
А.В.ЮДИН



Русская народная духовная культура



А.В.ЮДИН

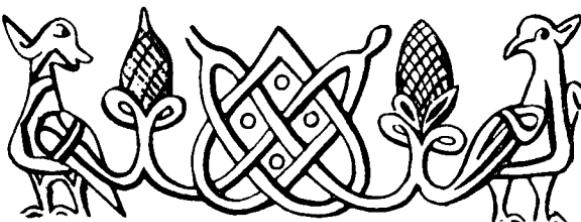
Русская народная духовная культура

Учебное пособие
для студентов вузов



Москва
«Высшая школа» 1999

В Голубиной книге есть написано:
Отчего зачался наш белый свет,
Отчего воссияло солнце красное,
Отчего печет млад — светел месяц,
Отчего пекут звезды частые,
Отчего зачалась утренняя заря,
Утренняя заря, заря вечерняя,
Отчего на земле ветры пошли,
Отчего на земле громы пошли,
Отчего на земле цари пошли,
Отчего появились бояре-князья,
Отчего крестьяне православные?



УДК 008
ББК 71.4(2)
Ю16

Р е ц е н з е н т : доктор искусствоведения, профессор *А.Г. Баканурский*

Художественное оформление серии — *В.Н. Хомяков*

Рекомендовано Министерством
общего и профессионального образования
Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений

ISBN 5-06-003346-5

© Издательство «Высшая школа», 1999

Оригинал-макет данного издания является собственностью издательства «Высшая школа» и его репродуцирование любым способом без согласия издательства запрещено.

Введение

Пособие по истории культуры естественно открыть рассуждением о том, что такое культура. Но только определений ее в науке известны сотни, а в задачи автора не входит подобное рассмотрение различных их вариантов — это дело учебника общей культурологии. Потому мы ограничимся только беглыми замечаниями, необходимыми, чтобы пояснить, с каких позиций автор будет вести изложение материала. Ведь прежде чем производить какие-либо разыскания, следует четко определить их предмет, выяснить, с чем именно мы будем работать.

Большую часть встречающихся в отечественной справочной литературе (с которой обычно сталкивается неспециалист) определений культуры можно свести, как нам кажется, к нескольким общим позициям:

- а) культура — уровень развития данного общества (личности);
- б) культура — совокупность материальных и духовных ценностей, выработанных данным обществом;
- в) культура — способ деятельности данного общества, при помощи которого оно достигло своего уровня и выработало (произвело) свои ценности.

Нам представляется, что такие подходы в принципе не противоречат друг другу, но взаимно дополняют друг друга, не являясь по отдельности универсальными. Они напоминают лучи света, брошенные с разных сторон на один и тот же предмет. Причем брошенные не случайно. Принятие любого из определений предполагает методологическую установку, что существуют определенные уровни (стадии) развития, складывающиеся в некоторую «лестницу», на ступенях которой и располагаются «общества». Высота положения зависит от того, сколько и каких ценностей они «произвели», чем и определяется «уровень» их культуры.

Но ценности бывают разные. Несколько деревяшек, которые центральноавстралийский абориген считал священными предметами, имели для него, возможно, куда большую ценность, чем высшие достижения нашей культуры для нас. Возьмем роллс-ройс как знак абсолютного богатства и «Войну и мир» как знак абсолютной духовности. Но если вы уже заработали на роллс-ройс и разбили его —

заработаете и на второй; если вы даже полностью разорены, не стоит стреляться: почти всегда у вас остается шанс восстановить потерянное. А нет — и так проживете, как живет абсолютное большинство населения планеты. Если бы не была написана «Война и мир», отечественная и мировая культура была бы иной, вероятно — беднее, но не прекратила бы нормально функционировать. Впрочем, еще никто не считал, какая часть говорящих по-русски вообще прочла «Войну и мир» хотя бы в школе. И культура не перестала существовать.

Без священных предметов (чуинг) нормальное существование как каждого аборигена, так и всей культуры его племени *невозможно*. Деревяшки-чуинги являются физическим воплощением тел предков. Во всяком случае, так считали австралийцы. С точки зрения функционирования, чуинги сравнивали с архивными документами в современном обществе.¹ Но с точки зрения приписываемой им ценности их можно сопоставить разве что с деньгами — единственной, пожалуй, вещью, без которой наша цивилизация уже не может в принципе себя помыслить. Но деньги не являются ценностью сами по себе, они только представляют все остальные ценности — материальные и духовные, которые можно купить. Без этой связи золото станет просто ювелирным и техническим металлом, а купюры — цветной бумагой. Так и чуинги являются ценностью потому, что *представляют* предков данного коллектива, живших в незапамятные времена, осмысленные как священные, превосходящие ценностью нынешнее время (подробнее об этом мы скажем в гл. 1). Представляют, конечно, не так, как представляет для нас прабабушку старая фотография, чуингу считали собственно *телом*, куда переселился предок. Между деньгами и представляемыми ими ценностями связь устанавливается символическая, а между чуингами и священными предками — сверхъестественно-магическая. Но сами по себе, без этой связи, чуинги — просто деревяшки или камни.

Итак, в двух весьма несходных обществах — современном западном и центральноавстралийских аборигенов — мы находим почти несопоставимые системы основных ценностей, общим для которых является лишь то, что функция материального эквивалента высшей ценности доверена предметам, которые сами по себе относительно мало ценны, а то и вовсе никчемны. Но как тогда сравнивать несравнимое? Можно говорить, что за последний век наше общество поднялось на новую ступень технического развития, создав невиданные ранее средства транспорта, связи, хранения и обработки информации. По этому признаку — признаку технического прогресса — наше общество двадцатого века выше себя же в девятнадцатом, а

¹ См.: Леви-Строс К. Неприрученная мысль// Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 302—303.

современное американское общество выше современного русского. Но все они *не выше* общества австралийских аборигенов (как оно описано этнографами), поскольку создание технических приспособлений не было для австралийцев *ценной* деятельностью (их орудия просты даже по сравнению с другими первобытными народами), а ее результаты — абсолютной ценностью. Действительно ценным было сохранение священных предметов, гарантирующее благополучие и успех всех и каждого. Подобные рассуждения можно было бы произвести и избрав другой критерий сравнения, скажем, социальное устройство.

Мы видим, что определение культуры, содержащее идею уровня (стадии) развития культуры, не универсально: неясно, по каким критериям определять этот уровень. К тому же сам абориген, вероятно, предпочел бы говорить не об уровнях развития, но о степенях упадка своей культуры (почему это так, пойдет речь в гл. 1); стадий прогресса его общество вообще не знает. Выработать определение, «работающее» для всех типов культуры, возможно, с точки зрения автора, в рамках так называемого знакового (семиотического) подхода к культуре. Тогда любой факт культуры будет рассматриваться прежде всего как *знак*, несущий и передающий некоторую информацию, и элемент определенной системы знаков. Скажем, здание в городе несет информацию о том, когда оно построено, об инженерных и художественных особенностях той эпохи и предпочтениях архитектора. При этом, будучи сложным знаком, оно оказывается «текстом» языка архитектурных (шире — художественных) стилей, «инженерного» языка и др. («Текст» мы понимаем в широком смысле — как любую значимую последовательность знаков; слово «значимую» не следует толковать слишком узко: какое-то значение имеет даже бессмыслица.) Одновременно здание — «слово» в «тексте» улицы, города и т.д.

Другой пример. Большая скала или огромное дерево в чистом поле находятся за пределами культуры (в сфере «природы»), пока они представляют для человека только самих себя, как любой естественный объект. Но представим, что в окрестностях живет первобытное племя, которое почитает скалу или дерево как святыню. При этом к объекту поклонения может быть даже запрещено прикасаться. Но он становится фактом культуры данного племени.

Перенесемся в средневековые. Возможно, что неподалеку расположено село, жители которого пересказывают легенду, что скала — это на самом деле окаменевший древний богатырь. Или что под этим деревом знаменитый князь, владыка окрестностей, некогда встречался со своей возлюбленной. Скала и дерево вновь оказываются фактами культуры.

Наконец, представим современное общество. Большая скала или дуб-исполин могут стать фактами культуры, если будут осмыслены как *достопримечательности*. С приездом первых экскурсантов они становятся равноправными со старинным собором или живописным полот-

ном в музее как такой же факт культуры (равноправны, но не равнозначны).

Но что приобретает камень, становясь предметом поклонения, основой легенды или достопримечательностью для зевак? Прежде всего ценность: в первом случае как средоточие священного, во втором — как напоминание о великом прошлом, в третьем — как необычная для этой местности диковина. Во всех случаях он становится существенным, значимым для данной культуры, приобретает некоторое значение сверх простой тавтологии (камень есть камень).

Итак, любой факт культуры можно рассматривать как знак. Но для определения знакового явления следует установить его форму, содержание и функцию.

В рамках знакового подхода культура, с точки зрения ее *формы*, предстает как сложно организованная система знаков. Как писал известный филолог и культуролог Ю.М. Лотман, «все многообразие ограничений культуры от не-культуры, по сути дела, сводится к одному: на фоне не-культуры культура выступает как *знаковая система*»¹.

Знаки культуры несут какое-то содержание, информацию, которой носители этой культуры располагают о себе и мире. Совокупность этой информации составляет *содержание культуры*. Знаки культуры в некотором смысле надындивидуальны, поскольку ни один язык культуры (а таких языков множество — от системы дорожных знаков до языка одежды или архитектурных сооружений), в том числе и «основной», а именно естественный словесный язык, задающий другим структуру и способы функционирования, не умещаются в одной, даже гениальной голове (исключение составляют частные «подъязыки» небольшого объема, типа тех же дорожных знаков). Никто не знает *всех* слов даже родного языка; в повседневной жизни мы не используем и сотой их части (значительное общее количество получается за счет имен собственных, в том числе географических названий, научных и производственных терминов, диалектных, устаревших и прочих слов). Так же, соответственно, надындивидуально и содержание культуры: никто не владеет всей ее полнотой, даже родной, не говоря о всемирной. Но обычно каждый человек кроме своих индивидуальных знаний и представлений владеет некоторым базовым, основным для данной культуры набором взглядов, которые и определяют его принадлежность к данной культуре. Этот набор получил в науке название «модель мира». Филолог и культуролог В.Н. Торопов определил ее как «сокращенное и упрощенное отражение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах»².

¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1993. Т.3. С. 326.

² Торопов В.Н. Модель мира // Миры народов мира: Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 161.

Последние слова означают, что культура хранит сведения о прошлом, причине, способе существования явлений (операционный аспект: как это сделано? как произошло? почему?) и о настоящем положении дел (системный аспект: что такое? с чем это связано?), на основании которых возможно прогнозирование будущего. Но мы уже подошли к функции культуры.

Культура как знаковый феномен имеет следующие функции:

а) фиксация информации в различных текстах на «языках» культуры (по Ю.М. Лотману, культура — «наследственная память коллектива»¹);

б) осуществление коммуникации в обществе во времени (передача информации от поколения к поколению) и в пространстве (обмен информацией современников); это разделение, впрочем, вводится только для удобства, поскольку реально существует только один тип коммуникации, протекающий и в пространстве, и во времени;

в) получение новой информации и преобразование имеющейся; культура выступает здесь как орудие познания мира, превращения непонятного в понятное беспорядочного хаотического, нерасчлененного — в упорядоченное, расчлененное. Как заметил однажды филолог и культуролог Вяч. Вс. Иванов, культура — способ преодоления хаоса. И это, возможно, главная ее функция.

Из высказанных тезисов мы будем в дальнейшем исходить при анализе типов культуры и ее объектов.

Теперь несколько слов собственно о задаче этой книги.

Одним из подходов к решению центральной проблемы, которая стоит перед формирующейся сейчас общегуманистарной дисциплиной (иногда называемой гуманистикой), а именно проблемы Человека, может быть путь через исследование конкретных этнокультурных типов. Этнокультурным типом мы называем культуру конкретного этноса (т.е. сообщества людей, объединенного общностью языка, основных представлений о мире и человеке и зачастую — территории и практики социальной жизни) в том виде, в каком она доступна наблюдению на определенном этапе своего развития, желательно — ограниченным некоторыми хронологическими рамками. То есть этнокультурные типы сменяются в пространстве и изменяются во времени. Причем «временные» изменения могут в различных типах культуры быть как медленными, едва ощутимыми (что позволяет рассматривать традиционную крестьянскую культуру восточных славян на протяжении почти тысячелетнего отрезка времени от Крещения Руси до первой трети XX в., а то и до сего дня как по многим параметрам единое целое), так и головокружительно быстрыми (ср. изменения, произошедшие в американской, западноевропейской и некоторых других культурах за последние 50 лет, заставившие говорить о переходе

¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры.

от «индустриального» к «постиндустриальному» обществу, а затем — с развитием компьютерной техники — к «информационному»). Предметом рассмотрения в данной книге будет один из таких типов — культура русского крестьянства XIX — начала XX в., известная из непосредственных наблюдений ученых и описываемая — что является неизбежным в рамках такой книги упрощением — как единственное целое, по возможности с учетом региональных различий.

Формирование рассматриваемого — как и любого — типа культуры стало возможным благодаря серии культурных факторов, веками влияющих на жизнь людей. Их мы и рассмотрим в книге. Прежде всего следует иметь в виду, что сложный организм культурного типа формировался чрезвычайно долго. Рядом с относительно новыми влияниями научный анализ выделяет в нем пласти, восходящие к глубокой древности. И хотя далеко не всегда возможно, как это не раз пытались делать, объяснить особенности жизни далеких эпох на основании наблюдений современных первобытных (архаических, традиционных) коллективов, нельзя считать такую возможность вовсе закрытой (наши возражения против «стадиальных» концепций вовсе не означают декларации непроницаемости друг для друга различных культур и невозможности их типологического сопоставления). Потому в 1-й главе книги рассматриваются общие проблемы «мифологического» мышления и древних представлений о происхождении, устройстве и судьбах мира. Следы этих представлений обнаруживаются и в русском народном мировоззрении. Следующие главы посвящены основным культурным факторам, сформировавшим интересующий нас тип: славянской мифологии, тесно связанной с календарно-трудовым циклом; православной христианской вере с ее кульмиационными (святость) и периферийными (ереси, секты) явлениями. Мы сочли возможным не излагать основных положений христианства (это задача курса религиоведения), но зато остановились на народной «смеховой» культуре, фольклоре и народной книжности, тесно связанной как с литературными источниками, так и с устными легендами и преданиями. Нашей целью было дать читателю хотя бы общее представление о том, в какой культурной атмосфере жил русский крестьянин в недавнем прошлом, в каких сферах протекала его духовная жизнь.

Автор намеренно отказался от попыток создать видимость объективности, изложения истины в последней инстанции. И дело не только в том, что самим ученым далеко не все ясно, что существуют разные научные направления, школы, лидеры и приходится поневоле симпатизировать одним и не соглашаться с другими. Следует учитывать, что гуманитарному знанию по самой его природе, воспроизвоящей природу человеческую, присуще многоголосие и поливариантность, менее возможные, скажем, в науках о природе. И это хорошо: каждый голос приносит свое. Потому желательно, даже не соглашаясь с тем или иным автором, все же принимать во внимание

его точку зрения (конечно, исключая сочинения недобросовестные или основанные на фантастических измышлениях). Потому мы объединяли в книге достаточно разнородные источники, надеясь, что они дополнят друг друга и создадут более-менее цельную картину отечественных славянских исследований. По тем же причинам читателя не должно пугать обилие слов типа «возможно», «вероятно», «по-видимому» и т.п. Приходится примириться с тем, что как только наука от ясных, зафиксированных данных обращается к попыткам реконструировать древнее, забытое, утраченное, можно говорить лишь о большей или меньшей степени вероятности ее построений. Таким образом, вторая задача книги — подготовить читателя к восприятию современной научной ситуации. Чью точку зрения принять, чью отвергнуть, он разберется сам.

