

М. Г. Вадейша

ДРАМА О БАНЕ

(к конструированию образа «неверного» царя в исторической песне)

Песня о Гришке Отрепьеве, в числе других исторических песен XVII века, неоднократно становилась объектом внимания исследователей. О ней писали П. В. Киреевский, Л. Н. Майков, Ем. Кале, В. Ф. Миллер, М. М. Сперанский, А. М. Астахова, Б. Н. Путилов и многие другие. Однако всегда речь шла о проблеме достоверности изложения в песне исторических событий Смутного времени и о ее художественных достоинствах. В настоящей статье рассматривается центральный эпизод песни — посещение Гришкой Отрепьевым бани в праздничный день.

Сюжет песни о Гришке Отрепьеве почти во всех вариантах строится по одной схеме: Господь разгневался на Русь, на русский престол сел не настоящий царь, а Гришка-расстрига; едва воцарившись, он решает взять себе жену из католической Литвы; свадьбу играет в неположенное время (под праздник); в праздничный день, во время церковной службы, он со своей женой идет в баню; вернувшись из бани, Гришка наказывает Марине чуждым образом не молиться, князьям-боярам не кланяться, а сразу садиться за стол, приниматься за еду (в некоторых вариантах в постный день, в пятницу, Гришка приказывает готовить скоромное кушанье); выйдя на крыльцо, он громким голосом приказывает встречать дорогого гостя из Литвы. После этого князья-бояре догадываются, что перед ними не настоящий царь, и посылают спросить царицу, мать Дмитрия, ее ли сын царствует в Москве; царица отвечает, что ее сын давно убит в Угличе и мощи его перевезены в Москву; Гришку предают лютой смерти.

В вариантах песни, записанных в XIX и XX веках, признаки подложности нового царя называются разные и в различных сочетаниях, но обращает на себя внимание то, что наиболее часто встречается мытье Гришки и Марины в бане во время праздничной церковной службы: из бывших в моем распоряжении двадцати вариантов песни этот мотив встречается в восемнадцати.

Свадьба самозванца и Марины Мнишек состоялась 8 мая 1606 года, накануне Николина дня, в четверг. В результате мыльный обряд молодых,

предписанный свадебным обычаем, принятым в Москве XVI–XVII веков, пришелся на пятницу, то есть на постный день, да к тому же на праздник. Посещение же бани в праздничный день запрещалось церковными правилами. Песня в большинстве вариантов указывает время свадьбы самозванца, но это «песенное» время не всегда соответствует реальному.

Лишь четыре варианта относят действие песни к Вешнему Николе (Киреевский 1911: 67–72, 75–76; Кирша Данилов 1958: 79–81; Гильфердинг 1948, 3: № 236). Еще в двух случаях (Соколовы 1915: № 13, 14) события песни отнесены к празднику Николы Зимнего¹. После возвращения Гришки из бани следует обращение к вдовствующей царице-инокине и дальнейшее разоблачение.

В этих шести вариантах посещение бани молодыми после свадьбы было освящено обычаем и, хотя и вступало в противоречие с правилом, запрещающим ходить в баню и в церковь в течение одного дня, все же было оправдано. Согласно этим вариантам, именно назначение свадьбы под праздник (да еще намерение пригласить в гости тестя-католика и приготовить для него в постный день скоромное угощение) послужило поводом для сомнения в подлинности нового царя.

Стбит при этом обратить внимание на то, что среди обвинений в адрес самозванца, распространяемых в Москве сторонниками Василия Шуйского², наряду с такими отступлениями от норм православного благочестия, как недостаточно частое посещение храмов и отсутствие усердия в поклонении святым иконам, упоминаются и необычные для русского человека особенности бытового поведения, например отсутствие привычки спать после обеда и отказ ходить в баню³. В частности, Лжедмитрия обвиняли в том, что он пренебрег обрядом свадебной бани.

Таким образом, посещение (или непосещение) самозванцем бани оказывается в центре внимания и в реально имевшей место попытке претендента-соперника дезавуировать царствующего Дмитрия (в первое время царствования весьма популярного в народе), и в народной песне.

Возникает вопрос: почему же именно неурочное посещение бани оказывается наиболее устойчивым мотивом песни?

