенка, хорошо известна хотя бы на примере Лермонтова (оплакавшего это в стихотворении, начинающемся выразительными словами: “Ужасная судьба отца и сына...”).

Разночинское восприятие семьи резко отлично от дворянского. Для него все заострено на вопросе о том, достаточно ли порядочные люди — родители. При всех негативных аспектах восприятия Мандельштамом в “Шуме времени” своего отца, ясно, что личность отца для него важнее, чем для дворянских авторов их родители.

Советский период был в целом весьма разрушительным для реальности семьи. Сравнительно не так важен контраст между раннебольшевистской игрой в “раскрепощение” и сталинской игрой в восстановление идеала “крепкой” семьи. Разумеется, та и другая игра имела место; нельзя согласиться с лауреатом Пулитцеровской премии американским журналистом Гедриком Смитом, автором известной книги “The Russians”

(1976), когда он, не совсем поняв жанровую принадлежность цитируемого им ленинского высказывания, находит всю атмосферу 20-х годов “викторианской”, — ему никто не рассказывал об акциях “Долой стыд” и тому подобном. По-видимому, тоталитаризму свойственно это движение от заигрывания с отменой табу к их ужесточению: можно сравнить путь, пройденный национал-социализмом от мечтаний о “мужских союзах” и однополый любви героических спартанцев, — мечтаний, чуть-чуть осязаемых еще у Альфреда Розенберга и, кажется, довольно важных для повседневности SA — к репрессиям против гомосексуалистов. Но важно, что смысл той и другой тактики — один и тот же: стремление тоталитаризма вытеснить все человеческие отношения и подменить их собой. И ранний советский строй, и ранний национал-социализм имели явные черты “молодежной культуры”, и при всем различии между Wandervogel¹, когда-то распущенной гитлеровцами, и SA, люди искали в них удовлетворения той же потребности в утопии.

Я процитирую того же Гедрика Смита, приводящего слова некой писательницы: “Советские женщины вовлечены в производство и исторгнуты из воспроизводства”.

Не надо забывать то, что часто забывается: целый ряд бытовых навыков, впоследствии энергично усвоенных советским официозом, на какое-то, порой непродолжительное, время подпадал осуждению новой идеологии. Прежде, чем легитимировать столь важное для семьи торжество вокруг елки на грани двух годов, прежде, чем ввести новогоднюю — разумеется, не рождественскую — елку даже в Кремле, “новый быт” прошел через осуждение елки вообще как “мещанства”. Этот символ суверенности семьи был в 20-е годы таким же подозрительным, как, скажем, “Gaudeamus”, символ университетской суверенности². Потом все это “возрождалось” сверху. Но вопрос несводим к эксцессам раннебольшевистского экспериментаторства, как и к контрастам между ним и сталинистским реставраторством. Между “левацкими” эксцессами и приходившими затем реставрациями есть не только контраст, но и содержательная связь в процессе отмены суверенитета семьи. Елка перестает быть чем-то, что сохраняется в семье без оглядки на внешние семейные инстанции: ее отбирают и затем даруют сверху; без отобрания невозможно было бы дарование. Все, что просто так, само собой, не спрашивая идеологии, существует в семье, есть “мещанство”. Споры о границах “мещанства”, столь заметные в советских песенках предвоенной поры, — мещанство ли резеда, галстук и т. п. — важны, в конце концов, не тем, в какую сторону они решаются, а тем, что любое решение отменяет суверенитет жизненной данности. Семья, члены которой могут при случае жаловаться друг на друга в партком, — уже не совсем семья, это нечто иное. Как говорилось в одном шуточном стихотворении позднесоветской поры: “...Живет, мол, гражданин такой, / Что не живет с своей женой, / А жить ему или не жить, / Должна общественность решить. / Нам убеждения велят / Повсюду вывесить плакат, / Плакат с протянутой рукой: / „А ты живешь с своей женой?””

Тем важнее становилась в эти годы семья для тех, кому она служила заградительной стеной против жизни, “как у всех”. Но об этом я не могу говорить в тоне объективированного анализа, а только в тоне личного признания, не совсем подходящего для этого доклада.

Настоящий день, не говоря уже о будущем, выходит за пределы моей темы и

требует таких основательных и сбалансированных размышлений, которые никоим образом не смогли бы даже вкратце уложиться в рамки некоего пристроенного к целому эпилога.

Доклад, прочитанный 6 сентября 1999 года в рамках XX Международного конгресса “Семья” (Москва).

¹ “Перелетная Птица” — немецкая молодежная организация начала века, культивировавшая практику пеших туристских походов (и, кажется, многого в этом отношении достигшая); господствовавшим настроением была постромантическая утопия, отчасти напоминая раннего Гессе.

² О таком отношении к старой латинской песне я был слышан от моей матери, окончившей гимназию в самом 1917 году, так что ее студенческая пора пришлась на первую половину 20-х годов.