Изучение традиционной славянской духовной культуры длится уже не первое столетие. Только для периода XVIII — первой трети XX в. можно было бы назвать около полутора сотен имен заметных исследователей, работавших над различными сферами традиционной культуры — от истории религии до истории народной литературы, от фольклора до народной медицины. Список этот следовало бы открыть, вероятно, именем журналиста и издателя XVIII в. М.Д. Чулкова, выпустившего в 1786 г. «Абевегу русских суеверий» — первую попытку осмыслиния русской народной культуры в словарной форме. Непрерывная линия исследований тянется от «Абевеги» к вышедшему в 1995 г. под редакцией ак. Н.И. Толстого первому тому монументального словаря «Славянские древности». Но в XVIII веке — веке аристократического барокко и величавого классицизма с его строгой иерархией жанров и «штилей» — народная культура воспринималась образованными людьми как нечто низменное, грубое, профаническое, переполненное нелепыми суевериями. Подлинный интерес она начала вызывать лишь в эпоху романтизма, обратившегося к национальным корням, фольклору, истории народной жизни. С первыми, зачастую наивными, полуфантастическими или даже мистифицированными, изданиями в первой половине XIX в. соседствовала начавшаяся работа по собиранию, фиксации и изучению памятников народной культуры, длившаяся до сего дня. На отечественной почве издания И. Сахарова («Сказания русского народа», изд. 3-е. СПб., 1841—1849. Т. 1—2) и А. Терещенко («Быт русского народа». СПб., 1848. Ч. 1—7) заложили основу для будущих исследований. Первые из них были выдержаны в духе вышедшей из немецкого романтизма «мифологической школы» (Я. и В. Гrimm, А. Кун, М. Мюллер, В. Шварц, В. Манхардт). Из отечественных ее приверженцев следует назвать Ф.И. Буслаева, О.Ф. Миллера, А.Н. Афанасьева. Во второй половине века в России начинаются работы в рамках сравнительно-исторической школы, в частности, эмиграционной теории Т. Бенфея, делавшей попытку объяснения сходства и повторения сюжетов в словесности разных народов. Здесь

прежде всего необходимо назвать имя А.Н. Веселовского, чей талант и эрудиция и сегодня вызывают восхищение. Он, впрочем, не был однозначным сторонником миграционной теории, принимая также положения возникшей в рамках так называемой антропологической школы теории самозарождения сюжетов. Если первая считала сходство сюжетов результатом общения народов, вторая, по словам В.Я. Петрухина, выводила его «из единства человеческой психики и общих закономерностей эволюции культуры»¹. Веселовский считал эти теории взаимно дополняющими друг друга. Представители исторической школы искали объяснения фольклорных текстов в глубинах русской истории и произведениях древнерусской литературы (В.Ф. Миллер, А.В. Марков, Н.С. Тихонравов и др.). Существовали и другие научные школы и направления, некоторые из которых просуществовали до 20-х годов XX в. Одной из признанных высот исследования традиционной народной культуры стали этнографические труды Д.К. Зеленина, вышедшие в первые десятилетия века.

1929—1933 годы были временем фактического разгрома русской и украинской фольклористики и этнографии, оборвавшего естественное развитие науки в самом начале качественно нового его этапа. Последний знаменовался появлением в 1928 г. знаменитой «Морфологии сказки» В.Я. Проппа и публикацией в 1929 г. на немецком языке за рубежом совместной статьи П.Г. Богатырева и Р.О. Якобсона «Фольклор как особая форма творчества». Это были первые ростки нового научного направления, развившегося в обогащенном виде во второй половине века. Здесь следует назвать имена Вяч. Вс. Иванова, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского, Б.Н. Путилова, Н.И. Толстого и многие другие. Но читатель, вероятно, уже устал от перечня имен, которые, может быть, ничего ему не говорят. Подробный очерк истории изучения народной культуры также не входит в задачи этой книги, потому мы можем предложить интересующимся обратиться к существующим трудам по истории науки. Прежде всего нужно упомянуть «Историю русской этнографии» А.Н. Пыпина (Т. 1—4. СПб., 1890—1892) и «Историю русской фольклористики» М.К. Азадовского (Т. 1—2. М., 1958—1963), а также «Историю фольклористики в Европе» Дж. Коккьяра (пер. с итал. М., 1960). Назовем ещё работы С.В. Савченко («Русская народная сказка. История собирания и изучения». Киев, 1914), М.Н. Сперанского («Русская устная словесность». М., 1917), Д.Н. Анучина («О людях русской науки и культуры». М., 1952), Я.Р. Кошелева («Русская фольклористика Сибири (XIX — начало XX в.)». Томск, 1962), Б.Н. Путилова («Методология сравнительно-исторического изучения фольклора». Л., 1976). Прочие книги и статьи читатель

¹ В.П. Самозарождения сюжетов теория // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 369.

найдет по ссылкам в указанных, библиографическим указателям и соответствующим разделам тематических каталогов больших библиотек.

Мы уже приступим собственно к изложению материала. Добавим только одно: хотелось бы, чтобы читатель, человек, возможно, совсем другой культуры, чем та, которой посвящена книга, не воспринимал простых русских людей, о жизни и быте которых будет идти речь, и их далеких предков, чьи дела тоже найдут отражение в книге, как некоторые абстракции, отвлеченный предмет для изучения и повод для умствований. Как заметил оригинальный французский мыслитель Гастон Башляр, «если предметом изучения становятся люди, равные братья, то в основе нашего метода должна лежать симпатия»¹. И тогда нам, возможно, откроются значительно большие тайны.

¹ Башляр Г. Психоанализ огня. М., 1993. С. 12.



Г л а в а 1

Традиционные культуры и мифологическое мышление

Две модели развития культуры

Вероятно, многим из тех, кто начал читать эти строки, знакомо иногда возникающее в юности — в школьные или студенческие годы — желание: с завтрашнего дня заново начать изучение мировой культуры (философии, литературы, изобразительного искусства, музыки и т.д.), чтобы заполнить пробелы в знаниях и привести последние в систему. Обычно наших благих намерений хватает едва на месяц-другой занятий, но дело не в этом. Обратим внимание на то, что, пытаясь воплотить в жизнь свое желание, мы невольно подходим к мировой культуре с некоторым *пред-убеждением* (это слово здесь не несет никакого отрицательного смысла, а только говорит о знании, которое имеется *перед* исследованием, априори, до опыта). Мы заранее предполагаем, что существует некий процесс развития культуры, соответствующий историческому процессу, что это развитие имеет некоторые этапы и идет по бесконечной восходящей линии совершенствования, прямой, или даже лучу, имеющему *начало*. Более того, мы считаем вполне естественным, изучая культуру, как бы повторить ее предполагаемый путь, догоняя таким образом день сегодняшний. Но для этого приходится обратиться к начальной точке. Интересно, что в качестве таковой мы обычно выбираем античность.

Впрочем, ничего удивительного здесь нет. Более-менее образованный европеец (а русская культура является ветвью европейской, наследницей древнего средиземноморского культурного мира) вполне естественно полагает, что литература начинается с древнегреческих поэтов — Гомера и Гесиода, Сафо и Эсхила, история — с ее «отца» Геродота, медицина — с античных врачей Гиппократа и Асклепиада, математика — с Пифагора Самосского, а философия восходит к зна-

менитым «семи мудрецам» Древней Эллады, и прежде всего — к Фалесу Милетскому. И такая точка зрения вполне справедлива.

Но не следует забывать, что, как установлено историей языка, русские слова *конец* и *начало* происходят от одного древнего корня. Это значит, что некогда существовало своеобразное единство, нерасчлененность соответствующих понятий. Действительно, концы¹ и начала сходятся. Любое явление, даже если оно имеет характер взрыва², в рамках общего учения о причинности (так называемого детерминизма) может быть представлено как следствие или причина чего-то, как завершение одного и начала другого. Это касается и культуры античности Греции, а Зарождение в ее недрах основ современного индивидуалистического понимания человека, как и нынешнего политического устройства, научно-rationального знания, искусства в современном смысле слова, с дистанции в два с половиной тысячелетия представляется именно взрывом. Заинтересованный читатель, обратившись к античному наследию, вскоре обнаружит, например, удивительные параллели некоторых взглядов древнегреческих философов (например, Гераклита Эфесского) с древнекитайской или индийской традицией (учение о так называемых первоэлементах мира), не говоря уже о сходстве мотивов древнегреческой и многих других мифологий. Более того, самые общие, основные представления о мире окажутся едиными у античных греков и других народов не только Ближнего, но и весьма далекого Востока и Севера. Поневоле придется предположить, что явления, представляющиеся нам «детством» западной цивилизации, ее зачатками, истоками, являются, может быть, только поздним эхом, отголоском чего-то иного, какого-то незапамятного всеобщего единства или по меньшей мере сходства человеческих взглядов, культур, образа жизни. Младенчество европейского мира предстает одновременно дряхлой старостью, разложением иной, некогда мощной культурной традиции, в других регионах мира претерпевшей, возможно, значительно меньшие изменения, а где-то просуществовавшей в исконном виде почти до сего дня. Но даже современная европейская культура, в том числе и отечественная, сохранила немало следов этой традиции. Сталкиваемся мы с ними и сегодня.

Английский этнограф и культуролог Э.Б. Тайлор (E.B. Tylor) более века тому назад ввел в науку понятие культурного «пережитка». По его словам, «это те обряды, обычай, взгляды и пр., которые будучи в силу привычки перенесены из одной стадии культуры, которой они были свойственны, в другую, более позднюю, остаются живым свидетельством или памятником прошлого»². Подобных «пережитков» мы можем найти в своей жизни сколько угодно: боязнь черной кошки,

¹ См. небольшой трактат Ю.М. Лотмана «Культура и взрыв» (М., 1993).

² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 28.

обычай ничего не давать через порог, не кладь ключей на стол, посидеть перед дорогой и т.п. Подобные привычки, смысл которых для нас в значительной степени утрачен, представляют собой в полном смысле этого слова фразы, высказывания на непонятном языке. О их значении мы будем говорить в дальнейшем, а сейчас хочется подчеркнуть другое: забвение их «языка», возможно, не являлось такой уж фатальной необходимостью, как и распад культуры, пользовавшейся этим языком.

Тайлор был по своим убеждениям эволюционистом, т.е. придерживался точки зрения на историко-культурный процесс как на линию проходящего фазы прогресса и регресса постепенного восхождения человека от «дикого» состояния через «варварское» к «цивилизованному» бытию европейца конца XIX в. Знаменитый французский этнолог (этнология — то же, что этнография) Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss) писал, что для подобных теорий «западная цивилизация представляется как наиболее продвинутый этап эволюции человеческих обществ, в первобытные группы как «пережитки» предыдущих этапов, логическая классификация которых послужит тем самым выяснению порядка их возникновения во времени»¹. То есть, попросту говоря, если представители одного первобытного племени охотятся при помощи копий, а члены другого используют сверх того еще и луки, то делается вывод, что первые представляют более низкую, а соответственно — древнюю ступень общественного развития. Все было бы хорошо, если бы орудия охоты были единственным возможным основанием для сравнения. «Однако, — пишет Леви-Строс, — задача не столь проста: эскимосы, искусные в изготовлении орудий, очень примитивны с точки зрения их социальной организации; в Австралии же наблюдается обратное положение. Можно было бы умножить число примеров. Неограниченный выбор критериев позволил бы создать бесчисленное множество совершенно различных рядов»². Таким образом, становится не вполне ясно, кто ушел вперед, а кто отстал и можно ли вообще говорить о каком-то отставании: отнюдь не доказано, что все народы и культуры движутся в *одну сторону*, тем не менее описанная эволюционная модель, десятилетиями внушавшая нашим школьникам и студентам (в том числе и в форме марксистской концепции смены «общественно-экономических формаций» — первобытнообщинной, рабовладельческой, феодальной и т.д.), до сих пор многими почитается не только верной, но единственной возможной. А между тем существуют и другие варианты осмыслиения путей развития цивилизации.

Сами представители «диких» и «варварских», по определению Тайлора, обществ обычно придерживаются прямо противоположной

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 10.

² Там же.

точки зрения. Космический процесс мыслится ими как бесконечная череда повторяющихся циклов возрождения и упадка. Мир, однажды сотворенный и заново сотворяемый в начале каждого огромного цикла, сперва, согласно такому мировоззрению, находился в своем наиболее совершенном состоянии, часто именуемом в мифологии и литературе «золотым веком». Золотым, может быть, даже в самом прямом смысле: сторонник и идеолог такой «мифологической» концепции истории человечества Рене Генон (R. Guénon) в середине XX в. совершенно серьезно утверждал, что мир с течением времени «оплотняется» («солидифицируется»), что делает невозможными выводы о древнем мире на основании материальных остатков: каменные орудия древнего человека, находимые при раскопках, по мнению Генона, некогда могли быть драгоценными в прямом смысле этого слова, и только общая деградация мироздания превратила бриллианты в кремни¹. Но золотой век не вечен. Согласно мифологическим возвретиям, из него мир начинает постепенно опускаться в век «серебряный», «медный», «железный» и т.д., становясь все хуже. Говоря по-латыни, «*tundus senescit*» — мир стареет. Смена этих веков-эпох (эонов — в греческой традиции, юг — в индийской) ведет к неизбежному концу, распаду, когда окончательно «отвердевший», «кристаллизовавшийся» мир сгорит, как Феникс, в очистительном космическом пламени, и все повторится сначала. Подобная точка зрения характерна для тех культур, которые европейцы зачастую считали «дикими», «варварскими» и при возможности энергично цивилизовали — зачастую путем безжалостного уничтожения.

4 4 8 5 5 4

Итак, перед нами парадоксальная ситуация: и «дикарь», с точки зрения европейца, и европеец, с точки зрения «дикаря» — если тот, конечно, задумается об этом, оказываются существами, равно далекими от идеала, но только «дикарь» — еще, а европеец — уже: первому еще идти и идти к зияющим безднам цивилизации, а второй уже очень далеко ушел от первоначального райского состояния. В таких условиях вопрос «кто прав?» представляется некорректным. И не только потому, что XX век весьма охладил сторонников бесконечного технического прогресса, якобы неизбежно ведущего к всеобщему процветанию: его обратной стороной оказались экологические проблемы, опасность ядерной катастрофы, неразрешимые социальные противоречия, раскол даже самых обеспеченных обществ, да и мира в целом. Дело в том, что однозначный ответ: *прав этот* — скрытно предполагает не менее однозначное утверждение: *a том — виноват* (в лучшем случае — не прав) — со всеми вытекающими последствиями. К счастью, одним из несомненных достижений XX в. нужно признать

¹ См.: Стефанов Ю.Н. Рене Генон и философия традиционализма// Вопросы философии. 1991. № 4. С. 41.

значительное укрепление позиций тезиса «ты и я — мы оба правы», причем не только в связи с творчеством мыслителей, положивших в основу своих воззрений идею *диалога, общения «я» и «ты»* (Мартин Бубер, Михаил Бахтин). Но коль скоро на не такой уж большой планете мы хотим жить в мире, на первый план выходит идея *взаимопонимания*, понимания друг друга, а значит, понимания чужих языков (в самом широком смысле слова «язык» — не только язык слов, но вообще любой способ, которым культура пользуется для передачи каких-либо значений, вплоть до языка музыки, одежды, обеденных блюд и правил хорошего тона). Конечно, при столкновении весьма различных культурных традиций неизбежны так называемые «разрывы в понимании» — моменты, когда факт чужой культуры или поведение ее носителя представляются принципиально непонятными, более того — абсурдными, в предельном случае — нечеловеческими, лежащими за пределами нормального рассудка. Но при искреннем желании понять, при ориентации не на собственную персону, а на «собеседника», внимании к его ценностям эти трудности обычно оказываются вполне преодолимы. Другое дело, что нередко человек вместо того, чтобы постараться понять другого, предпочитает браться за оружие. Но иногда «разрывы», неясности оказываются столь велики, что возникает вопрос: а *разум ли перед нами, по крайней мере, такой ли разум, как наш?*

Вопрос о первобытном мышлении

В западной этнографической и религиоведческой науке еще в XIX столетии начался затяжной спор по следующему вопросу: нужно ли считать мышление «дикарей», представителей первобытных человеческих коллективов, принципиально отличным от мышления современного среднего европейца? Однаковы или различны основные принципы и законы этого мышления? И основания для сомнений в равнозначности умственных способностей «дикарей» и европейцев были достаточно серьезны.

Приведем лишь несколько из множества примеров, собранных знаменитым английским религиоведом и этнологом Дж. Дж. Фрэзером (J.G. Frazer) в его фундаментальном труде «Золотая ветвь», первое издание которого вышло в Лондоне еще в 1890 г. Казалось бы, человеческое имя существует исключительно для того, чтобы обращаться к его носителю, отличая его таким образом от прочих. Но как тогда объяснить широко распространенное во всем первобытном мире обыкновение скрывать имена и не пользоваться ими? Оказывается, узнавший ваше имя враг или злой дух может магическим путем причинить вам вред. С этим воззрением связана обычная практика табулирования имени (т.е. ритуального запрета произносить его; от

слова «табу» — ритуальный запрет на какое-либо действие, слово или предмет под угрозой сверхъестественного и человеческого наказания), как и обычай давать детям по два имени, одно из которых — подлинное — тайное, священное, упоминаемое лишь в самых важных, торжественных случаях, обычно же заменяется прозвищем. В этом же ряду — запреты произносить имена родных, иногда даже слова, содержащие общие с ними звуки. Более того, Фрэзер пишет, что, по мнению кафров (народы группы банту в Южной Африке), начинающего вора «можно исправить, достаточно только выкрикнуть его имя над кипящим котлом с целебной водой, прикрыть котел крышкой и на несколько дней оставить имя вора в воде. При этом нет ни малейшей необходимости, чтобы в манипуляциях, которые проделывают над его именем, был осведомлен сам вор. Нравственное возрождение ему и так обеспечено»¹.

А вот примеры другого рода, касающиеся магического врачевания. «Жители некоторых островов Ост-Индии полагают, что больного эпилепсией можно вылечить, отхлестав его по лицу листьями определенных видов деревьев и выбросив эти листья. Болезнь в таком случае якобы переходит на листья и выбрасывается вместе с ними. В целях излечения от зубной боли австралийские аборигены прикладывают к щеке больного нагретую кольцо-металку, после чего кольцо-металку выбрасывают, и вместе с ней тело больного покидает болезнь в образе черного камня, называемого Karrithc. Такого рода камни аборигены отыскивают на древних курганах и на песчаных дюнах. Их тщательно собирают и бросают в направлении страны врагов, чтобы к ним перешла зубная боль. <...>

В некоторых случаях, прежде чем перенести болезнь на (другого) человека, ее передают какому-нибудь изображению. Так, у баганда зональный нередко начинает с того, что лепит из глины статуэтку своего пациента, после чего какой-нибудь родственник прикасается ею к телу больного и зарывает ее на дороге или прячет в траве у обочины.