На мой взгляд, это пристальное внимание песни к бане самозванца связано с особым местом бани в традиционной культуре. В целом можно говорить о постоянном противопоставлении бани и церкви⁴. Это единственное место, в котором христианин не должен иметь на себе крест и пояс: «С крестом и поясом не ходят в баню, они снимаются и оставляются в домах» (Ефименко 1878: 165). В бане также «никогда не вешают икон и не делают крестов Страстной свечкой» (Карнаухова 1928: 84). Хорошо известен и запрет ходить в баню в дни церковных праздников, включая воскресенья⁵, доживший кое-где до наших дней⁶. Исключение из этого правила делалось только для родильниц: для них посещение бани в первые три дня после разрешения от бремени в любое календарное время было обязательно⁷. Во всех других случаях баня

и праздничная церковная служба категорически несовместимы. Мало того, в некоторых районах Северной России даже на субботнее мытье в бане была наложена заповедь в связи с тем, что, согласно церковным правилам, субботняя вечерня считается уже относящейся к следующему дню, значит, — воскресной. Поэтому местный обычай считал субботнюю баню грехом⁸.

Излечившийся от тяжелого недуга после соборования принимал обет отказаться от бани: «если после соборования выживет, то ни в каком случае не должен никогда ходить в баню... и должен навсегда проститься с брачным ложем, а жить мужу с женой, как брату с сестрой. Девушка и молодец не должны вступать в брак» (Ефименко 1878: 193). Безбрачие по обету считалось православным подвигом, и отказ от бани в этом контексте должен интерпретироваться так же.

Любопытное противопоставление бани и церкви находим в сборнике вятских сказок Д. К. Зеленина: это сказка о трех царевнах, две из которых перед ответственным предприятием отправлялись в баню (но не успели в своем деле), а третья, младшая, пошла в церковь и добилась успеха (Зеленин 1915: 89). Здесь можно усмотреть указание на определенную функциональную синонимичность бани и церкви, но с противоположными знаками.

Противопоставление церкви и бани фиксирует и пословица: «Постничай по середам, ходи в баню по субботам» (Даль 1996, 1: 45), то есть постная, угодная богу среда противопоставлена скоромной, грешной субботе. Но, с другой стороны, эта пословица означает: всему свое время, то есть отводит в жизни определенную роль и церкви, и бане. Признаваясь местом нечистым, поганым, баня тем не менее оставалась обязательным элементом хозяйства и уклада. Как отмечает П. С. Ефименко, «бани совершенно считаются нечистыми зданиями. Но ходить в баню мыться должен всякий. Кто не моется в них, тот не считается добрым человеком» (Ефименко 1878: 165). В Москве XVI–XVII веков «необходимой принадлежностью всякого порядочного двора была мыльня... Часто у хозяев, очень небогатых, в числе надворных строений была мыльня, как принадлежность первых жизненных потребностей» (Костомаров 1992: 148). По свидетельству А. Олеария, «омовению русские придают очень большое значение, считая его, особенно во время свадеб, после первой ночи, за необходимое дело. Поэтому у них и в городах, и в деревнях много... бань, в которых их очень часто можно застать» (Олеарий 1986: 344). Обычай предписывал и супругам, проведшим ночь вместе, «ходить в баню прежде чем подойти к образу. Набожные люди считали себя недостойными даже и омывшись на другой день вступить в церковь и стояли перед дверьми храма»⁹ (Костомаров 1992: 195).

Баня была важнейшим событием второго дня государственной свадьбы. С нее начиналось утро великого князя, и вся процедура была строго

регламентирована. Раздельное посещение бани обоими новобрачными предшествовало патриаршему благословению и благодарственному молебствию: «И наутре того дни царю и царице готовят мылны... и ходит царь в мылню, а с ним дружка да постелничей; а как царь выходит из мылны, и в то время возлагают на него срачицу и порты и платье иное. <...> А после того слушает царь заутрени, доколе царица в мылны; и как ее в одеяние нарядят, и в то же время и бояре съезжаются к царю. <...> И в то время царь со всем своим поездом ходит к царице... а потом царица подносит мыльные дары царю и бояром, и всему свадебному чину... И потом царь с поезжаны ходит к патриарху и патриарх его благословляет и поздравляет. И от патриарха ходит царь по церквам своим и молебствует, а по молебствии прикладывается к образом» (Котошихин 1859: 10). До нас дошли описания свадебных мылен нескольких государей XV–XVII веков. Данный обряд тщательно соблюдался русскими царями во время вступления в брак. Нарушение этого обычая вполне могло рассматриваться русскими как признак чужести нового царя, как признак его приверженности «проклятой» Литве и католической вере. Например, во время свадьбы великой княжны Елены Иоанновны с литовским князем Александром в 1495 году русские бояре, сопровождавшие царевну в Литву, были недовольны тем, что мыльный обряд в Вильне не был исполнен: «А назавтре князь великий бояром велел себе являти крест с чепью и порты, которым было портом быти после венчания, да и после мыльны¹⁰; а мыльны у великого князя не было, и бояре ему то являли, да и речь говорили» (Сахаров 1837: 19). Клевреты Шуйского, ложно обвиняя Лжедмитрия в пренебрежении мыльным обрядом, намекали на его приверженность католичеству (дело в том, что Лжедмитрий, хотя и не любил, по свидетельству современников¹¹, русской бани, на другое утро после свадьбы в мылню ходил в полном соответствии с обычаем¹²).