Болезнь заразится тот, кто первым наступит на статуэтку или пройдет мимо нее. <...> Поступки такого рода считались преступлениями, караемыми смертной казнью. Человека, которого застали за закапыванием фигурки на проезжей дороге, ждала верная смерть².

Все эти поступки, естественные для совершивших их, современному европейцу, считающему себя образованным и презирающему суеверия и зональство, по меньшей мере странны и непонятны (хотя в последние годы в связи с распространением так называемой нетрадиционной медицины и изданием многочисленных книжек любовных и лечебных заговоров древние воззрения воскресили в сознании

¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986. С. 238.

² Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 505—506.

масс, никогда полностью их не забывавших). Именно невозможность рационально, разумно, «научно» истолковать существование и широкое практическое использование всевозможных магических воззрений, подобных описанным, заставила ряд исследователей первой трети XX в. считать первобытное мышление не только «неразвитым», «примитивным», но принципиально особенным, осуществляющимся иным, нежели современное, не связанным законами логики способом. Подобной точки зрения придерживались К.Прейс (K.Th. Preuss), Э.Кассирер (E.Cassirer). Особенно ярко она представлена в работах Люссена Леви-Брюля (L.Lévy-Bruh). В книге «Первобытное мышление» (1-е изд. 1922) он говорит, что там, где мы ищем реальных причин, «первобытное мышление обращает внимание исключительно на мистические причины, действие которых оно чувствует повсюду. Оно без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в двух или нескольких местах»¹. Это мышление, по Леви-Брюлю, будучи мистическим, является даже до-логическим. «Заинтересованное прежде всего мистическими свойствами и силами предметов и существ, оно осознает отношения между ними в виде закона *партиципации* (мистической сопричастности друг другу.— А.Ю.), не придавая никакого значения противоречиям, являющимся уже нестерпимыми для логического мышления»². Именно этой «партиципацией», невидимой связью, Леви-Брюль объяснял известные факты единства, если не тождества человека и его имени, портрета, возможность магического воздействия на человека через них, как и через волосы, обрезки ногтей, следы, пищу и т.п. Этим же объясняется странное обыкновение членов первобытных племен отождествлять себя и всех родственников (в широком смысле — представителей данного рода) с каким-либо животным, растением или даже неодушевленным предметом, так называемым тотемом, т.е. покровителем-предком рода. Но беда в том, что такое объяснение мало что объясняет, оставляя за пределами рассмотрения сущность и причины описанной мистической сопричастности и связанного с ней способа мыслить. В работе «Естественное и сверхъестественное в первобытном мышлении» (рус. изд. 1937) Леви-Брюль пытался найти выход из тупика своей теории, но без особого успеха.

В европейской науке существовала и противоположная точка зрения, сторонники которой не усматривали принципиальных различий между мышлением первобытного и «цивилизованного» человека. Здесь мы находим большинство «полевых» этнографов, знавших предмет своих исследований не только по книгам. После Тайлора и Фрэзера к этой точке зрения в той или иной степени

¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 4.

² Там же. С. 69.

примыкали известный французский социолог Э.Дюркгейм (E.Durkheim), американский этнолог Ф.Боас (F.Boas), английский этнограф и социолог Б.Малиновский (B.Malinowski), русские этнографы В.Г. Богораз (Тан) и Л.Я. Штернберг. Франц Боас, например, специально проанализировал в работе «Ум первобытного человека» способности «дикаря» в трех основных аспектах: подавление эмоциональных импульсов («дикарям» приписывали безудержную эмоциональность, неумение владеть собой), способность сосредоточить внимание (приписывали также рассеянность и неспособность длительное время сосредоточиться на одном предмете) и способность к оригинальному мышлению (первобытная мысль считалась косной, нетворческой). Вот его вывод: «Во многих случаях различия между человеком цивилизованным и первобытным оказываются скорее кажущимися, чем действительными ... вследствие особых характерных черт социальных условий эти условия легко производят такое впечатление, как будто ум первобытного человека функционирует совершенно иначе, чем наш», между тем как в действительности основные черты ума одинаковы¹.

В середине XX в. по интересующей нас проблеме высказался Клод Леви-Строс. Мифологическое мышление первобытных народов он называл *природным мышлением*, а современное — *прирученным*. Но они отнюдь не противопоставляются и не мыслятся как сменяющие друг друга стадии развития человеческого мышления. Умственную технику современного человека Леви-Строс сравнивал с образом действий инженера, который решение задач «ставит в зависимость от добывания сырья и инструментов, задуманных и обеспечиваемых в соответствии с проектом», а мышление человека мифологического — с так называемым бриколажем (франц. bricolage — «изготовление самоделок» от глагола bricoler со значениями «браться за всякую случайную работу», «изготавливать самоделки; заниматься поделками», «играть рикошетом от борта (на бильярде)», «прибегать к уверткам, действовать окольными путями»; «мастерить»). Мифологическое мышление, по Леви-Стросу, аналогично способам деятельности кустаря, «домашнего мастера», решающего свои задачи с помощью случайного набора подручных материалов, собираемых и сохраняемых по принципу «в хозяйстве пригодится». Если инженер подходит к действительности с готовым интеллектуальным проектом, то «бриколёр» и мифологический человек создают сам проект в зависимости от того, каков имеющийся арсенал подручных средств, бывших некогда частями иного целого (старые детали и т.п.). «Старыми деталями» мифологического мыш-

¹ *Боас Ф. Ум первобытного человека.* М.; Л., 1926. С. 64.

² *Леви-Строс К. Неприрученная мысль// Он же. Первобытное мышление.* М., 1994. С. 127.

ления оказываются фрагменты текстов о тех или иных событиях, фактах действительности, становящиеся материалом для мифа. Содержание прежних текстов само становится формой для мифологического содержания.

Оба эти способа мыслить, по Леви-Стросу, равно научны и логичны, но являются как бы подходами к миру с разных сторон. Современное мышление идет от отвлеченного, абстрактного, общего в мире, рассматривая при этом последний как протяженный во времени, т.е. в историческом аспекте. Природное мышление подходит к миру со стороны конкретного, единичного, но при этом стремится постичь мир целиком и сразу как всеобщее и вневременное единство: для него история несущественна, если вообще существует. Кстати, именно вниманием к единичному, индивидуальному, конкретному следует объяснять, видимо, изобилие в языках первобытных народов собственных имен, которыми наделялся буквально каждый элемент окружающего человека ландшафта.

В другой работе Леви-Строс писал: «Цивилизации, которые принято называть примитивными, не отличаются от всех прочих по своему умственному оснащению; суть состоит в том, что ни в одном из типов умственного оснащения, каким бы он ни был, нет ничего, что предписывало бы ему раскрыть все свои ресурсы в определенный момент и использовать их в заданном направлении. То обстоятельство, что однажды и всего лишь в одном месте (имеется в виду Европа. — А.Ю.) возникла та схема развития («западная цивилизация». — А.Ю.), к которой мы с известной долей произвола привязываем все последующие линии развития — делая это не всегда уверенно, ибо нам недостает и всегда будет недоставать многих членов сравнения, — не дает нам права превращать историческую случайность, не имеющую большего значения, чем то, какое она имела в данной точке и в данный момент, в незыблемое доказательство некой наблюдаемой всюду и во все времена эволюции». В противном случае «будет слишком легко делать умозаключения о неполноценности или недостаточности обществ или индивидов, оказавшихся в стороне от подобной эволюции»¹.

Проще говоря, техническая цивилизация западного типа, чью экспансию мы наблюдаем сейчас во всем мире, как и выработанные ею образ мысли и система ценностей, отнюдь не являются, по Леви-Стросу, неким закономерным этапом общемирового поступательного развития, этапом, достичь которого цивилизации других типов «не успели» или «не сумели». Западный вариант развития — только один из возможных выборов, если вообще не случайность. По словам

¹ Цит. по: Парэн Ш. Структурализм и история// Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 367—368.

Леви-Строса, «следует допустить, что в диапазоне возможностей, открытых перед человеческими обществами, каждое общество делает определенный выбор и что эти выборы несопоставимы между собой, но равноценны друг другу»¹. Таким образом, нет никакого смысла говорить о всемирном эволюционном процессе, рассматривая разные типы существующих обществ как более или менее «отсталые», т.е. отставшие от технической цивилизации. Действительно, уже за 15 тыс. лет до н.э. человечество обладало достаточными техническими знаниями, чтобы жить в железном веке. Но знания эти использовались для выплавки из железной руды не железа, а охры — рыжей краски, необходимой для наскальных изображений. Речь идет об обитателях пещеры Ласко (Франция), которые, как пишет известный филолог и культуролог Вяч. Вс. Иванов, «по существу, весь технологический потенциал, очень высокий потенциал своей цивилизации, обращали на создание живописных произведений на стенах. Известно, что они получали разные краски, больше 10; при получении этих красок, например, нужно было использовать кости животных. При температуре до 400°С, получаемой от костра, эти кости давали фосфат кальция, а затем они смешивались с рудой при температуре, доходящей до 1000°С. Вообще говоря, это означает, что железный век мог бы наступить 17 тыс. лет назад, потому что это та же технология, которая использовалась в Урарту, и довольно основательно изучена археологами. Для этого требовалась именно та технология железа и стекла, температура и указанный фосфорный состав. Почему в Ласко мы имеем дело не с железным веком, а с добыванием красок живописи? Вероятно, это связано с другой ценностной ориентацией общества. Считалось существенным прежде всего создать эти зрительные символы»². «Люди не придумали тогда металлургию,— говорил Вяч.Вс. Иванов в интервью «Литературной газете»,— просто потому, что она была им не нужна, а нужны были краски, чтобы изображать животных. Возможно, это было связано не столько с искусством, сколько с символикой религий. Но на самом деле выживание человечества стало возможным из-за того, что набор ценностей был очень определенно направлен на духовную сторону культуры, а не на материальную». Добавим, что ориентация технической цивилизации на материальную сторону, преимущественно на прогресс машин, безудержное производство и материальное благополучие любой ценой уже едва не привела мир к ядерной катастрофе и последовательно ведет к экологической. Но

¹ Цит. по: Парэн Ш. Структурализм и история. С. 371. Цитируется работа К.Леви-Строса «Печальные тропики», но в сокращенный русский перевод (М., 1984) фрагмент не вошел.

² Иванов Вяч.Вс. Нейросемиотический подход к знаковым системам искусства// Человек в системе наук. М., 1989. С. 353—354.

всемирная экспансия западного образа мысли и системы ценностей отнюдь не означает изначальной заданности, неизбежности такого положения вещей. И тот факт, что некоторые достаточно мощные культуры иного типа оказываются способными не только «переварить» западное влияние, почти не поступившись своими наиболее фундаментальными ценностями, но и «побивать» Запад его же оружием — производством (Япония, Южная Корея и т.д.), свидетельствует не столько об универсальности западных принципов (названные страны, восприняв технологию, отнюдь не скопировали породившую ее модель общественного устройства), сколько о жизнеспособности, стойкости и «иммунитете» обществ, сделавших некогда иной выбор.

Традиционные культуры

Общества, ориентированные не на материальный прогресс, а на ценности духовного плана, ученые нередко называют «традиционными», что должно говорить о значительной, если не преобладающей роли «традиционных» элементов в культуре, образе жизни. Традиция здесь понимается максимально широко, как это делал уже упоминавшийся Рене Генон. Он называл «Традицией» (с прописной буквы) совокупность священных тайн знаний общества, имеющих высшее, нечеловеческое происхождение и передаваемых кастой просвещенных (жрецов и т.п.) из поколения в поколение. Традиционной цивилизацией Генон считал «цивилизацию, основанную на принципах в прямом смысле этого слова, то есть такую, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты, являются лишь переходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей»¹. «Традиция» здесь — орудие сохранения духовных оснований, на которых базируется традиционная культура, древних знаний о происхождении, устройстве и судьбах мира и человека (здесь она тождественна мифологии), и инструмент, позволяющий воплощать эти основополагающие принципы во всех сферах общественной и частной жизни людей. Но не насильственно, как в тоталитарных системах XX в.: определяемый Традицией универсальный образ действий признается всеми и каждым в качестве естественного, единственного верного и само собой разумеющегося. Иначе просто невозможно достичь даже самых частных целей, более того — именно от воплощения в каждодневной жизни традиционных принципов прямо зависит счастье, благополучие, процветание традиционного человека (естественно, с его точки зрения), да и общества в целом. Поэтому величайшие физические и

¹ Цит. по: Стефанов Ю.Н. Рене Генон... С. 36.

творческие усилия традиционные общества направляли на решение задач, прямо, казалось бы, не влиявших на благосостояние их членов. Более того, великие памятники традиционных культур — пирамиды, храмы и т.п. — вполне бесполезны с узкопрагматической точки зрения и поддаются объяснению только с привлечением магических и (или) религиозных представлений, т.е. в «духовном» плане. Традиция оказывается наиболее общим интегратором всех сторон жизни. Можно даже сказать, что традиции отведена та же роль, что и рынку в западных обществах, — роль глобального механизма, объединяющего и организующего общество.

Конечно, разделение культур на «западные» и «традиционные» в значительной степени условно. Более того, любое современное общество в той или иной степени «традиционно», сохраняет следы общей основы (общей не в смысле происхождения, а основных черт в древности). Потому культурологи говорят иногда о «холодных» и «горячих» обществах, называя «холодными» те, которые сохранили больше традиционных элементов. Так, русское общество «холоднее» американского, но «горячее», скажем, грузинского (вспомним утраченную русскими ритуализованность грузинского застолья), а последнее «горячее» иранского и т.п. Но изначальная основа у всех одна, и изучение ее, этой «древней родины» всех культур, позволит не только лучше понять отечественную культуру, но и преодолеть пропасть, разрыв между Западом и Востоком, обусловленный прежде всего значительно большей традиционностью последнего. Кстати, именно из восточных источников (как и из данных этнографии первобытных народов) исследователей черпают многие подробности жизни традиционных обществ. Генон даже отождествлял Традицию с Ведами — древнеиндийскими священными текстами, записанными в последней четверти II — первой половине I тысячелетия до н.э. Но не следует забывать, что записи Вед, как и других древних мифopoэтических текстов (иранской «Авесты», античных или скандинавских мифов) предшествовал длительный период их устного бытования. Более того, именно этот период и является временем расцвета мифологической (мифopoэтической) традиции, усложнения и «изощрения» ее текстов. Затем, видимо, наступил период постепенного упадка, забвения, что в некотором смысле могло спровоцировать, подтолкнуть создание и развитие письменности.

Объективности ради необходимо признать, что, согласно научным данным, первоистоки письма связаны с чисто хозяйственными нуждами. Вот что писал об этом Вяч.Вс. Иванов: «Бурное развитие производящего хозяйства, применявшего поливное земледелие, скотоводства, ремесла требовало развития новых форм учета. Они и стали применяться на всей территории древнеближневосточных и смежных с ними цивилизаций, включая Египет и Месопотамию, начиная с IX тысячелетия до н.э. Это были маленькие объемные (трехмерные) символы (шарики, цилиндры, конусы) из глины, которые обозначали

числа и важнейшие виды учитываемых хозяйствственно значимых предметов (скот, зерно и т.п.). Примерно после 5 тысяч лет использования этих скульптурных символов (нанизывавшихся на шнурки или помещавшихся в особые глиняные конверты) было сделано открытие возможности замены таких трехмерных символов их чертежным изображением на плоскости конверта, где для надежности дублировались в двухмерной проекции содержащиеся в нем трехмерные символы. Письмо в Месопотамии и возникло как такое изображение символов (...) на глиняной плоскости (...), и вначале (в IV тысячелетии до н.э.) имело функции чисто учетно-бухгалтерские¹. Сходная письменность, все еще не дешифрованная, еще раньше (V—IV тысячелетие до н.э.) возникла на Балканах (так называемая протобалканская цивилизация); характер и некоторые знаки не совпадают с древнейшим письмом Месопотамии — «протошумерским». Таким образом, письмо родилось в практике хозяйственной жизни. Но только необходимость записи сложных мифологических текстов сделала его таковым в полном смысле этого слова.

Итак, записывая, древние пытались сохранить исчезающее скроенное знание предков. Распространение письма, грамотности зачастую вовсе не расценивалось ими как прогресс, положительное изменение; напротив, оно свидетельствовало об ухудшении памяти, ослаблении ума, разрушении самых основ жизни. Письмо — своего рода «протез», костьль, поддерживающий дряхлеющую традицию. В качестве примера такой точки зрения приведем отрывок из диалога древнегреческого философа Платона «Федр».

«Сократ: Остается разобрать, подобает ли записывать речи или нет, чем это хорошо, чем не годится. <...> Я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних тамошних богов, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт (т.е. Тот?). Он первый изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена. Царем над всем Египтом был тогда Тамус... Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. <..> Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости». Царь же сказал: «Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души

¹ Иванов Вяч.Вс. До — во время — после? (Вместо предисловия)// Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 15.

научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припомнить станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припомнения. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понасыщке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых»¹.

Как заметил литературовед и культуролог Ю. М. Лотман, «общество, основанное на письменности, представляется Сократу беспамятным и аномальным, а бесписьменное — нормальной структурой с твердой коллективной памятью... (он) связывает с письмом не прогресс культуры, а утрату ею высокого уровня, достигнутого бесписьменным обществом»².

Итак, по принципу использования письма можно выделить два типа культур: письменные и бесписьменные. Это деление не совпадает с делением традиционные — западные. Традиционными являются все бесписьменные культуры и часть письменных. Период изобретения и распространения письма, примерно соотносимый с историческим переходом к эпохам великих цивилизаций, был чрезвычайно крутой и существенной ломкой всего уклада жизни. Закончившийся им период начался еще в эпоху так называемой неолитической³ революции, когда человечество сделало первые технические изобретения, одомашнило животных, стало не только охотиться и собирать пищу, т.е. присваивать, но и производить. Наследием именно этого — так называемого мифологического (мифопоэтического) периода и являются специфические черты традиционных обществ. Но письмо отнюдь не принадлежит к числу этих черт. История свидетельствует, что развитая цивилизация со сложной общественной организацией, высоким уровнем строительной, ирrigационной и прочей техники, разделением труда, развитым ремеслом, сельским хозяйством и пр. далеко не обязательно должна использовать письменность. Примером такого рода служит тысячелетнее существование бесписьменных южноамериканских цивилизаций, предшествовавших империи инков. В противоположность евразийскому, этот регион долгое время не знал перемещения и смешения многочисленных народов, находился в многовековой изоляции. Неизменная, нединамичная жизнь способствовала выбору другого типа культуры, нежели в Средиземноморье или на Древнем Востоке.

Бесписьменные и письменные культуры во многом противополож-

¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 185—186.

² Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур// Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 107.

³ От неолита — новый каменный век, около VIII—III тысячелетий до н.э.

ны друг другу. По мысли Ю.М. Лотмана, у них принципиально различны функции коллективной памяти. В частности, в западных, письменных обществах, к которым принадлежит и русское, «запоминанию подлежат ... исключительные события, то есть события единичные или в первый раз случившиеся, или же те, которые не должны были произойти, или такие, осуществление которых оказалось маловероятным. Именно такие события попадают в хроники и летописи, становятся достоянием газет. Для памяти такого типа, ориентированной на сохранение эксцессов и происшествий, письменность необходима»¹. (Заметим в скобках, что речь идет, конечно, о том, что происходит *преимущественно, как правило*, но не всегда. Кроме «эксцессов» коллективная память письменных обществ хранит, например, кодексы законов, нормы и правила: ср., например сборники правил хорошего тона или научные справочники и учебники, фиксирующие *законы природы*.)

Коллективная память бесписьменного общества призвана, на-против, сохранить сведения *о порядке*, а не о его нарушениях, о законах, а не об эксцессах (последние понимаются как случаи, выходящие за рамки обычного, принятого, *преступления* в самом широком смысле слова). А порядком, законом в данном случае является мифopoэтическая традиция. Памятью традиционного общества сохраняется некоторое число составляющих ее текстов, причем в идеале число строго ограниченное и неизменное. Слово *текст* мы понимаем здесь пре-дельно широко, как это принято в семиотических исследованиях. Текст есть не только последовательность слов, письменная или устная, но любая последовательность значащих единиц. Совокупность (корпус) текстов, составляющих Традицию, включает мифы, предания, обряды, орнаменты, музыкальные формы, танцы. Все они имеют строго определенное ритуальное значение и зачастую связаны с определенными точками суточного, недельного, месячного, годового и других циклов. Новые тексты просто не нужны: к Традиции нечего добавить, к тому же ее *нечеловеческое, сверхъестественное происхождение* (*«откровение»*, сохраняемое *«преданием»*) не позволяло ставить с ней в один ряд авторские произведения. Последние, неся в себе индивидуальное, личностное начало, будучи непохожими на тексты других авторов, уникальными, оказываются очередным «эксцессом», фактом истории. А история, как заметил Ю.М. Лотман, есть всего лишь один из выборочных продуктов возникновения письменности, поскольку является принадлежностью исключительно письменных культур с их обостренным вниманием ко времени и причинно-следственным связям². Впрочем, это афористически заостренное высказывание не следует понимать в том смысле, что бесписьменные культуры живут вне

¹ Лотман Ю.М. Несколько мыслей... С. 103.

² Там же.

истории. Как писал К. Леви-Строс, «и скучно, и бесполезно нагромождать аргументы, чтобы доказывать, что всякое общество находится в истории: это очевидно». Но тут же он обращает внимание на то, что «имеется риск недооценивать, что человеческие общества реагируют весьма различным образом на это общее состояние: некоторые волей-неволей его принимают и, благодаря осознанию, что принимают, преувеличивают его значение (для себя и для других обществ) в огромной степени; другие (называемые нами по этой причине первобытными) желают его игнорировать и пытаются со сноровкой, недооцениваемой нами, сделать, насколько это возможно, постоянными состояния, считаемые ими «первичными» относительно своего развития»¹ (т.е. *архетипические*, что в данном случае значит — первоначальные, «до-исторические» и в силу этого образцовые состояния, зафиксированные мифологией. — А.Ю.).

Не следует думать и что первобытные народы беспамятны: мифологический человек может прекрасно помнить имена и деяния своих предков на много поколений назад (известны, впрочем, племена, где запрещалось произносить имена мертвых людей, — в таких условиях история едва ли возможна), но ему чуждо само представление о прямой линии истории и ее поступательном движении, столь наглядно иллюстрируемом в наших учебниках уходящей в бесконечность хронологической прямой с датами. После творения мира для мифопоэтического мышления существовали и существуют лишь бесчисленные подобные друг другу круги повторений, воспроизведений изначальных событий, только этой причастностью к началу и ценные. Такой культуре письменность не нужна: роль механизмов памяти здесь выполняют мнемонические (т.е. облегчающие запоминание) символы и ритуалы, а необходимые знания передаются от поколения к поколению из уст в уста. Так, например, давным-давно записанная ведическая традиция продолжает сохраняться в Индии и в устном бытovanии.

Для культур традиционного типа оказываются весьма малооценны бесчисленные уникальные события: войны, стихийные бедствия, открытия, изменения, в общем говоря — *новости*. «Нет новостей — хорошие новости» — в этом пафос древней мудрости. Письменные культуры предпочитают интересоваться именно новостями (мы спрашиваем друг друга: «что нового?»), делая их фактами истории².

Бесписьменные традиционные культуры ориентированы на повторное воспроизведение одних и тех же текстов (мифов, обрядов,

¹ Леви-Строс К. Неприрученная мысль. С. 298.

² Научная традиция называть уникальные события *фактами истории* восходит к так называемой Баденской школе неокантианской философии (Г. Риккерт — G.Rikkert) и поддержана такими исследователями, как Ф. Боас, Л. Уайт (L.A. White), а вслед за ними — Ю. М. Лотманом.

костюмов), письменные — на постоянное неограниченное создание новых: в этом суть литературы, науки, искусства, начиная с античной Греции (с этой точки зрения она — несомненно *начало*). Многократное исполнение одних и тех же музыкальных произведений и новые поставки уже известных театральных пьес вносят в их тексты некоторый элемент нового — трактовку. Даже прокат фильмов, воспроизведение видео- и аудиозаписей не является повторением в традиционном смысле: они не носят ритуального, «священного» характера и предполагают смену публики, а прокручивая в который раз любимую кассету, перечитывая хорошую книгу, мы обычно полагаем, что находим в них всякий раз нечто новое. Впрочем, даже лучшая кассета надоедает, а ритуал *надоест* не может. В любом случае ценным для общества современного типа является прежде всего *новое* (или — как памятники старины — исключительное; ср. также бытовые предметы прошлых эпох, выставленные в музее: ценны не они сами по себе, но их *редкость*, исключительность, использование их по прямому назначению расценивается в лучшем случае как барство, в худшем — как кощунство). В этом смысле западное общество потребления с его калейдоскопической сменой мод, стилей, марок автомобилей, хитов и бестселлеров только довело до логического завершения тенденцию, появившуюся тысячи лет назад и означавшую конец чисто традиционных обществ. Обычай первобытного человека бессчетно воспроизводить один и тот же мифологический текст (обряд, изображение, орнамент), избегая сознательных изменений¹, странен и непонятен для европейца, который склонен приписывать его косности примитивного ума. Но еще не так давно подобная «косность» была в полной мере присуща и европейской, в том числе русской народной, культуре. В чем же смысл этих удивительных действий?

Мир архетипов и повторений

Мы подошли к вопросу о ценностях. Традиционное предание, выполняющее роль универсального регулятора коллективной и индивидуальной жизни, было, несомненно, высшей ценностью мифопоэтического общества (во всяком случае, представляло ее). Но на чем был основан высокий авторитет традиционного знания, кроме его древности?

Дело здесь даже не в сверхъестественной сущности богов и прочих мифологических персонажей, о деяниях которых повествует народное предание. Ценность Традиции обусловлена, видимо, прежде всего ее

¹ Бессознательные изменения, конечно, неизбежны в силу несовершенства человеческих навыков и памяти, но они накапливаются постепенно, из поколения в поколение.

функциональной направленностью, назначением. Не забудем, что ядро традиционного предания составляют знания о творении мира (космогонически), происхождении всех его элементов и о взаимоотношениях основных мифологических персонажей, связанных с разными областями мироздания, стихиями и т.д. Знания эти изложены в мифах, с которыми тесно соотнесены обряды. Причем основная функция мифов отнюдь не сводится, как мы привыкли считать, к объяснению: мир сотворен так-то и так-то, дождь идет потому-то и потому-то, хотя именно об этом в них и идет речь. Встречающееся нередко изложение важнейших мифологических знаний в форме вопросов и ответов (что чего главное и почему, что от чего пошло и т.п.) направлено в конечном счете не на удовлетворение праздного любопытства — интереса к таким текстам люди традиционных обществ не теряли в течение всей жизни, мы же едва ли вернемся к раз решенному кроссворду. Вопросоответная форма скорее призвана была облегчить заучивание текста наизусть, т.е. была мнемотехническим (облегчающим запоминание) приемом. Дело в том, что мифологическая Традиция заботится о вещи более важной, нежели простое объяснение мира (хотя и оно немаловажно): о его *с о х р а н е н и и*.

Здесь мы сталкиваемся с представлениями, совершенно не совпадающими с современными. Как было уже сказано, с точки зрения мифологического сознания мир все больше удаляется от своего начального состояния «золотого века», причем в сторону упадка: твердеет, «оплотняется», дробится, теряет заряд первоначальной святости и ценности. Двигаясь по бесконечным кругам времени, мир *изнашивается*, подобно тележному колесу, вращающемуся на истирающейся оси. Мир неуклонно движется к концу очередной великой эпохи, цикла циклов, к своей нижней критической точке, чтобы сгореть в очистительном огне и — в некоторых мифологиях — возродиться снова. В этом движении он проходит своего рода промежуточные критические точки, каждая из которых чревата катастрофой. Наиболее отчетливо в качестве таких точек просматриваются рубежи старого и нового года, точнее — периоды, соотносимые с зимним солнцестоянием, когда минимален световой день, а солнце, кажется, колеблется, уйти ему совсем из мира или вернуться, а также с весенным равноденствием, когда борется зима с весной, и кто еще одержит победу? Это самое опасное в году время, период неопределенности и непредсказуемости, когда первобытный Хаос, тот нерасчененный, изобилующий непроявленными возможностями беспорядок, из которого некогда был сотворен мир, частично восстанавливает свои права, проникает в организованный Космос. Смыслом бытия традиционного человеческого коллектива в такие периоды становится спасение мира, противостояние хаотическому началу. А способы этого спасения, поддержания устойчивости строения Космоса и его обновление хранят коллективная память в форме Традиции.

Однажды — в *первые* времена, обладающие наибольшей ценностью и сакральностью (священностью), — Хаос уже был обуздан и организован богами: произошло сотворение мира. Чтобы разбудить действовавшие тогда силы и энергии и направить их на сохранение мироздания, вполне естественно прибегнуть к воспроизведению первоначального действия, *первообраза* (архетипа), повторение которого как бы наполняет новой силой, делает вновь актуальными творение. А влияние на высшие силы оказывается возможным потому, что все миры построены аналогично и тесно связаны между собой. Как дом (и храм) своим устройством воспроизводит устройство мира, так и человек является земным подобием божества, а сюжеты, разыгрываемые людьми в ритуале или повседневной жизни, — всего лишь повторения взаимоотношений высших существ. В силу всеобщего подобия и универсальной связи подобных элементов и оказывается возможным влияние на невидимые силы.

Архетипическое знание сохраняется и передается посредством мифа. Сегодня, конечно, уже недостаточны распространенные некогда теории, трактовавшие миф как наивную попытку объяснить непонятный мир, в частности стихийные природные явления, олицетворяя их в божественных персонажах. Миф, таким образом, толковался как начало науки. Позднее получили популярность взгляды на миф как на поэтическое в своей основе творчество, пользующееся символами, аллегориями и отличающееся от современного в принципе только тем, что его принимали на веру, как первые зрители — немое кино. Здесь миф — начало искусства. Конечно, современная наука действительно ведет свой род от мифа, а искусство — от ритуального действия, включавшего в себя в нерасчлененном виде музыку, текст, танец, костюм, особые действия организованные единым ритмом. Но это вовсе не дает оснований, как показал еще знаменитый философ А.Ф. Лосев в работе «Диалектика мифа» (1-е изд. 1930), считать миф наукой или искусством: миф, по его словам, «есть реально, вещественно и чувственно творимая *действительность*, являющаяся в то же время *отрешенной от обычного хода явлений...*¹». Сущность мифа в том, что пока он был мифом в собственном смысле слова, он принимался за правду², считает и известный исследователь скандинавской мифологии М.И. Стеблин-Каменский. Действительно, как только в миф перестают верить, он становится *сказкой*. Миф, таким образом, не менее реален, чем повседневная жизнь, но это *иная отдельная, высшая реальность*.

Архетип, зафиксированный мифом, воспроизводится в ходе *ритуала*, который имеет две стороны: действенную (акциональную), включающую в себя последовательность ритуальных действий, и сло-

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа// *Он же*. Из ранних произведений. М., 1990. С. 422.

² См.: Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976. С. 6.

весную (вербальную), связанную с произнесением обрядовых текстов. Акциональная сторона может представлять собой жертвоприношение (или его символические бескровные замены) с расчленением и последующим «собиранием» жертвы. Это связано с универсальным мифологическим представлением о «первожертве»: ср. убийства многочисленных умирающих и воскрешающих богов, например египетского Осириса; представления о сотворении мира из частей тела первого «космического» человека (Пуруша в индийской традиции, Адам Кадмон в иудейской и т.п.); убийство бога Ве-ила другими богами, чтобы, замешав на его крови глину, создать человека (старовавилонский эпос об Атра-хасисе), и т.д. Воспроизведение в ритуале этого изначального сюжета оказывает магическое воздействие на мироздание, спасая его от преждевременной катастрофы.

В самом общем виде ритуал (обряд) в традиционных культурах можно представить как одновременное, параллельное и неразрывное воспроизведение архетипического содержания средствами разных языков (кодов): словесного, музыкального, языка жестов и танца, языка одежды и ритуальных блюд. Это синтетическое действие напоминает ведущий от него свой род современный театр, но с двумя оговорками. Во-первых, у ритуала иная функция: он призван не рождать в публике эстетическое чувство, заставлять ее сострадать или задумываться, но оказывать влияние на потусторонние сферы, в самом общем смысле — возрождать из хаоса мир. Во-вторых, в ритуале, как и в народном искусстве и близких к нему развитых музыкальных традициях Востока и Запада (например, андалузский стиль пения, музыки и танца фламенко), нет разделения на активных исполнителей (артистов) и пассивно воспринимающих зрителей-слушателей — здесь все в той или иной степени со-участники. Ритуал — дело всего коллектива, поскольку благополучие этого коллектива прямо зависит от современности, точности и массовости выполнения ритуальных действий.

Особо важная роль принадлежит в ритуальном тексте собственным именам. Дело в том, что имя собственное воспринимается мифологическим сознанием как часть своего носителя, тесно с ним связанная, полностью его представляющая и даже фактически тождественная ему. Фрэзер говорит, что для первобытного мышления «связь между именем и лицом или вещью, которую оно обозначает, является не произвольной и идеальной ассоциацией, а реальными, материально ощутимыми узами, соединяющими их столь тесно, что через имя магическое воздействие на человека оказать столь же легко, как через волосы, ногти или другую часть его тела»². «Слово, — пишет исследовательница индийской традиции Т.Я. Елизаренкова, — по понятиям

¹ Магию можно определить как теорию и практику воздействия на видимый мир посредством сил мира невидимого.

² Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. С. 235.