Тем не менее историческая песня выбирает не «отрицательный» вариант (то есть пренебрежение банным обрядом), а «драматический»: Гришке Отрепьеву ставится в вину то, что мытье в бане происходило во время праздничной церковной службы. Вероятно, именно это недопустимое совпадение послужило поводом для недовольства московских людей назначением царской свадьбы под пятницу¹³. Во всяком случае, посещение бани во время службы в песне стоит в одном ряду с такими нарушениями норм православного поведения, как женитьба на католичке, нарушение поста в пятницу, поправление святых икон и крестов, волшба и связь с дьяволом.

В наибольшем числе вариантов песни (12 песен из 20) посещение бани во время церковной службы никак не связано со свадебными обрядами, предписанными обычаем. В восьми случаях упоминается, что свадьба Отрепьева происходила во время Рождественского (Филиппова) поста, в четверг накануне Николы Зимнего (в этих вариантах также

упоминается, что свадьба прилась под пятницу), но сама драма с баней перенесена на «великий христов день», то есть на Пасху:

*Они свадьбу играли на Филиппов пост,
Венец принимали в Миколин день, —
Миколы-то было в пятницу
Дошло-то это время до Великого дня,
До Великого дня, до Христова дня
У того ли Ивана Великого
Ударили в бóльшой во колокол:
Все князи-бояра к обедне пошли,
Ко тья христовьской заутрене,
Вор Гришка-Расстрижка во мыльню пошел
Со душечкой с Маринушкой со Юрьевной.*

(Рыбников 1909, 1: № 67)

Таким образом, на Лжедмитрия возлагается вся ответственность за нарушение запрета ходить в баню в праздник, ибо в этом случае необходимость посещения мыльни, предписанная свадебным обрядом, снята. В двух других вариантах (Шейн 1877: № 59; Гильфердинг 1948, 2: № 14) время события вообще не указано, песня сообщает лишь, что Гришка-расстрига не настоящий царь именно потому, что он отправился с Маринкой в баню, когда люди пошли к заутрене. В одном случае (Гильфердинг 1948, 2: № 111) посещение Гришкой и Маринкой бани происходит во время пасхальной службы, но о свадьбе не упоминается.

В большинстве вариантов мытье в бане представляет собой развернутый эпизод:

*Все князи-бояри к обедне пошли,
Ко той ко христовской ко заутрене,
Вор Гришка-Расстрижка он в мыльню идет
Со душенькой Мариной со Юрьевной;
Все князи-бояря богу молятся,
Вор Гришка-Расстрижка в мыльне моется,
Со душенькой Мариной со Юрьевной;
Князи-бояра от обедни пошли,
От той они христовской заутрени,
Вор Гришка-Расстрижка со мыльни идет
Со душенькой Мариной со Юрьевной.*

(Гильфердинг 1948, 2: № 143)

Ни одно из прегрешений Гришки не описано столь подробно. При этом почти все варианты песни (17) говорят о совместном мытье Гришки и Марины в бане. Об этом упоминает и наиболее ранняя (не позднее 1688 года) запись, сделанная (как на основании орфографии и других особенностей рукописи предполагают исследователи) московским жи-

телем. Это обстоятельство требует особого рассмотрения. Дело в том, что, согласно обычаю, сложившемуся в Москве к XVI—началу XVII века, молодые должны были на второй день свадьбы ходить в отдельные мыльни: «А наутре жених и невеста ходят в особые бани. А потом ездит жених с дружкой созывать к себе гостей, к обеду, своих и невестиных. <...> А как к нему гости все съедутся, и новобрачная свадебным чиновным людям подносит дары» (Котошихин 1859: 126). Об этом же сообщает и Олеарий, описавший московские обычаи середины XVII века: «Вслед за тем топят баню, в которой немного часов спустя новобрачный и новобрачная порознь должны мыться. Здесь их обмывают водою, медом и вином, а затем новобрачный получает от молодой жены своей в подарок купальную сорочку, вышитую у ворота жемчугом, и новое целое великолепное платье» (Олеарий 1986: 350). Посещение бани молодой женой было даже не обязательно. Об этом свидетельствует, в частности, «Домострой»: «Назавтра же дружки и свахи съедутся на обе половины, и от тестя пошлет дружка младший к старшему дружке слуг с банною утварью... а банщиков велит послать в баню. А как будет все готово и дружка придет, то он (молодой. — *М. В.*), надев на себя башмаки да набросив шубу нагольную и шапку пуховую, пойдет, закрывшись рукавом. <...> А новобрачную в баню не водят, моют ее тут же и, как настанет время, наложат на нее кичу и наряд, да и идут свахи с нею в сенцы, а новобрачный тем временем выйдет со всеми своими в свои комнаты, и нарядятся они в золото» (Домострой 1994: 213).