ведийцев, отражает суть обозначаемого им предмета. Частным случаем этого общего представления является оценка связи между именем и его носителем. Имя — это суть человека, и «захватить» имя врага, то есть узнать его имя, означает получить врага в свою власть. Поэтому свое имя следует скрывать — отсюда мотив узнавания тайных имен в заговорах Атхарваведы и называние этих тайных имен: ведь правильно назвать, произнести — значит сказать истину, иначе — приобрести магическую власть¹. Сказанное относится и к именам богов. В Древнем Египте, например, «считалось, что человек, узнавший настоящее имя бога или человека, владеет их подлинной сущностью и может принудить к повиновению даже бога, как хозяина своего раба»². Потому в ходу были различные имена-«заменители», так называемые эвфемизмы. Например, имя Амун этимологически выводится из *jmn* — «скрывать», связанного с сакральной формулой *Imn-gn-f* «Скрывающий свое имя»³. Известен древнеегипетский миф о том, как богиня Исида вывела тайное имя бога Ра (Амона). Она подослала к нему ядовитую змею, сделанную из слюны самого бога и земли, а за исцеление от укуса потребовала назвать имя. Бог вынужден был согласиться, но и тут не произнес его, а предложил Исиде обыскать его, чтобы имя из его груди перешло в ее грудь⁴. Египтяне вообще считали имя такой же частью человека, как его тело и душа (последних было несколько). Сходную картину наблюдаем во многих традиционных обществах. Вспомним, например, упомянутого древнеримским писателем и ученым Плинием Старшим («Естественная история», III, 65) Валерия Сорана, писателя и филолога I в. до н.э., близкого к мистической традиции орфиков и пифагорейцев, который был казнен за то, что разгласил тайное имя города Рима (знание имени давало врагу власть над городом).

Остается добавить, что имена собственные, вводимые в ритуальный, магический текст, выполняют три основные функции. Во-первых, имена действующих лиц архетипического сюжета обеспечивают подлинность воспроизведения изначальных мифических событий. Во-вторых, знание и называние этих тайных имен в некотором смысле отдает высшие силы в руки исполняющих обряд, которые могут навязывать им свою волю, добиваясь дождя, урожая, утреннего возрождения зашедшего солнца и весеннего увеличения дня, возрождения

¹ Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе// Атхарваведа. Избранное. М., 1976. С. 23. Атхарваведа — четвертая и последняя веда, состоящая не из религиозных гимнов, а из заговоров и заклинаний на различные случаи жизни.

² Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. С. 250.

³ См.: Лебедев А.В. Демиург у Фалеса? (К реконструкции космогонии Фалеса Мiletского)// Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 60.

⁴ См.: Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. С. 249—250.

природы и победы над врагами. В-третьих, мифологические географические названия обеспечивают связь ритуала с изначальным пространством-временем, где разворачивалось мифическое действие.

Традиционные представления о пространстве

Ритуал тесно связан с мифологической концепцией пространства-времени. Возвращая к реальности время творения, он воспроизводит и изначальное строение пространства. Последнее для мифологического мышления (как и для некоторых типов современного — от религиозного до научно-теоретического) прежде всего неоднородно. Воспринятая нами на бытовом уровне ньютоновская концепция однородного пустого пространства, служащего вместилищем физических тел, столь же далека от взглядов на природу пространства, принятых релятивистской физикой, сколь и от мифолого-религиозной модели. Например, в скандинавских мифах, по словам М.И. Стеблина-Каменского, пространство воспринимается как не непрерывное, не бесконечное и не единообразное. Представление о единой Вселенной фактически отсутствует — есть только ее части, куски — «миры»¹. «Для религиозного человека, — писал известный исследователь мифологии и религии Мирча Элиаде, — *пространство неоднородно*: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других. <...> Есть пространства священные, т.е. «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является *реальным, существует реально*, всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство»². Речь, по сути, идет о противопоставлении Космоса Хаосу.

И первобытные магические культуры, и развитые религии представляют мировое пространство как серию кругов или сфер, имеющих общий центр. Этот центр мыслится как место творения мира, соответственно — наиболее сакральная (священная) его точка. Вокруг центра, один в другом, как содержимое матрешки, расположены все менее и менее сакральные круги. Еще одним зрительным образом такой модели пространства может служить стрелковая мишень, где наивысшую ценность представляет десятка, наиболее «ценное» яблочко окрашено в черный цвет, противопоставляющий его периферии, а «молоко» за пределами мишени аналогично окружающему мир Хаосу. Как писал

¹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. С. 32—36, 44 и др.

² Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 22.

тот же Элиаде, «для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределенным пространством, которое их окружает. Первое — это «Мир» (точнее, «наш мир»), Космос. Все остальное — это уже не Космос, а что-то вроде «иного мира», это чужое и хаотичное пространство, населенное ларвами¹, демонами, «чужими» (приравниваемыми, впрочем, к демонам и привидениям)². И далее там же: «Всякая обитаемая территория есть «космос»... потому, что так или иначе она является творением богов и сообщается с их миром». Местом сообщения и является центр мира («пуп земли»), где божественные энергии изливаются в мир, растекаясь во все стороны. Именно поэтому священность мира довольно равномерно убывает от центра к периферии.

Приведем несколько примеров. В иудейской традиции, как писал еврейский философ и писатель Мартин Бубер (M. Buber), «Творец разделил землю на обитаемую часть и пустыню. Обитаемая земля представляет собой круг, в центре которого находится Святая Земля с Иерусалимом в центре, а в центре Иерусалима — Святая Святых, на которую с высот нисходит дух благословения, разливаясь оттуда потоком по всей земле»³. Подобное представление о максимальной святыни земли, где проповедовал Христос, присуще и христианской традиции, но центром оказывается гора распятия — Голгофа. В восточнославянской традиционной модели пространства, представленной в фольклоре, наиболее внешней областью мифологического мира оказывается море (океан). На нем стоит остров Буйн — следующая область, а последней областью перед центром может быть церковь, дом, изба, кузница. В самом центре мира может находиться камень (Алатырь), алтарь, столб, дерево и другие объекты, связанные со свойственными множеству традиционных культур представлениями о так называемых Мировой Горе и Мировом Древе.

Мировое Дерево (лат. Arbor Mundi, «древо жизни», «древо плодородия», «древо центра», «древо восхождения», «небесное дерево», «шаманское дерево», «мистическое дерево», «древо познания» и т.д.) — один из наиболее интересных и красноречивых примеров того, как мифологическое сознание осваивает мир, организуя его и отвоевывая тем самым у Хаоса. Это представление тесно связано с основным и начальным способом организации мира — *классификацией*.

Чтобы присвоить мир, сделать его своим, соответственно — безопасным и понятным, сознание мифологического человека, как и современного, должно расколоть, расчленить, разделить мир, словно

¹ Ларва (лат.) — злой дух, привидение.

² Элиаде М. Священное и мирское. С. 27.

³ Бубер М. Народ и его земля// Бубер М. Избранные произведения. Иерусалим, 1989. С. 300.

ритуальную жертву, а затем вновь собрать воедино (в научной методологии этим действиям соответствуют процедуры анализа и синтеза). Стремясь охватить как можно большее пространство, превратив его из чужого Хаоса в свой Космос, архаический человек, по выражению В.Н. Топорова, как бы набрасывает на мир сетку-систему двоичных и троичных противопоставлений (бинарных и тернарных оппозиций)¹. Каждый объект действительности согласно присущим ему признакам (свойствам, отношениям) осмысливается как элемент некоторой серии (ряда), вступающий в противопоставление с элементами другой серии. Отношения между объектами одного ряда можно представить как своего рода перевод, поскольку они воспринимаются как знаки различных языков (кодов), несущие один и тот же архетипический мифологический смысл. Таких кодов достаточно много: зоологический, вегетативный (растительный), минеральный, астральный (язык светил), язык небесных явлений и атмосферных стихий, язык одежды, пищи, домашних и полевых работ, социальных и семейных отношений и т.д.; мир, таким образом, оказывается сплошь значимым, что делает возможной мантику (гадания), а совокупность принятых в данной культуре кодов в связи с ее представлениями о пространстве и времени составляет так называемую модель мира этой культуры.

Вот фрагмент двух противопоставленных рядов признаков, где каждая пара и является бинарной позицией:

верхний — нижний,
сухой — мокрый,
вареный — сырой,
мужской — женский,
светлый (дневной) — темный (ночной) и т.п.

Даже в этом отрывке переплетены пространственные и временные, природные и общественные признаки. 10—20 пар таких основных противопоставлений позволяют склассифицировать практически все важные для человека объекты и явления, приписав и строго определенный смысл и связав друг с другом. Благодаря соотнесению признаков, птицы, например, противопоставляются животным, обитающим на самой поверхности земли и под ней (так называемым *хтоническим*): ящерицам, земноводным, змеям, — и соотносятся с миром небесных, высших существ. Идея справедливости оказывается связанный с представлениями о пространстве (ср.: правильный, право, правда, правый, но «левое» дело, отправить «налево» и т.п.). По этой причине мужчины до сего дня носят одежду с правой застежкой, а женщины — с левой: левая сторона связывается не только с **нижним**, неправым, темным, но и с **женским** началом. Вообще одному из элементов каждой

¹ См.: Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд)// Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 25.

оппозиции обычно приписывалось положительное значение, другому — отрицательное, а разнообразие оппозиций позволяло оценить таким образом весь мир.

«Одна часть этих противопоставлений, — пишет В.Н. Топоров, — связана с характеристикой структуры пространства: верх — низ, небо — земля, земля — подземное царство, правый — левый, восток — запад, север — юг; другие — с временными координатами: день — ночь, весна (лето) — зима (осень); трети — с цветовыми: белый — черный или красный — черный; четвертые находятся на стыке природно-естественного и культурно-социального начала: сухой — мокрый, вареный — сырой, огонь — вода; пятые — отчетливо социального толка: мужской — женский, старший — младший, свой — чужой, близкий — далеский, внутренний — внешний... сюда же в известном смысле относится и более общее противопоставление, определяющее модус (способ существования. — А.Ю.) всего набора: сакральный — мирской»¹.

Отношения между всеми противопоставлениями левого и правого рядов описываются более общими оппозициями: счастье — несчастье, доля — недоля, жизнь — смерть, а в самом отвлеченном выражении — чет — нечет. Именно потому для народных примет так важно, зачесалось у вас правое или левое ухо и т.п., — смысл предвестия от этого меняется на противоположный: не хорошие, а дурные новости слышать и т.д. Совокупность всех оппозиций данной традиции и представляет собой ту «сетку», которая набрасывается на окружающий мир и описывает основные его параметры и аспекты: пространственные, временные, количественные, причинные, этические и др. Средством такого описания становятся сконструированные на основе наборов двоичных признаков так называемые *универсальные знаковые комплексы*. Такой комплекс объединяет элементы различных кодов данной традиции и благодаря этому становится интегральным, объединяющим представлением об устройстве Космоса. Наиболее известным и распространенным универсальным знаковым комплексом является представление о Мировом Древе.

Образ этот появился не случайно. С точки зрения мифологического человека, как писал М. Элиаде, «Космос — это живой организм, который периодически обновляется. Тайна неисчерпаемого проявления Жизни связана с ритмическим обновлением Космоса. Поэтому Космос воображается в виде гигантского дерева: способ существования Космоса, в первую очередь его способность к бесконечному возрождению, символически уподобляются жизни дерева. <...>

Образ дерева избран не только как символ Космоса, но и как способ выражения жизни, молодости, бессмертия, мудрости и знания. Наряду

¹ Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. С. 24.

с Космическими Деревьями, такими, как Yggdrasil¹, в германской мифологии, истории религии известны Деревья Жизни (например, в Месопотамии), бессмертия (Азия, Ветхий Завет), Мудрости (Ветхий Завет), Молодости (Месопотамия, Индия, Иран) и т.п. Иначе говоря, дерево призвано выразить все то, что религиозный человек расценивает как *абсолютно реальное и священное*, т.е. то, что он знает о богах, о том, чем они обладают как боги и что лишь очень редко становится доступно некоторым избранникам божиим — героям и полубогам².

Мифическое дерево, о котором идет речь, расположено в центре мира, совпадает с вертикальной Мировой Осью (*лат. Axis Mundi*) и задает собою основные мировые координаты, определяя особенности модели мира³ данной традиции. Представления о Мировом Древе, свойственные мифологиям Евразии и Америки, стало, как пишет В.Н. Топоров, «синтетическим средством, описывающим в мифопоэтической традиции мир»⁴. Прежде всего оно задает своим строением — крона, ствол, корни — тройное вертикальное членение мира. С кроной соотносится верхний мир, мир богов, небеса, птицы; со стволом — средний, земной мир, копытные животные; с корнями — мир нижний, подземный и связанные с ним представления о царстве мертвых, хтонические животные, в свою очередь зачастую соотносимые, как и весь подземный мир, с влагой, водой: лягушки, ящерицы, змеи, насекомые, из растений — грибы. Посредником между мирами (медиатором) оказывается животное, способное свободно перемещаться вверх-вниз по стволу, например, белка. С этой же концепцией связана и троичная организация архаических обществ, состоявших из групп (каст) жрецов, воинов и земледельцев (ремесленников), отраженная в русских народных картинках о функциях трех сыновей ветхозаветного Ноя: Сим молится за всех, Иафет печется обо всех, Хам работает за всех. В наиболее общем смысле троичная структура является универсальной моделью любого процесса движения и развития, динамического процесса, который предполагает представления о возникновении (рождении), развитии и упадке (старении).

Если вертикальная модель пространства в традиционной картине мира троична, то горизонтальная организуется четверкой. Это четыре

¹ Игграсиль — мировое древо — ясень, связывающее небо и землю.

² Элиаде М. Священное и мирское. С. 95.

³ Дополняя данное выше определение, можно сказать, что моделью (картиной) мира в науке называют сокращенное и упрощенное отображение в коллективном сознании принятых в данном обществе представлений о мире (природе и самом обществе) как некоторой системе и арене человеческой деятельности. Подробнее см. статью В.Н. Топорова «Модель мира» во 2-м томе энциклопедии «Мифы народов мира» (любое изд.).

⁴ Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. С. 26.

стороны света и связанные с ними представления: четыре соответствующие ветра, четыре сказочных или мифологических героя, четыре растения, животных, цвета, первоэлемента мира и т.д. Если тройка олицетворяет движение, динамику, то для четверичной структуры характерна устойчивость, неподвижность, статика. Обе структуры объединяются в центральной точке мира, где пересекаются координатные прямые горизонтальной плоскости, указывающие стороны света, и восставленный к ним перпендикуляр Мировой Оси.

Итак, «три космических уровня — Земля, Небо, нижние области — оказываются сообщающимися. <...> Сообщение иногда выражается в образе вселенской колонны, Axis Mundi. Она соединяет и в то же время поддерживает небо и землю, а основа ее погружена в нижний мир (который называется «Адом»). Такая космическая колонна может находиться только в самом Центре Вселенной, так как весь обитаемый мир простирается вокруг нее. Таким образом, мы наблюдаем очевидную связь религиозных идей и космогонических¹ образов, которые соответствуют друг другу и выстраиваются в некую «систему». Эту систему можно назвать «системой Мира» традиционных обществ. В ней: а) священное место представляет собой разрыв однородности пространства; б) этот разрыв символизируется «отверстием», посредством которого оказывается возможным переход из одного космического района в другой (с Неба на землю и vice versa², а также с Земли в нижний мир); в) сообщение с Небом выражается без особых различий некоторым числом образов, соотносящихся в целом с идеей Axis Mundi, таких, как столб (ср.: universalis columnna³), лестница (ср.: лестница Иакова), гора, дерево, лиана и т.п.; д) вокруг этой космической оси простирается «Мир» (= «наш мир»), следовательно, ось находится «посреди», в «пупе Земли», в Центре Мира⁴.

Как было сказано, эта модель связана с космогоническими представлениями и воспроизводит механизм творения мира из единственной точки, будучи символически связанной с повторяющим творение ритуалом, где в центре находятся алтарь, жертва и совершающий жертвоприношение, а прочие участники ритуала расположены *справа и слева* от центра (еще одно двоичное противопоставление). Всемирным числом, кодирующим горизонтальное и вертикальное строение мироздания, в этой модели оказывается семерка(3 + 4), совмещающая представление о динамическом и статическом началах; понятны тогда представления о сакральности (священном значении) этого числа, как

¹ Т.е. относящихся к сотворению мира и представлениям о нем.

² В обратном направлении, наоборот (*лат.*).

³ Мировой столб, колонна Вселенной (*лат.*).

⁴ Элиаде М. Священное и мирское. С. 31.

и числа 12 (3 x 4): 12 месяцев, апостолов, сказочных братьев, сестер-лихорадок в русских заговорах и т.п. Таким образом, за распространенными представлениями о «счастливых» и «несчастливых» числах кроются следы древнейших взглядов на строение мира.

С описанной моделью пространства связан распространенный в различных традициях мотив *пути*. Он известен не только всевозможным мистическим учениям, описывающим путешествие—восхождение души через иерархию миров, населенных доброжелательными и враждебными существами, но и множеству традиционных культур, составляя один из компонентов древнего знания. Особо показателен в этом смысле феномен шаманизма, распространенный в Евразии, Африке и Америке. Шаман, впадающий во время камлания (особый ритуал, сопровождаемый пением и ударами в бубен) в экстатическое, полубессознательное состояние, видит себя переносящимся в иной мир, где он встречается с помогающими или мешающими ему духами. По словам М. Элиаде, «техника шаманизма состоит преимущественно в переходе из одной космической области в другую: с Земли на Небо или с Земли в Преисподнюю. Шаману известна тайна прорыва уровней. Это сообщение между космическими сферами стало возможным благодаря самой (троичной. — А.Ю.) структуре Мира¹». Согласно традиционным воззрениям, существуют три большие космические области, которые можно последовательно пройти, так как они соединены центральной осью. Эта ось проходит, разумеется, через некое «отверстие», через «дыру»: именно через эту дыру боги спускаются на землю, а мертвые — в подземный мир; через нее же дух пришедшего в экстаз шамана может воспарять или спускаться во время его небесных или инфернальных² путешествий³. Отметим также, что на пути в «мир иной» духу шамана обычно приходится преодолевать узкий мост или лестницу — мотивы, известные и различным мистическим традициям, в том числе мусульманской и христианской.