Обычай совместного мытья мужчин и женщин, вероятно, существовал еще с дохристианских времен, и нам известны церковные поучения, которые пытались бороться с этим обычаем: «Всяк христианин с женами в мовнице да не мыется» (Кормчая Рязанская 1284 года — СДРЯ, 4: 554); «Не подобает священником или кририком (так!) или постыником в бани мыться с женами ни всякому христианину или простыцу...» (Кормчая Ефремовская XII века — СДРЯ, 1: 105). Но обычай был живуч, и, несмотря на церковные запреты, «в... старину было в обычае и мужчинам и женщинам мыться в одной мыльне, и даже чернецы и черницы мылись и парились вместе» (Костомаров 1992: 196). Но в XVI—XVII веках, по крайней мере в Москве, было принято раздельное мытье¹⁴, и отступление от этого обычая могло рассматриваться как противное православию, безбожное и, безусловно, греховное. Так, в одном из вариантов (Рыбников 1909, 1: № 67) прямо указывается, что в бане Гришка «со душечкой со Маринушкой блуд творит»¹⁵.

В этом, как мне кажется, ключ к интересующей нас проблеме. С одной стороны, мытье в бане рассматривалось как необходимый компонент жизни, неременное условие православного поведения. С другой стороны, чтобы считаться вполне добрым христианином, требовалось соблюдать определенные правила, незнание которых или пренебрежение которыми сразу изобличало еретика или иноземца. Различные варианты

песни называют самозванца: *прелестник, царь несчастливый, Гришка-Расстрижка, царь нечестивый, неверный, собака-вор, не заправский царь, расстриженец монах стольно-киевской, фальшивый царь, болтун какой; он ведет себя не по-царскому, и мясо его поганое*. Согласно одной из версий песни, Гришка занимается колдовством:

*Стоит Гришка против зеркала хрустального,
Держит книгу в руках волшебную,
Волхвуе Гришка-Росстрижка Отрепьев сын <...>
«Поделаю крыльица дьявольски,
Улечу нунь я дьяволом».*

(Гильфердинг 1948, 1: № 14)

По мнению Б. А. Успенского, посещение бани во время церковной службы можно также рассматривать как указание на то, что Гришка — колдун (Успенский, Лотман 1996: 162)¹⁶. Одного этого может быть достаточно, чтобы усомниться в подлинности нового царя немедленно по его возвращении из бани:

*Все князья да бояре от обедни идут,
От той от христовской заутреней,
А вор Гришка-Расстрижка из мыльной идет
Со душой со Мариной со Юрьевной.
Рассердились бояре московские
На того царя на фальшивого,
Говорят бояре один с другим:
«Не Димитрий это есть, а болтун какой,
Скорее что Гришка Отрепьевич».*

Можно предполагать, что представление о Лжедмитрии как о колдуне распространилось еще при его жизни. Сочинения Смутного времени говорят, в частности, о том, что замечательные способности к наукам, грамотность и живой ум, свойственные Лжедмитрию, объясняются его союзом с нечистым: «сей юн еще навывчен чернокнижию и всем злым» (Палицын 1955: 110); «Грамота же ему даяся не от Бога, но дьяволу сосуд учинися» (ПСРЛ 14: 59). Обвинения в отступлении от православия и колдовстве позволили современникам прямо называть Лжедмитрия антихристом: «весь сатана и антихрист во плоти явлься, себе сомого бесом жертву принес» (Тимофеев 1951: 255).

Под стать эпитетам, применяемым по отношению к Гришке, и определения его жены: *из проклятой Литвы Маринка дочь Юрьева, зла еретница-безбожница, злая его жена Маринка-безбожница*¹⁷; подобно ведьме, она оборачивается сорокой и вылетает из дворца; в одном из вариантов (Рыбников 1909, 1: № 91) жена Гришки называется *Марина лебедь белая*, что напоминает одновременно Маринку из былины о Добрыне и Марью Лебедь Белую из былины о Михайле Потыке (обе они — колдуньи). Женитьба Гришки на дочери литовского пана — второй наиболее часто

встречающийся мотив песни (он упоминается в 16 вариантах)¹⁸. В большинстве текстов подчеркивается, что Гришка женился «не в своей России, каменной Москве — поженился вор-собака в проклятой Литве». Москва и Литва в песне противопоставлены подобно церкви и бане. Подозрение в отступлении Гришки от православия было отнюдь не беспочвенно: во время пребывания его при польском дворе «произошло окончательное сближение самозванца с иезуитами, а 24 апреля (1604 года. — М. В.) самозванец был присоединен к католичеству и сам известил об этом папу Климента VIII торжественным письмом на польском языке» (Платонов 1994: 425). После смерти самозванца сменивший его на престоле Шуйский постарался как можно скорее оповестить москвичей о прегрешениях своего предшественника. Сразу после переворота в пользу Шуйского посольские дьяки составили подборку документов, включавшую секретную переписку Лжедмитрия (Скрынников 1988: 92).