Представления о времени

«Равно как и пространство, Время для религиозного человека не однородно и не беспрерывно, — пишет М. Элиаде. — Есть периоды Священного Времени. Это время праздников (большинство из которых повторяется с определенной периодичностью). С другой стороны, есть Мирское Время, обычная времененная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишенные религиозной значимости. Между

¹ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 145.

² Инфернальный — то же, что адский.

³ Элиаде М. Космос и история. С. 145.

этими двумя разновидностями времени существует, разумеется, отношение последовательности; но с помощью ритуалов религиозный человек может без всякой опасности «переходить» от обычного течения времени к Времени Священному.

Главное различие между этими двумя качествами Времени, на первый взгляд, поразительно: *Священное Время по своей природе обратимо* в том смысле, что оно буквально является *первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее*. Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, «в начале». Религиозное участие в каком-либо празднике предполагает выход из «обычной» временной протяженности для восстановления мифического Времени, выведенного в настоящее самим праздником. Таким образом, Священное Время может быть возвращено и повторено бесчисленное множество раз. С некоторой точки зрения о нем можно сказать, что оно не «текет», что оно не составляет необратимой «протяженности». <...> На каждом периодически повторяющемся празднике вновь обретается то же Священное Время, что и на предыдущем празднике или даже век тому назад: это Время, созданное и освященное богами во время их *gesta* (свершений. — А.Ю.); именно они-то и воспроизводятся праздником. Иначе говоря, во время праздника открывается *первое явление Священного Времени* таким, каким оно было *ab origine, in illo tempore* (с самого возникновения, в те времена. — А.Ю.). Ведь Священного Времени, которое воспроизводит праздник, не существовало до божественных *gesta*, которым и посвящен праздник. Создавая различные реальности, составляющие сегодняшний Мир, боги *сотворили также Священное Время*, потому что Время, когда осуществлялось Сотворение, было с необходимостью освящено наличием божественных действий.

Таким образом, религиозный человек живет в двух планах времени, наиболее значимое из которых — Священное — парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое Время, некое мифическое вечное настоящее, которое периодически восстанавливается посредством обрядов. Подобное поведение по отношению ко Времени достаточно для того, чтобы отличить религиозного человека от нерелигиозного: первый отказывается жить только в том, что в современной терминологии называется «историческим настоящим»; он старается приобщиться к Священному Времени, которое в некотором отношении может быть сравнено с «Вечностью»¹.

Всюду на протяжении приведенной нами большой выписки из М. Элиаде слово «религиозный» можно заменить на «мифологический», применив ее для нужд нашего изложения: речь, в сущности, идет о том же. Повторим: характерной особенностью

¹ Элиаде М. Священное и мирское. С. 48—49.

мифологического времени, как и пространства, является его качественная неоднородность. И дело не в том, что время идет с разной скоростью, — оно различно с точки зрения своей сакральности, священности. Само восприятие времени традиционными культурами принципиально отличается от нынешнего образа равномерно и прямолинейно текущего однородного временного потока. По словам известных американских ученых Г. Франкфорта и Г.А. Франкфорт (Frankfort), «мифопоэтическое мышление не знает времени как однородной продолжительности или как последовательности качественно индифферентных (безразличных по отношению к их качеству, природе. — А.Ю.) мгновений... Первобытный человек не абстрагирует идею времени от своего переживания времени»¹. Время для архаического человека было «скорее последовательностью стадий, каждая из которых обладает особой ценностью и важностью». Любой момент времени в суточном, годичном или эпохальном круге наделен определенной сакральностью, причем ее степень и уровень существенно различаются. Это и делает временной поток неоднородным. Колебания его «священности» и ценности напоминают график сложной функции, наподобие синусоиды. На суточном уровне с этим связаны широко распространенные представления о «добрых» и «недобрых» часах. В частности, по славянским народным поверьям, существует один или несколько моментов в сутках, когда сбывается любое произнесенное желание, в том числе и проклятие, а потому нельзя — даже в шутку — никого проклинать. Особо отмеченными точками являются полночь, рассвет и закат — критические моменты суточного цикла.

Особые представления связывались с годичным кругом. Как писал Элиаде, «мир обновляется ежегодно. Иначе говоря, с наступлением каждого нового года он вновь обретает исходную «святость», которая была свойственна ему, когда он вышел из рук Создателя. <...> Год понимался как замкнутый круг, он имел начало и конец, но одновременно и ту особенность, что он мог «возрождаться» в форме Нового Года. С каждым Новым Годом наступает «новое», «чистое», «святое» (еще не изношенное) время»³. Его обновление достигалось благодаря ежегодному «пересозданию» мира, которому способствовал воспроизводящий творение новогодний ритуал. Как формулировал Элиаде, «1) ежегодным повторением космогонии Время возрождалось и начиналось вновь как Священное, так как оно совпадало с *illud tempus* (*тем временем*. — А.Ю.), когда Мир впервые начал существовать; 2) участвуя путем обрядов в «конце света» и его «воссоздании»,

¹ Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 41.

² Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. С. 44.

³ Элиаде М. Священное и мирское. С. 52.

человек становился современником *illud tempus*, следовательно, он рождался заново, вновь начинал свое существование с *нерастраченным* запасом жизненных сил, таким, как в момент рождения.

Эти положения весьма важны, так как открывают нам секрет поведения религиозного человека по отношению ко Времени. Раз Священное и сильное Время — это *время начала*, тот чудесный момент, когда была сотворена реальность, когда она впервые проявилась в полном виде, человек будет стараться периодически приобщаться к этому исходному Времени. Ритуальное воссоздание *illud tempus*, первой эпифании (богоявления. — А.Ю.) реальности, положено в основу всех священных календарей: праздник — это не церемония «в память» о каком-либо мифическом (следовательно, и религиозном) событии, а его *восстановление в настоящем*¹.

Годичный цикл в традиционном обществе представлял собой сложную последовательность будней и праздничных дней (последними могли быть в общей сложности до трети дней в году), распределенных по четырем сезонам. Была достаточно точно известна важность и степень сакральности каждого дня, зафиксированная передававшимся из уст в уста, из поколения в поколение народным календарем. Обстоятельнее об этом идет речь в гл. 4. Критическими точками года являлись дни солнцестояний и равноденствий, к началу лунного месяца после которых в разных культурах мог быть приурочен новогодний праздник, соотносившийся то с победой весны над зимой, то со снятием табу, ритуального запрета на сбор нового урожая. Только в России в разное время Новый год праздновали в начале марта, первого сентября и первого января, о чем также подробнее мы расскажем ниже.

Традиционным культурам известна и иная — не циклическая — модель времени, равно противостоящая как вечному круговороту большинства древних культур, так и современным массовым представлениям о линейном времени, где прошлое — позади, за спиной, а впереди ожидает будущее. Хотя эта древняя модель тоже линейна. (Заметим в скобках, что едва ли можно согласиться с точкой зрения знаменитого украинского историка Омеляна Прицака, высказанной им в фундаментальном труде «Происхождение Руси»: линеарное время присуще развитым оседлым земледельческим культурам, а циклическое — культурам кочевников². Этот тезис представляется неоправданным упрощением.) Древнейшая известная нам линейная модель оказывается достоянием как раз вполне оседлой цивилизации — ассирио-аввилонской, что показано исследователем И.С. Клочковым. В своих реконструкциях он опирался прежде всего на языковые данные. Согласно выводам ученого, древние вавилоняне воспринимали время в прочной связи с потоком событий и цепью

¹ Эпиладе М. Священное и мирское. С. 55.

² Прицак О. Происхождение Руси. Древние скандинавские источники (кроме саг) // Хроника 2000. Наш край. Киев, 1992. Вып. 1. С. 29—30.

поколений, но тем не менее представляли его линейным. «Идея циклизма прежде всего как идея вечного круговорота творения — существования — гибели мира, по-видимому, была чужда вавилонянам (как и идея последовательной смены ухудшающихся «веков». — А.Ю.); во всяком случае, обнаружить какие-либо точно очерченные циклы, что-либо вроде индийских юг, пока не удается. Согласно вавилонской концепции... становление вселенной отмечают такие вехи, как рождение богов, сотворение мира, создание человека, «нисхождение царственности с небес», «потоп»¹. Впрочем, времена до потопа представлялись, согласно данным письменных памятников, значительно более сакральными, чем послепотопные, не говоря уже об исторических; само слово «допотопный» стало означать «сокровенный», «священный». Заметим, что сходные представления о времени и повторных моментах истории мира свойственны и ветхозаветной традиции, носители которой — древние евреи — говорили, как и древние аккадцы (ассирийцы и вавилоняне), на языке так называемой семитской группы, что свидетельствует об изначальном родстве этих народов, находившихся и в исторические времена в тесном общении (ср. «аввилонское пленение»). Противопоставляя древнегреческий и библейский образы мира, историк античной и византийской эстетики В.В. Бычков пишет со ссылками на работы многочисленных предшественников: «...пространство играло для греков значительно большую роль, чем время, а у библейских народов — наоборот. Греки мыслили пространственными категориями, а древние евреи — временными. <...> Грек понимал бытие как существование в определенном месте космоса — некой неизменной пространственной структуры. Для ветхозаветного человека бытие — это участие в живом потоке событий, потоке времени, который обозначается всеобъемлющим еврейским термином ólām. «Олам» — это бесконечный поток времени, вмещающий все существующее. Бог открывается пророку в «оламе». В эллинистический период евреи переводили греческое слово κόσμος («космос». — А.Ю.) как ólām. Но космос неизменен, его красоту можно созерцать, а «олам» динамичен, внутри него надо действовать; его содержание — история. История же — движение к цели, установленной богом, и человеку необходимо в нем участвовать. Для древних греков история — часть природы, духовная жизнь «аисторична», поэтому грек так мало интересуется своим прошлым (оно для него сразу же становится мифом, теряет реальное значение). Он живет настоящим. История для него — вечное повторение, ибо и время в греческой культуре циклично, его символом является круг. Греки стремятся вырваться из вечного круговорота времени. Напротив, для библейских народов время линейно и необратимо. Отношение библейской традиции ко времени двойственно. С одной стороны, Бог

¹ Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. М., 1983. С. 21.

открывается во времени, поэтому устремления древних евреев связаны с ожиданием лучшего будущего, а с другой стороны — Бог все же находится вне времени, над ним; время — Его творение и, следовательно, стоит вне ряда абсолютных ценностей¹. Линейная модель времени была воспринята христианством, как и представление о неизбежном прекращении течения времен вместе со скорым концом нынешнего мира и истории (так называемые эсхатологические представления). Эти идеи стали господствующими в христианской цивилизации, что в значительной степени обусловило ценность и значимость для христианских народов идеи *прогресса*, а в конечном счете — многие важнейшие черты современной западной цивилизации.

Но вернемся к «авилонскому» времени. Оно, как и время других традиционных культур, неоднородно. Широко было распространено вполне официальное деление дней на «благоприятные» и «неблагоприятные» (известное и другим древним народам, в частности грекам: вспомним, что спартанцы опоздали к Марафонской битве, лишив себя вечной славы, только потому, что ожидали благоприятного времени для выступления — полнолуния). Ведали этой сферой многочисленные астрологи. «То, что разрешалось, а иногда и прямо предписывалось делать в один и тот же месяц, было исключено в другой. Указания такого рода касались в первую очередь деятельности царственных особ, но многое относилось и ко всем прочим смертным. Сохранились «месяцесловы», в которых дается характеристика каждого дня года и содержатся соответствующие предписания: в такой-то день нужно совершать такие-то ритуалы, день благоприятен для таких-то дел и начинаний и неблагоприятен для таких-то. Подобные предписания не оставались пустыми пожеланиями, а, судя по многочисленным примерам, на деле во многом определяли поведение древних. Надписи ассирийских и вавилонских царей пестрят указаниями на то, что церемонии, строительство или военные походы были начаты в «благоприятные» дни и месяцы»².

Языковые данные говорят, что время воспринималось вавилонянами как своего рода пространство: так же, как мы, они использовали глагол *идти* не только для обозначения передвижения в пространстве, но и движения во времени (известна фраза: «1200 лет еще не прошло»), употребляли одни и те же предлоги в пространственном и временном значении (ср. рус.: *в доме* и *в 5 часов*, *до угла* — *до вечера*, *с горы* — *с утра* и т.п.). Прошлое и будущее при таком восприятии существуют всегда, но лежат вне поля зрения: их не видно. Это открывало широкий простор для предсказаний, гаданий и т.п.³.

Вавилонское общество, как и любое традиционное, ориентирова-

¹ Бычков В.В. Эстетика поздней античности (II—III вв.). М., 1981. С. 22—23.

² Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии. С. 22.

³ Там же. С. 27.

лось на прошлое, высоко его оценивало. Эта ориентация отразилась в весьма своеобразном, противоположном современному, восприятии временного потока: прошлое для вавилонянина было *впереди*, а будущее — *позади*, за спиной. Собственно говоря, это вполне естественная точка зрения: мы можем обозревать в той или иной перспективе удаляющееся прошлое, но будущее для нас закрыто, как то, что расположено за нами. Современный человек представляет себя идущим вперед по дороге времени, но будущего видеть не может. Получается, что идем мы как бы вслепую. Вавилонянин вовсе не считал, что он движется: он стоит, провожая глазами события, уносимые рекой времен, которая течет из-за его спины, из будущего мрака. Более того, И.С. Клочков предположительно связывает представления о времени с пространственными координатами: прошлое соотносится с имеющими большую ценность и сакральность востоком и верхом, будущее, соответственно, с западом и низом. В частности, одним и тем же корнем обозначались понятия «древний» и «восточный»¹. Такая точка зрения для человека традиционной культуры вполне естественна.

Ориентация на прошлое свойственна и миру исландских саг. Согласно исследованиям М.И. Стеблина-Каменского, «в «сагах об исландцах» время — неравномерный и непрерывный поток. Оно образует единство с событиями, неразрывно с ними связано, осознается только постольку, поскольку они происходят, существуют только в них»². Если для человека нового времени реально только настоящее, но не прошлое или будущее, то в сагах невозможно обнаружить никаких следов такого восприятия времени. Время саг автор называет «прочным». Прошлое, настоящее и будущее одинаково реальны в нем, а особенно прочна связь с прошлым. Она выражается в обилии сведений, в неизменном интересе к прошлым событиям. И расстояние, отделяющее прошлое от настоящего, воспринималось не как протекшее абстрактное время, но как конкретная цепь поколений, что придавало большое значение генеалогии. Так, кстати, и древние вавилоняне считали время не по эрам или эпохам, а по прошедшим поколениям или годам правления царей.

Человек и мир: моделирование — познавание — присвоение

Сетка двоичных противопоставлений и связанная с ней модель строения пространства-времени были мощным и эффективным средством познания мира. Модель мира объясняла и упорядочивала его, делая понятным для древнего человека. Понятное же соотносится с

¹ Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии. 162—163. Прим. 73.

² Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984. С. 110.

рядом: близкое, свое, безопасное, Космос, тогда как непонятное — с представлениями о далеком, чужом, опасном, Хаос. Значит, модель мира оказывается коллективным человеческим орудием отвоевывания мира у Хаоса, орудием *присвоения*, подобно тому как распахивающий целину присваивает, отчуждая от дикой степи, «упорядоченное» линиями борозд и меж поле, ставшее полезным и целесообразным. При помощи различных знаковых кодов — зоологического, вегетативного («растительного»), астрального (язык светил), минерального, кулинарного (язык блюд), цветового, одористического (язык запахов) и т.п. — «свой» мир наделялся мифологическим смыслом. Это, во-первых, делало весьма существенной для архаического человека проблему *перевода*. Установлению взаимных соответствий между кодами (типа: верх — мужской — громовержец — молния — огонь — острое на вкус — перец (петрушка) и т.д.) и переводу с одного кода на другой обучали при помощи народных загадок. Просто *отгадать* их едва ли было возможно — ответы следовало заучить. Загадывание загадок, таким образом, сродни задаванию экзаменационных вопросов по иностранному языку. Во-вторых, чрезвычайное развитие получили всевозможные классификации, охватывающие соотносимые друг с другом элементы разных кодов. Им обучали зачастую при помощи своеобразных фольклорных текстов в вопросо-ответной форме, о которых речь пойдет ниже. Классифицирование являлось основным орудием, используемым мифологическим мышлением для выделения *своего из чужого, культурного из природного, освоенного из дикого*. Наблюдатели неоднократно сообщали о любви первобытных людей к чрезвычайно дробным и тонким классификациям всевозможных видов животных и растений, явно выходящим за рамки хозяйственных, практических нужд и требований и зачастую не уступающим современной научной системе таксономических категорий. Подробность «первобытных» классификаций такова, что в идеале явно стремится к поименованию всего собственными именами, о чем уже говорилось выше. Наделение *именем* (а в древних представлениях называть вещь по имени и определить ее судьбу значило фактически сотворить эту вещь, вызвать ее к жизни — отсюда мифы об ономатете, т.е. установителе первоначальных правильных имен всех вещей) и классифицирование означало включение вещи в миропорядок, соотнесение ее с архетипическим сюжетом мифа и в силу этого — обретение ею той или иной степени сакральности, соответственно — значимости и полезности. Для мифологического сознания зачастую вещи не потому значимы, что полезны, но полезны, потому что значимы. Даже если, например, какое-либо вещество, используемое в магических целях (при лечении, колдовских чарах и т.п.), окажется вдруг неэффективным, неудача будет приписана неточному выполнению обряда, неверному приготовлению вещества, чарам врагов, чему угодно, но оно никогда не даст повода усомниться в изначально присущем данному веществу значении и силе, соответственно —

посягнуть на его место в общей классификации мироздания. Трудно сказать, определяется это место назначением объекта или, наоборот, оно само задает значение и функции того или иного элемента, его причины и следствия. Скорее всего, мы можем говорить только о взаимообусловленности: и то, и другое изначально дается человеку, воспринимающему модель мира своей культуры, а о происхождении этой модели мы не можем сказать чего-либо определенного. В любом случае перед нами мир жесткой причинности, абсолютного детерминизма, где все взаимосвязано и взаимоопределенено, хотя и по другим законам нежели установленные наукой нового времени. Именно здесь основания магической практики: зная *законы магии* и тайны имена, человек становится почти всемогущим, способным достичь любой цели, управлять духами (богами); его могущество ограничено только тем, что на силу всегда найдется другая сила. Подобные представления о мире, возможно, не так и далеки от научно-рациональных, предполагающих признание господства в мире *законов природы*, проявления которых объясняют всё и которые могут быть использованы знающим их человеком.