Таким образом, уклонение Гришки от истинной веры находит подтверждение в его безбожной женитьбе. Посещение бани в неурочный час (да еще с женой-католичкой) рассматривается как символ измены православию и России и приверженности безбожной Литве¹⁹. Характерны эпитеты Литвы в песне: *хоробрая (храбрая), проклятая, земляная, не своя земля, иная земля*. «Проклята Литва» упоминается в ряду других безбожных «орд», будто бы перешедших на сторону самозванца:

*Он прельстил, собака, целы три орды:
Перва орда — проклята Литва,
А друга орда — хана Крымского,
Третья орда — басурманы Запорожские;
Он взмутил, собака, православну Русь.*

(Киреевский 1911: 75–76)

Противостояние православной Руси и поганой и безбожной Литвы, как отмечает В. Н. Топоров, имело давнюю традицию. Уже в летописных сообщениях складывается шаблон в описании «Литвы»: «Тое же зимы воеваша Литва Новгородскую волость... Ярославъ... поеха на нь... погани» (1225); «... оубиень быс Михаиле Ярославичь от поганья Литвы» (1248); «... идоша на безбожную Литву, и тако грехъ ради нашихъ безбожными погаными побежени быша» (1237); «... а Литвы множество иссекоша... а иная погань ... истопоша...» (1372) и т. п. (Топоров 1994: 287).

Выражения «Литва поганая», «Литва беззаконная» (то есть не признающая православного закона) сохранялись до недавних пор в русских говорах (СРНГ 1981: 71). В одном из вариантов (Гильфердинг 1948, 1: 14) Гришке вменяется в вину именно пренебрежение «законом»:

*Взял Гришка Маришку-королевичну,
Заводил закон по-своему:
Князи-бояра к обедне шли,
Ай Гришка с Маришкой в байну шел...*

Измена православию является главной уликой, изобличающей самозванца, ибо истинный царь православной Руси должен представлять собой образец ревностного христианина. Народная песня конструирует образ неверного царя с помощью понятных любому русскому человеку символов: недопустимый брак, запрещенная еда, попрание святынь, пренебрежение нормами правильного поведения. И бане — антиподу церкви — принадлежит в этом видное место.

Примечания

¹ Только эти варианты (4 «вешних» и 2 «зимних») связывают события песни непосредственно со свадьбой самозванца. В остальных случаях свадьба и посещение бани в праздник разведены во времени.

² В поздних русских сказаниях дело представлено так, будто великий поборник православия князь Василий Шуйский призвал к себе знаменитого зодчего Федора Коня и другого известного московского человека, Костю Лекаря, и сказал, что государь — «не прямой царевич Дмитрий Иванович, но злой враг христианский еретик и вор Гришка Отрепьев, присланный от литовского короля разорить веру христианскую и они же торговые люди поведали без рассуждения многим» (Сказание о Гришке Отрепьеве: 17). Секретарь Дмитрия Бучинский докладывал государю (Лжедмитрию), что по Москве распространяются слухи, будто тот ведет себя не подобающим царю образом: не держит постов, не блюдет старых обычаев и т. д. (Платонов 1994: 434). О характере этих слухов можно судить по воспоминаниям иностранцев: «12 мая разнеслась в городе молва, что Дмитрий изменил православию; говорили, что он весьма редко посещает Божии храмы, где прежде так часто присутствовал, следует чуждым обычаям, ест нечистую пищу, не выпарившись ходит к обедне, не кладет поклонов перед образом чудотворца Николая, после свадьбы ни разу со своей поганой женою не мылся в бане, хотя она беспрестанно топится: все убеждало народ, что царь не истинный Дмитрий и что страшная беда грозит отечеству» (Бер 1859: 58).

³ См. у А. Олеария: «Русские люди высокого и низкого звания привыкли отдыхать и спать после еды в полдень. Поэтому большинство лучших лавок в полдень закрыты, а сами лавочники и мальчики их лежат и спят перед лавками. В то же время из-за полуденного отдыха нельзя говорить ни с кем из вельмож и купцов. На этом основании русские и заметили, что Лжедмитрий не русский по рождению и не сын великого князя, так как он не спал в полдень, как другие русские. Это же вывели они из того обстоятельства, что он не ходил, по русскому обычаю, в баню. Омовению русские придают очень большое значение, считая его, особенно во время свадеб, после первой ночи, за необходимое дело» (Олеарий 1986: 345).

⁴ Б. А. Успенский и Ю. М. Лотман говорят о «сохранении культовой функции бани в христианский период, хотя и с отрицательным знаком» (Успенский, Лотман 1996: 346).

⁵ См., например: Логинов 1993: 51. Одно из наиболее ранних (XII в.) запрещений ходить в баню в день обедни содержится в Поучении Новгород-

ского архиепископа Луки-Иоанна (правда, в данном случае речь идет о священниках, а не о мирянах, что, впрочем, обычно для раннехристианских поучений): «А се ми ся годило ведати и слышати оу прьвых попов оже рано омывшеся, а на обедни слоужать: а то вы братие, велми грубо, не мозите того створити» (Владимиров 1897: 245).

⁶ См., например: материалы экспедиции ЕУСПб 1999 г.: ЕУ—хвойн—99 № 1.

⁷ Ср.: «...даже если женщина разрешится в Пасху, то и тогда баню топят (родильнице, говорят крестьяне, прощается)» (Кофырин 1900: 56). При этом сто́ит отметить, что женщине не полагалось ходить в церковь в течение шести недель после родов, то есть и в этом случае посещение церковной службы и бани разведено во времени.

⁸ Так, например, в деревнях по реке Ояти банный день — пятница, а нарушителей ожидает наказание на том свете: *Субботним банщикам — / Им полки горячие, / Прутья железные* (Хрущов 1869: 71–72).

⁹ Москвичи вообще считали мытье в бане необходимым после любого сексуального контакта. Так, судя по свидетельству И. Массы, «когда они возлежат с женщинами, то после идут в баню, чтобы очиститься» (Масса 1937: 140). Ближайший сторонник Лжедмитрия Петр Басманов «в начале мятежа (речь идет о восстании против самозванца. — М. В.) был еще в бане. Говорят, что он провел ночь с двумя женщинами, и по обычаю москвитян должен был после этого отправиться в баню для омовения. Услышав колокольный звон, он тотчас же в одном исподнем платье вскочил на лошадь и... помчался в Кремль» (Масса 1874: 201). Обычай ходить в баню после супружеского соития долгое время сохранялся в Карелии: «В Заонежье в середине XIX века принято было после каждого вступления в половую связь очищаться от греха мытьем и пареньем в бане. ...Иным хозяйкам вследствие этого приходилось топить баню по два раза на дню» (Логинов 1993: 123, со ссылкой на П. Н. Рыбникова).

¹⁰ То есть потребовал, чтобы ему предъявили одежды молодой княгини, в которых она была все время после венчания и пришла из бани («почестность ее милости ради видим»), а крест и цепь — предметы, которыми обменялись стороны в Москве при обручении. А. И. Козаченко, исследователь истории русского свадебного обряда, по этому поводу замечает: «Не случайно русские дипломаты в своих донесениях в Москву остановились на описанных выше моментах, — в представлении современных русских людей это был минимум обязательных норм национального свадебного обряда. О них следовало донести родителям, чтобы показать, что свадьба состоялась» (Козаченко 1957: 65). Обычай бани новобрачных сохранялся в царских свадьбах до начала XVIII в. Так, например, на свадьбе царевны Анны Петровны в 1725 г.: «Поутру новобрачные ходили в баню, сначала один молодой, потом молодая; молодой мылся с дружкой, а молодая с свахой и с близкими ее знакомыми» (Терещенко 1848: 86). Согласно сообщению Терещенко, в свадьбах высшего сословия лишь к середине — концу XVIII в. «хождение молодых в баню и кушание каши в постели совсем изгнаны из употребления» (Там же: 108).

¹¹ Следует отметить, что независимыми (в этом отношении) свидетельствами иностранных авторов, оставивших записки о Смуте, мы не располагаем. Все они (Масса, Маржерет, Бер, Олеарий и др.), отзываясь о характере и привычках Лжедмитрия, пересказывали то, о чем говорили в Москве, и теперь невозможно установить, что из этих слухов соответствовало действительности, а что было пущено сторонниками Шуйского. Можно предположить, что слухи эти были разнообразны и противоречивы.

¹² О хождении Лжедмитрия в баню говорится: «А у воды и у мыльни быти: Афанасий Александрович Нагой, да окольный Иван Феодорович Крюков-Колычев. А в мыльню ходили: боярин Петр Феодорович Крюков-Колычев, чашник князь Иван Иванович Курлятев, кравчий князь Иван Андреевич Хворостинин; мовники и пред ним с окольными они ж ходили: кн. Михаил Васильевич Скопин-Шуйский, князь Иван Михайлович Катырев-Ростовский, князь Юрий да князь Феодор Никитичи Трубецкие, князь Дмитрий Тимофеевич Трубецкий, Василий Михайлович Нагой, князь Юрий Дмитриевич Хворостинин, князь Григорий Феодорович Хворостинин, князь Иван да князь Андрей Володимировичи Кольцовы-Мосальские, князь Василий да князь Андрей Феодоровичи Литвиновы-Мосальские, Феодор Богданович Колев» (Сахаров 1837: 27).