Объясняют, но не оправдывают. Современным обществам создана целая сфера этики, рассматривающая свободные действия человека, не определяемые законами природы. Свободный нравственный выбор, осознанное неделание зла позволяет современному человеку вырваться из тисков всеобщей причинности — если, конечно, он чувствует их давление, а не плывет по течению вседозволенности, ограниченной скорее стандартным инстинктом и страхом наказания, нежели человеческой моралью. Но жесткий детерминизм (т.е. всеобщая «опричиненность», заданность условиями) первобытного мира, где все определено традициями и освящено их авторитетом, как будто не оставляет человеку места для проявления человеческого, что возможно только в состоянии свободы. А в таких условиях сам закон теряет смысл, уступая место слепой судьбе. Полная предопределенность будущего, фатализм равно лишает современного и архаического человека стимулов к жизни, а существование Вселенной — всякого существенного для человека смысла.

Вопрос о диалекте необходимости и свободы в традиционном обществе еще ждет своего ответа. Мы же здесь не только напомним, что непосредственная практика жизни (охота, рыбная ловля, земледелие, строительство жилищ) не могла не ставить традиционного человека в ситуации, когда выбор необходим и зависит только от него. Традиция, даже самая полная, не может предусмотреть всего, она скорее задает общую рамку, «правила игры». Как убить медведя — дело практического навыка и сноровки; как магически гарантировать оптимальные условия («удачу»), какие ритуалы совершить, какие жертвы принести — сфера Традиции. Каждое из условий необходимо и недостаточно. Традиция — область необходимости, практика ее реализации в живой жизни — область свободы, хотя и иерархически

подчиненной Традиции, как профанное, мирское подчиняется сакральному, священному, как изменчивое настоящее подчинено неизменному прошлому. Более того, в практике ритуального поведения люди получают возможность непосредственно вторгаться в область священного, прямо влиять на судьбу мира, «продлевая» его космическое существование во имя собственного благополучия в будущем. Даже если конец света (как и личная смерть каждого) фатален, люди могут «оттянуть» его, скорректировав неизменную судьбу (так лечение не дает бессмертия, но отодвигает смерть), и в этом оказываются если не равны, то подобны богам. Именно эта высшая свобода, о которой современный человек пока может только мечтать, скрывается за жесткой необходимостью предписаний Традиции, которая — пока общество остается в полном смысле традиционным — воспринимается не как косное бремя, но как возможность, условие и божественный залог благополучной, счастливой жизни.

Л и т е р а т у р а

- Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.
Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.
Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур// *Он же. Избранные статьи*. Таллинн. 1992. Т.1. С. 102—109.
Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
Мифы народов мира: Энциклопедия. 2-е изд. М., 1991.
Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976.
Тайлер Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд)// Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.
Франкфорт Г. и др. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека/ Предисл. Вяч. Вс. Иванова. М., 1984.
Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1986.
Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.





Г л а в а 2

Мифология восточных славян

Славяне и славянские языки

Славяне — группа европейских народов, связанных общим происхождением и говорящих на родственных языках. Славянские народы традиционно подразделяются на три группы: западные (поляки, чехи, словаки, лужичане — последние проживают на территории Германии), южные (болгары, македонцы, сербы, черногорцы, боснийцы (мусульмане), хорваты, словенцы) и восточные (русские, украинцы и белорусы).

Славянские языки весьма близки друг к другу, что объясняется их общим происхождением и длительными контактами их носителей. Общим «предком» всех славянских языков является так называемый праславянский (общеславянский) язык, окончательно распавшийся только на рубеже XI—XII столетий. Народ, говоривший на нем, обитал в I тысячелетии до н.э. — первой половине I тысячелетия н.э. где-то на территории между бассейном Вислы и правобережьем Днепра¹. Но уже примерно в IV в. славяне значительно расширили свою территорию, расселившись от бассейна Одера до бассейна центрального Днепра и от Балтийского моря до Припятских болот. В V—VII вв. славяне продвинулись на северо-восток до района Ладожского озера и верхней Волги, на запад до бассейна Лабы (Эльбы) и Восточных Альп, а в юго-западном направлении распространились на большую часть Балканского полуострова, заселив даже Грецию, в том числе и ее южную часть, где в ту пору славяне составляли значительную, возможно, даже преобладающую часть населения. В результате переселений славянские племена оказались разделены значительными расстояниями, к тому же в конце IX в. на территорию современной

¹ О точном местонахождении прародины славян до сих пор спорят специалисты: подробнее см., напр.: Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 8—16 и др.

Венгрии пришли древние мадьяры, затруднив контакты западных и южных славян. Возникли условия для самостоятельного развития диалектов (т.е. территориальных вариантов, разновидностей) общеславянского языка, постепенно превратившихся в самостоятельные языки славянских народов¹.

Ближайшими «родственниками» славянских языков оказываются, как показало сравнительное изучение, балтийские: живые латышский и литовский, а из исчезнувших — прусский и некоторые другие. До сего дня среди ученых нет единого мнения об отношениях праславянского языка с общим предком балтийских языков. Наиболее распространены мнения о существовании некогда общего балто-славянского языка, впоследствии разделившегося, и о том, что предки балтов и славян в древности долгое время жили рядом, тесно контактируя, в результате чего в их языках выработались общие элементы (аналогичная ситуация имеет место сегодня, например, в так называемом балканском языковом союзе: общие черты имеются в весьма далеких друг от друга греческом, румынском, южнославянских, албанских языках). Существует также точка зрения на славянские языки как на южную младшую ветвь балтийских: праязыки здесь относятся один к другому не как «братья» (первая гипотеза) или «друзья-соседи» (вторая), а как «предок» (общебалтийский) и «потомок» (общеславянский). Множество общих черт обнаруживается и в духовной культуре издавна живших рядом балтийских и славянских народов: сходны их мифология, фольклор, обряды, традиции и многое другое. Потому обращение к данным балтийской традиции зачастую оказывается очень плодотворным для решения задач реконструкции традиционной славянской культуры, особенно мифологии. Вообще же балто-славянский регион на фоне других родственных традиций замечателен хорошей сохранностью и живым бытованием весьма древних явлений, в других местах почти не сохранившихся.

В еще более глубокой древности у балтийских и славянских языков также был общий «предок» — так называемый индоевропейский язык. Семейство его «потомков» весьма разнообразно. Это все современные языки Западной и Центральной Европы (кроме баскского в Испании, финского, эстонского и венгерского), многие языки Азии (например, хинди и урду в Индии и Пакистане, как и древнеиндийский священный письменный язык санскрит; персидский (фарси) в Иране, таджикский, языки дари и пушту в Афганистане, армянский и др.), а также целый ряд вымерших языков. Эти языки объединяются учеными в большие семьи, наподобие славянской и балтийской. Больше всего черт сходства со славянскими и балтийскими языками обнаруживают германские (современные английский, немецкий, нидерландский, скандинавские и др.) и индо-иранские языки.

¹ Об истории реконструкции и изучения праславянского языка см.: Бирнбаум Х. Праславянский язык: Достижения и проблемы в его реконструкции. М. 1986.

Индоевропейский язык и индоевропейцы

Народ, говоривший на индоевропейском языке (точнее — на группе индоевропейских диалектов), судя по данным археологии и языкоznания, обитал в V—IV тысячелетиях до н.э. в области от Центральной Европы и Северных Балкан до степей Северного Причерноморья (т.е. преимущественно на территории нынешней Украины). Впрочем, по другому предложению, древние индоевропейцы (название это, конечно, дано учеными совершенно условно) жили на северо-востоке Передней Азии. Им были известны скотоводство и земледелие, но первое, особенно коневодство, преобладало, о чем свидетельствует большое количество связанных с ним индоевропейских слов, кстати, заимствовавшихся некогда другими народами, перенимавшими коневодство. География этих заимствований позволила ученым проследить маршруты древних передвижений индоевропейских племен. Ориентация на разведение лошадей и изобретение колесниц дали возможность древним индоевропейцам быстро передвигаться, переселяясь на новые территории и покоряя исконное население. III и II тысячелетия до н.э. — время их миграций по пространствам Европы и Центральной Азии, результатом которых было, в частности, завоевание территории современной Индии.

Изучая археологические данные и древние свидетельства, сравнивая данные современных традиций, ученые реконструировали облик материальной и духовной культуры индоевропейских племен (как при помощи сопоставления современных индоевропейских языков и данных древних памятников письменности в значительной степени восстановлены звучание, словарный состав и грамматический строй прайзыка). В частности, достаточно надежно реконструирована индоевропейская мифология, т.е. совокупность древних представлений о происхождении мира (космогония), его устройстве и судьбе, о высших существах и их взаимоотношениях, системе родства и брачных связей (теогония), происхождении человека (антропогония) и т.д. Подробное описание индоевропейской мифологии см. в одноименной статье Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова в 1-м томе энциклопедии «Мифы народов мира», а некоторые ее фрагменты будут рассмотрены нами в связи с фактами славянской мифологии. Последняя, как и балтийская, древнегреческая, германская, иранская и мн. др., является прямой наследницей мифологии древних индоевропейцев.

Источники для изучения восточнославянской мифологии

Повторим: мифологией называется совокупность представлений древних о сверхъестественных существах, о возникновении, устройстве мироздания в целом, а также — уже — природы и человеческого

общества. Глубинной сущностью мифологии было представление о порядке, противопоставленном беспорядку (Космос — Хаос), и о всеобщей иерархии как «вертикальном» проявлении этого порядка и бинарных и тернарных оппозициях (двоичных и троичных противопоставлениях) как его «горизонтальном» проявлении. Мифология существует в виде корпуса устных или устно-письменных текстов — мифов.

Мифы и предания многих индоевропейских народов были записаны в достаточно ранний исторический период и благодаря этому дошли до нас в более или менее полном виде. Из поэм Гомера, произведений других античных авторов мы можем почерпнуть весьма обширные сведения о характере и особенностях греческой мифологии. Скандинавские мифы отражены в древнеисландских литературных памятниках — сборнике мифологических и героических песен «Старшая Эдда» (известна в рукописи второй половины XIII в.) и прозаическом учебнике поэтического искусства «Младшая Эдда» (составлена в XIII в. исландским певцом-скальдом Снорри Стурлусоном). Арийская мифология (арии, арийцы — название индоевропейских племен, завоевавших во II тысячелетии до н.э., после отдаления от древних иранцев, северо-запад полуострова Индостан) сохранена в древних священных текстах Ведах, некогда передававшихся устно, а позднее записанных и в той или иной степени повлиявших на различные индийские религиозные традиции. Древнеиранские мифы (близкие к ведийским) известны из «Авесты» — священного писания древней религии зороастризма. К сожалению, ни балтийская, ни славянская мифология, сохранившие много чрезвычайно архаических черт, восходивших непосредственно к периоду индоевропейской общности, не были в свое время записаны. Потому, реконструируя их сегодня, мы вынуждены довольствоваться отрывочными древними свидетельствами и восстановлением мотивов, сюжетов и даже целых отрывков мифологических текстов на основании сравнительного изучения данных современного устного народного творчества, обрядов и верований (т.е. фольклора в широком смысле слова).

Практически единственными письменными источниками для реконструкции восточнославянской мифологии оказываются тексты, написанные как бы извне, из другой системы: различные поучения против язычества, принадлежащие церковным авторам и содержащие интересные перечни имен славянских божеств; скучные летописные свидетельства и вставки в переводные тексты, а также редкие заметки иностранных писателей и путешественников. Язычество в подобных текстах обычно представлялось как нечто чуждое, достойное осуждения. Известны также тексты трех мирных договоров русов с греками (первый был заключен с князем Олегом в 907 г., второй — Игорем в 945 г., третий — Святославом в 971 г.), где дружинники-язычники клялись именами своих главнейших богов. Но основным источником

для реконструкции и изучения восточнославянской мифологии являются многочисленные записи народных поверий и ритуалов, песен и сказок, заговоров и заклинаний, загадок и быличек, сделанные фольклористами и этнографами за последние полтора-два века. Известный этнограф, историк религии и филолог Е.Г. Кагаров еще в 1918 г. в книге «Религия древних славян» подчеркивал, что славянскую мифологию следует изучать на основании народной обрядности. «Я убежден, — писал он, — что из-под покрова народных верований и обрядов перед нами всплынут при свете научного исследования более яркие и более правдивые картины прошлого славяно-русской религии, нежели со страниц летописей, поучений и других литературных памятников, столь часто сообщающих нам сомнительные сведения¹. Исследования в этом русле предпринимали еще учёные мифологической школы в XIX в. Выработка во второй половине XX столетия новых методов исследования народных текстов позволила достаточно достоверно восстановить многие черты мировоззрения древних восточных славян. Эти изыскания связаны с именами Вяч.Вс. Иванова, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского, Н.И. Толстого и исследователей его школы. Но не следует забыть, что за современными работами стоит двухсотлетняя традиция изучения восточнославянского язычества.

Язычество восточных славян

В «Повести временных лет» — первой части нашей древнейшей начальной летописи — сообщается, что еще в 945 г. в Киеве на холме стоял идол языческого бога Перуна, перед которым князь Игорь приносил клятву в соблюдении договора с греками. После заключения договора дружина киевского князя «克莱лась оружием своим и Перуном богом своим и Волосом скотым богом и утверждала мир». Владимир, начав в 980 г. княжить в Киеве, «постави кумиры на холму вне двора теремного — Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хорса Дажьбога, и Стрибога, и Симарыгла, и Мокошь». Вместе с упомянутым в договоре Волосом (Велесом), о причинах отсутствия которого среди поставленных князем идолов будет сказано ниже, перед нами, возможно, семь верховных богов восточных славян, может быть, племенных (кстати, семибожие — очень часто встречающаяся в мифологии индоевропейских народов схема; впрочем, статус и само существование в народном обиходе минимум двух из перечисленных богов вызывает большие сомнения, о чем так же речь пойдет ниже). Возможно, что перечисленные боги, составляющие так называемый «Владимиров пантеон»², были предметом введенного князем общегосударственного

¹ Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 3—4.

² Пантеон (здесь) — совокупность богов того или иного культа.

языческого культа. Впрочем, прямых свидетельств существования такового нет. Не дошло до нас и отчетливых сведений о существовании у восточных славян профессионального жречества (хотя при наличии многочисленных святилищ оно скорее всего существовало — есть известия о колдунах, волхвах и т.п.; вспомним, например, легенду из «Повести временных лет» о предсказании волхвом князю Олегу смерти от его коня, переложенную стихами А.С. Пушкиным).

Известно, что язычники-славяне поклонялись земле, деревьям, водеемам, камням. На сей счет кроме многочисленных этнографических данных XIX—XX вв. существуют и древние свидетельства. Наиболее раннее свидетельство о поклонении земле у восточных славян «видят в русской вставке в полемическую статью против латинян, внесенную в летопись в конце XI в. (читается под 988 г.): «Паки же и землю глаголуть материю. Да аще им есть земля мати, то отецъ им есть небо, искони бо створи бог небо, таже замлю»¹. Эту вставку считают как греческим по происхождению обвинением, обличающим народные поверья католиков, так и оригинальным славянским отражением языческих воззрений. Следы поклонения земле сохранились до сего дня в фольклорной формуле «мать сыра земля» и некоторых народных обрядах и поверьях.