¹³ По замечанию Н. И. Костомарова, «собственно, совершение обряда венчания в четверток не было положительно противно церковным уставам. Венчание великого князя Ивана Васильевича с греческой царевной Софией Палеолог отправлялось 11 ноября 1473 г. в четверток, и никто, сколько известно, не поднимал против этого голоса» (Костомаров 1994: 242). Исаак Масса полагал, что назначение неудачного дня свадьбы самозванца, торопившегося отпраздновать ее как можно скорее, было подстроено оппозиционно настроенными боярами, «чтобы без потерь достигнуть своей цели, и они удачно выбрали время» (Масса 1937: 120).

¹⁴ Можно с известной долей уверенности утверждать, что раздельное мытье супругов, упоминаемое Котошихиным, Олеарием и «Домостроем», существовало в это время именно в Москве, в царской семье и в среде бояр и именитых людей, более или менее ориентированных на государев двор. Что же касается простого люда, то, судя по данным Терешенко, в народе еще в XVIII и XIX вв. в самых разных губерниях сохранялся обычай совместного мытья супругов (Терешенко 1848: 115, 183, 205, 228 и др.).

¹⁵ Как свидетельствует Исаак Масса, Лжедмитрий со своими ближайшими сторонниками Петром Басмановым и Михаилом Молчановым предавался самому гнусному распутству, «ибо Молчанов был сводником и повсюду с помощью своих слуг выискивал красивых и пригожих девиц, добывал их деньгами или силою и тайно проводил через потаенные ходы в баню к царю; и после того как царь вдосталь натешится ими, они еще оказывались довольно хороши для Басманова и Молчанова» (Масса 1937: 120). Возможно, слухи об этих похождениях царя были хорошо известны в Москве. А Палицын обвиняет Дмитрия и бывших с ним поляков в ограблении церковей: «...вся со-

кровища древняя истоши; и еретическое же семя лютори, воду черплюще, ношаху серебряными сосуды и в банях мыющесе от золотых и серебряных сосудов» (Палицын 1955: 112). Судя по этому источнику, посещение Дмитрием бань не ставилось современниками под сомнение и употребление драгоценных церковных сосудов в бане рассматривалось как их осквернение (даже в том случае, если это обвинение не соответствовало истине, — мы располагаем только одним свидетельством — для нас здесь весьма важен сам характер этого обвинения).

¹⁶ Согласно некоторым поверьям, колдунов можно узнать по тому, что во время церковной службы они удаляются в баню (Никитина 1928: 311–312). Заметим здесь кстати, что и передача колдовского знания также может происходить в бане (например: Пинежье 1995: 53; Зеленин 1916: 1063).

¹⁷ Как неоднократно отмечают иностранные современники, русские считали всех неправославных, даже христиан, язычниками и еретиками. Как пишет И. Масса, дьяк Тимофей Осипов, обличавший самозванца, «не захотел принести присягу иезуитке, считая ее язычницею» (Масса 1937: 138). Временник Ивана Тимофеева называет Марину: *еретица и сквернавица*, «дыша еще в пути (из Польши в Россию. — М. В.) огнеподобной яростью ереси ехидна» (Тимофеев 1951: 257). Сильное впечатление на русских произвел отказ Марины принять причастие при коронации (Скрынников 1987: 192).

¹⁸ Намерение самозванца жениться на католичке взволновало народ более, чем какое бы то ни было иное отступление от русских обычаев. Русские цари по традиции выбирали себе невест среди боярских и дворянских дочерей (браки государей с иноземными принцессами, принимавшими православие, уже более ста лет не совершались и вполне могли быть забыты в народе). Петр Петрей в «Истории о великом княжестве Московском» пишет, что брак с польской девицей был воспринят москвичами как оскорбление: «К величайшему сраму для русского народа, он берет себе в жену еретичку, к жестокому позору и пренебрежению всех московских девиц, которые не только не уступят в красоте, добродетели и происхождении, но еще будут и почище ее» (Петрей 1876: 218).

¹⁹ По свидетельству И. Массы, после смерти самозванца и воцарения Шуйского «созвали весь народ на большую площадь, куда вышла большая часть бояр, прочитавших статьи, в коих было изложено, по какой причине убили венчанного царя... заканчивали тем, что он мог делать что хотел, когда бы только жил смирно, и взял себе в жены московскую княжну, и держался бы их религии, и следовал бы их московским законам...» (Масса 1937: 148–150).

Литература

- Астахова 1951: Астахова А. М. Былины Севера: В 2 т. М.; Л., 1951. Т. 2.
 Бер 1859: Бер М. Летопись Московская с 1584 года по 1612 // Сказания современников о Дмитрие Самозванце / Пер. и коммент. Н. Устрялова. СПб., 1859. Ч. 1.

- Владимиров 1897: *Владимиров П. В.* Поучения против язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1897. Вып. 3.
- Гильфердинг 1948: *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины, собранные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. Л., 1948.
- Даль 1996: *Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1996.
- Домострой 1994: *Домострой* / Подгот. изд. В. В. Колесова, В. В. Рождественской. СПб., 1994.
- Ефименко 1878: *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименком // Труды Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1877–1878. Кн. 5.
- Зеленин 1914–1916: *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3 (сплошная пагинация во всех выпусках).
- Карнаухова 1928: *Карнаухова И. В.* Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928.
- Киреевский 1911: *Песни*, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. 1.
- Кирша Данилов 1958: *Древние российские стихотворения*, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1958.
- Козаченко 1957: *Козаченко А. И.* К истории великорусского свадебного обряда // Сов. этнография. 1957. № 1.
- Костомаров 1992: *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.
- Костомаров 1994: *Костомаров Н. И.* Смутное время московского государства в начале XVII столетия: 1604–1613. М., 1994.
- Котошихин 1859: *О России* в царствование Алексея Михайловича: Современное сочинение Григ. Котошихина. 2-е изд. СПб., 1859.
- Кофьрин 1900: *Кофьрин Н.* Суеверия крестьян с. Песчаного Пудожского уезда. Петрозаводск, 1900.
- Логинов 1993: *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Масса 1874: *Сказания* Массы и Геркмана о Смутном времени в России. СПб., 1874.
- Масса 1937: *Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937.
- Никитина 1928: *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сб. МАЭ. Л., 1928. Т. 7.
- Олеарий 1986: *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию // Россия XVI–XVII века глазами иностранцев / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю. А. Лимонова. Л., 1986.
- Палицын 1955: *Сказание* Авраамия Палицына / Под ред. А. В. Черепнина. М.; Л., 1955.

- Петрей 1876: *История* о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года. М., 1867.
- Пинежье 1995: *Мифология* Пинежья. Карпогоры, 1995.
- Платонов 1994: *Платонов С. Ф.* Собрание сочинений по русской истории: В 2 т. СПб., 1994. Т. 2.
- ПСРЛ 14: *Полное* собрание русских летописей / Под ред. Е. Ф. Карского. М., 1962. Т. 14.
- Рыбников 1909: *Песни*, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909. Т. 1.
- Сахаров 1837: *Сказания* русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И. Сахаровым. Ч. 3: Дополнения к третьей части Сказаний русского народа. М., 1837.
- СДРЯ: *Словарь* древнерусского языка: (XI–XIV вв.). М., 1988. Вып. 1; 1991. Вып. 4.
- Сказание о Гришке Отрепьеве: *Сказание* и повесть, еже содеяся в царствующем граде Москве, и о Растриге Гришке Отрепьеве, и о похищении его // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1847. Ч. 2.
- Скрынников 1987: *Скрынников Р. Г.* Самозванцы в России в начале XVII века: Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1987.
- Скрынников 1988: *Скрынников Р. Г.* Россия в начале XVII века: «Смута». М., 1988.
- Соколовы 1915: *Сказки* и песни Белозерского края, собранные Б. и Ю. Соколовыми. М., 1915.
- СРНГ 1981: *Словарь* русских народных говоров. Л., 1981. Вып. 17.
- Терещенко 1848: *Терещенко А.* Быт русского народа. М., 1848. Ч. 2.
- Тимофеев 1951: *Временник* Ивана Тимофеева / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1955.
- Топоров 1994: *Топоров В. Н.* Функция границы и образ «соседа» в становлении этнического сознания (русско-балтийская перспектива) // О мифопоэтическом пространстве. Genoa, 1994.
- Успенский, Лотман 1996: *Успенский Б. А., Лотман Ю. М.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1.
- Францев 1911: *Историческое* и правдивое повествование о том, как московский князь Димитрий Иоаннович достиг отцовского престола [1605 г.] // Старина и новизна. СПб., 1911. Кн. 15.
- Хрущов 1869: *Хрущов И. П.* Записки о русских жителях берегов реки Ояти // Записки Императорского Русского географического общества. 1869. Т. 2.
- Шейн 1877: *Русские* народные песни, собранные П. В. Шейном: Песни былевые. М., 1877.