Есть древние свидетельства и поклонения деревьям. Еще византийский император Константин Багрянородный (Порфирогенет) (IX в.) описывал, как купцы-русы приносили жертвы у священного дуба на о. Хортица на Днепре. Как пишет исследователь В.В. Седов, «дважды — со дна Днепра, а также в нижнем течении Десны (между Черниговым и Остером) — были подняты стволы дубов, стоявших на берегах этих рек и подмытых еще в древности. Эти деревья, несомненно, были объектами культового почитания. В стволах дубов оказались вбиты соответственно девять и четыре кабаньих клыка (остриями наружу). Вероятно, деревья с клыками играли ту же роль, что и дуб на острове Хортице»². О связи дуба с культом Перуна мы еще скажем ниже. Следует только иметь в виду, что, судя по имеющимся данным, деревьям поклонялись не самим по себе, обоготворяя их или считая предками рода и т.п., но только как атрибутам божества, в случае дуба — Перуна. Так, видимо, воспринимались и другие природные объекты поклонения: не божества сами по себе, но посвященные им места (места обитания). Об этом поклонении мы узнаем опять-таки из «Повести временных лет», где о племени полян говорится, что они «бляху же погани (т.е. были язычниками). — А.Ю.), жруще озером и кладязем и рощением, якоже прочии погани». Впрочем, это могло быть обычным

¹ Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно)// Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 223.

² Седов В.В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 264.

средневековым стереотипом описания язычников. Древнерусский церковный автор Кирилл Туровский (ум. до 1182) свидетельствует о языческом поклонении солнцу, огню, источникам и деревьям. В Новгороде второй половины XIII в. предавали церковному суду тех, «кто молился под овином, или в рощеньи, или у воды». Еще в конце XIX в. на русском Севере существовали заповедные священные рощи. Вот свидетельство из Череповецкого уезда Новгородской губ.: «Такие рощи состоят большей частью из сосновых больших деревьев величественного вида и служат в настоящее время даже некоторым украшением местности; при многих из них выстроены часовни <...> Признаками почитания этих рощ служат, во-первых, их неприкосновенность... во-вторых, около многих рощ <...> выстроены в новейшее время часовни <...> в-третьих, существует много рассказов о том, что кто покушался срубить хоть одно дерево из этих рощ, то с ним вскоре же случалось какое-нибудь несчастье: либо ослепнет, либо захворает и умрет; в-четвертых, молодежь из уважения к этим рощам никогда не собирается под ними веселиться и водить хороводы в весеннее время»¹. Такие же рощи на Вологодчине были обнаружены еще в 1930 г.² К ним прибегали для исцеления от болезней, используя преимущественно деревья с расщелинами или отверстиями в стволе, через которые пролезали больные. Исцеления искали и у священных камней, культ которых был некогда распространен в северо-западной части восточнославянской территории (возможно, унаследован от населения, жившего там прежде славян). До сего дня в Новгородско-Псковском регионе и в Белоруссии известны так называемые следовики — крупные камни с ямками и выемками в форме отпечатков ног человека или животных, почитавшиеся древними.

Известны также археологические данные об остатках языческих святилищ. Самое знаменитое из таких святилищ обнаружено в урочище Перынь под Новгородом и было посвящено, видимо, богу Перуну. Приведем описание этого памятника по уже цитированной книге В.В. Седова.

«Центральную часть святилища составляла приподнятая над окружающей поверхностью горизонтальная площадка в виде правильного круга диаметром 21 м, окруженная кольцевым рвом шириной до 7 м и глубиной более 1 м. Точно в центре круга раскопками выявлена яма от столба диаметром 0,6 м. Здесь стоял деревянный идол Перуна, который, как сообщает летопись, в 988 г. был срублен и сброшен в Волхов. Перед идолом находился жертвенник — круг, сложенный из булыжных камней.

¹ Герасимов М.К. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губ.// Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 124.

² См.: Невский А.А. Заповедные рощи Вологодского края// Сообщения ГАИМК. 1931. № 11, 12. С. 61.

Ров, окружавший культовую площадку, представлял в плане не простое кольцо, а ободок в виде громадного цветка с восемью лепестками. Такую форму придавали ему восемь дугообразных выступов, расположенных правильно и симметрично. В каждом таком выступе на дне рва во время языческих праздников разжигали ритуальный костер, а в одном из них, восточном, обращенном к Волхову, судя по количеству углей и прокаленности грунта, горел «неугасимый» огонь¹.

Итак, восемь костров указывали на стороны света, а идол в центре соотносился с Мировой Осью. У него, вероятно, приносились кровавые жертвы. В Ипатьевской летописи сказано о богослужении Перуну: «Ему же яко богу жертву приношау и огонь неугасающий за дубового древия непрестанно паляху».

Известно много святилищ более скромных размеров, расположенных среди лесов и болот на Смоленщине, Псковщине, в Припятском Полесье и в других местах. Обычно это круглые площадки диаметром от 14 до 30 м, ровные, иногда выпуклые или вогнутые в середине, окруженные «кольцевым рвом и невысоким валом, иногда — одним рвом, иногда — двумя валами, между которыми находится неглубокий ров. Валы незначительны по размерам, и их вершины обычно ниже поверхности культовых площадок. <...>

Устраивались такие святилища на небольших естественных островах среди болот или в конце низких мысов, образуемых болотистыми низинами, и возвышались над уровнем окружающей местности всего на 2—5 м. Известны и искусственно насыпанные святилища. <...>

В землях с сильно изрезанным или холмисто-гористым рельефом (напр., в Северной Буковине. — А.Ю.) святилища сооружались на вершинах возвышений, часто занимающих господствующее положение на местности². Но все они однотипны: следы костров, ориентированных по сторонам света, а в центре — деревянный либо каменный идол или четырехгранный каменный столб. Известны и небольшие святилища — с площадкой диаметром 7 м, окольцованный частоколом, с идолом в центре и кострами по сторонам (Ходосовичское на берегу оз. Святое в земле древнерусского племени радимичей). Иногда встречаются прямоугольные святилища с костром в восточной стороне: на Среднем Дону, на Подолии (Украина), в самом Киеве. Известно и крестообразное святилище со следами столбов и огня, немного углубленное в землю, — в Шумске близ Житомира. Там были найдены кости птицы и быка, прядлица для веретен. Рядом расположен могильник.

Археологи находили и древнеславянских идолов. Обычно они представляли собой деревянные или каменные столбы, верхняя часть которых изображала человеческую голову, нередко — в шапке. Сред-

¹ Седов В.В. Восточные славяне в VI—XIII вв. С. 261.

² Там же. 261—262.

няя высота их около 0,7 м. В Черновицкой обл. был найден двуликий каменный идол высотой 1,7 м, на котором «схематично изображены два плоских лица, повернутых в противоположные стороны. <...>

Одна, по-видимому мужская, голова изображена в остроконечном головном уборе; лицо другой, очевидно, принадлежит женщине, на голове которой шапки нет¹.

Самым знаменитым восточнославянским идолом является, бесспорно, Збручский (по названию р. Збруч в Западной Украине, притока Днестра, где он был найден), находящийся ныне в Krakowskem археологическом музее в Польше. Ему в XIX—XX вв. были посвящены десятки научных исследований. Идол представляет собой четырехгранный известняковый столб высотой 2,7 м, на каждой из сторон которого, разделенной по вертикали на три части, помещены серии изображений. Вероятно, изначально он был раскрашен. Верхняя часть идола содержит 4 фигуры под общей шапкой: женское общество с рогом (изобилия?) в правой руке, по левую сторону от него — мужская фигура с саблей у пояса и конем внизу, по правую сторону — женская фигура с кольцом в правой руке, на четвертой стороне столба — мужская фигура без атрибутов. Фигуры интерпретируются исследователями как боги, находящиеся в «верхнем», небесном мире. Средняя часть столба, соотносимая со «средним», земным миром, содержит изображения человеческих фигур, взявшись за руки, словно в хороводе. В нижней части находятся три фигуры усатых мужчин, возможно, богов (или одного бога) подземного мира, поддерживающих руками среднюю часть (землю). Сочетание трехчастной вертикальной структуры с четырехгранностью позволяет видеть в Збручском идоле универсальный символ, синтезирующий представления о строении мира с оппозициями типа правый — левый, верхний — нижний, мужской — женский, относящийся к богам — относящийся к людям и т.п. Надежно истолковать изображенные фигуры едва ли возможно. Однако персонаж с саблей и конем предположительно отождествляется со славянским божеством Перуном.

Восточнославянские боги

Перун обычно стоит первым в дошедших до нас списках верховных божеств восточных славян. Он однозначно истолковывается учеными как громовник (бог грозы), культ которого, общий для всех славян и близкий балтийскому культу Перкунаса, восходил к древнейшему культу Громовержца в индоевропейской мифологии, связанного с военной функцией. Потому и Перун считался у славян покровителем

¹ Седов В.В. Восточные славяне в VI—XIII вв. С. 264.

войной княжеской дружины (которая клялась его именем) и самого князя. Возможно, именно потому с усилением у восточных славян княжеской власти Перун оказался во главе пантеона. Его имя сопоставляется с древнеиндийским *Варуна* (бог — создатель и опора неба и земли, владыка небесных вод, брат огня). Варуна был в определенный период верховным божеством ведийского пантеона, а после, смененный Индрой (с которым, кстати, тоже сравнивал Перуна), стал богом океана и Запада.

В мифологической модели мира каждому персонажу присущи некоторые атрибуты¹ и функции, которые делают его узнаваемым в любых проявлениях. Перечислим основные атрибуты Перуна, также унаследованные из глубокой древности.

Возвышенное место, гора, холм. В приведенном выше отрывке летописи говорилось, что кумир Перуна, среди прочих, был поставлен на холме. На холме стоял и его идол в Новгороде. Широко распространены древние славянские названия возвышенностей и гор, происходящие от имени Перуна. Вероятно, в старину на них находились его святилища.

Второй важный атрибут Перуна — *дуб и дубрава*. Например, в Грамоте галицкого князя Льва Даниловича 1302 г. говорится: «А от той горы до Перунова дуба горе склон». При раскопках святилища в Перыни были обнаружены остатки дуба, как и, кстати, следы жертвоприношения лошади. Известны предания о вечном огне из дубовых дров у идолов Перуна. Сам Перун представлялся в виде немолодого мужа с усами и бородой. Из дней недели ему (как и античному громоверхцу Зевсу-Юпитеру, и скандинавскому громовику Тору) был посвящен четверг (кстати, французское название четверга — *jeudi* — сохранило имя Юпитера, а английское — *Thursday* — Тора, у западных полабских славян он также назывался Перуновым днем). Как покровитель воинов, он был связан с оружием, да и сам вооружен. Перун мечет в противников камни, боевые топоры и громовые стрелы. Кстати, слово «перун» или «пярун» до сего дня сохранилось кое-где в народной речи белорусских, украинских и русских крестьян, и означает оно «гром» (в связи с тем что смерть от грома считалась в народе благодатной, в Белоруссии в XIX в. было записано следующее высказывание: «Ах, дай Божа, каб мяне пярун забив!.. Щасливый ба быв я чаловек!»).

Вяч.Вс. Иванову и В.Н. Топорову на основании изучения данных индоевропейских традиций удалось предположительно восстановить содержание древнейшего мифа о Боге грозы и его противнике. Центральным персонажем этого мифа и является в славянской традиции Перун. Сюжет мифа состоит в том, что змеевидный противник,

¹ Атрибут — существенный признак, постоянное свойство чего-либо, неотъемлемая принадлежность предмета.

связанный с подземными водами и шерстью, похищает у Громовержца скот (варианты: жену, людей; есть вариант измени жены Громовержца со змеем). Бог грозы, всадник на коне или боевой колеснице, в отместку поражает змея громовыми стрелами или другим оружием. Тот прячется в дереве, затем в камне, человеке, животных, в воде, но оказывается побежден, после чего Громовержец освобождает скот (женщину), а в поздних вариантах — воду: идет дождь. Перед нами, таким образом, миф о происхождении грозы и дождя: таково, по крайней мере, одно из его возможных толкований. Этот миф оставил многочисленные следы в балтийском и славянском фольклоре, на неславянских балкахах (например, у румын) и во многих других традициях. Любопытно, что известное изображение Георгия Победоносца на коне, поражающего копьем дракона (представленное, например, на гербе Москвы), воспроизведя древнюю ближневосточную легенду о змееборце, прекрасно соотносится с изложенным мифологическим сюжетом, в чем, видимо, один из секретов популярности св. Георгия в простом народе. С различными отражениями этого мифа, названного «открывателями» основными (прочие мифы данной традиции могут осмысливаться как производные от основного, его трансформации), мы еще встретимся в дальнейшем. Впрочем, будем иметь в виду и то, что далеко не все современные специалисты считают эту реконструкцию оправданной.

Перуну, согласно сюжету мифа, был противопоставлен противник-змей, связанный с подземными водами (такие существа, связанные одновременно с плодородной, производительной силой земли и воды и с подземным царством и смертью, в научной литературе получил название хтонических — от греч. *хтонос* — «земля»). Реконструируется соотнесение противника также с низменностью и загробным миром. В славянской традиции его имя, по предположению ученых, — Велес (или Волос). Оно сопоставимо с именем балтийского бога загробного мира Велеса. По вполне понятным причинам идола Велеса не могло быть среди поставленных князем Владимиром на холме: богу, связанному с нижним миром, не место на возвышенности. Исследователями высказывалось предположение, что в древнем Киеве идол Велеса стоял на Подоле (в нижней части города), где до сего дня сохранилась улица Волошская (по-украински — Волосъка). Но бог этот несомненно входил в официальный пантеон: если княжеская дружина, как мы помним, при заключении договоров клялась своим военным богом Перуном, то прочие — Велесом как богом всенародным, покровителем всей Руси (каковую функцию у него унаследовал, как мы увидим в дальнейшем, св. Николай). Велес — покровитель скота, причем в древности, вероятно, в двух смыслах: славянское слово СКОТЬ могло обозначать также «богатство». «Скотий бог» — постоянное, неоднократно упоминаемое прозвание Велеса/Волоса. Например, о свержении его идола в реку после принятия христианства в житии св. Владимира сказано: «А Волоса идола, его же именоваху яко (скотия) бога, повеле

в Почаину реку въврещи». В направленном против язычества памятнике церковной литературы «Слове некоего Христолюбца» сказано о язычниках: «Иже молятся огневи под овином, вилам, Мокоши, Симу, Рыгу, Перуну, Волосу скотью Богу...»

Имя Велеса/Волоса сохранилось и сегодня в некоторых народных обрядах, а также в словах, употребляемых в русских народных говорах, типа «волосатик», «волосень» со значениями «нечистый дух», «черт». Древний певец Боян в «Слове о полку Игореве» назван «Велесовым внуком», что дает основания исследователям считать Велеса покровителем искусств, в частности — обрядовых песен и поэтического творчества. По данным некоторых регионов для него восстанавливается функция хозяина всех животных, схожего с лешим, и связь с древним культом медведя (который мог называться «волосатым»), культом, прослеживаемым некоторыми учеными (Б.А. Рыбаков) до каменного века. Имя Волоса отразилось и в древнерусском названии созвездия Плеяд — Волосыни, Волосожары, поскольку по примете яркое их сияние предвещает удачу в охоте на медведя. Естественная магическая связь Волоса с волосами и шерстью (руном), сохраненная русскими заговорами от змеиного укуса, где царь-змей обычно лежит на черном баранье руне. Постоянным атрибутом фольклорных персонажей, связанных с образом Велеса, является также хромота или одноногость (ассоциирующаяся в народном представлении со змеем). Имя Велеса сопоставляется с санскритским (т.е. древнеиндийским, по названию языка древних священных индийских письменных памятников — «санскрит») словом *vala* (*valas*) или *bala* — «волос» (в том числе животного), щетина, а также именем демона Валы (*Vala*), срывающего в пещере коров бога Индры (сравнимого по функции с Перуном); в мифе Индра освобождает коров и поражает Валу¹.

Возвращаясь к именам богов, чьи идолы были поставлены князем Владимиром на киевском холме, обратимся к единственному женскому персонажу² на уровне богов в восточнославянской мифологии — Мокоши (Макоши). Обычно ею завершаются списки мифологических персонажей, а располагаясь в середине, она обычно отделяет в списке богов от низших мифологических существ. Например, в том же «Слове некоего Хритолюбца» сказано: «И веруют в Перуна, и в Хъrsa, и в Сима, и в Ръгла, и в Мокошь, и в вилы, ихже числом тридесяте сестрениц, — глаголют — оканьнии — невегласи...» И в этой, и в

¹ О санскритских параллелях к именам Перуна, Волоса и др. см.: Гусева Н.Р. К вопросу о значении имен некоторых персонажей славянского язычества//Личные имена в прошлом, настоящем, будущем: Проблемы антропонимики. М., 1970. С. 335, 337 и др.

² Впрочем, для некоторых богов убедительно реконструируются парные женские существа типа Перун — Перыня, Волос — Волосыня, что напоминает мифологические пары восточнославянского фольклора: змеиный царь Ир и царица Ирица и др., ср. также Рода и рожаниц (ниже).

приведенной выше цитате Мокошь оказывается между низшими демоническими существами — вилами — и богами.

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров связывают Мокошь с женским персонажем мифа о Громовержце — его супругой, похищенной змеем или изменившей с последним и наказанной обманутым богом. Согласно гипотетически реконструированному мифу, она была огненным ударом низвергнута на землю, а ее 7 (12) детей превращены Громовержцем в мелких хтонических зверушек: лягушек, ящериц, змей или вредных насекомых: комаров, мух и т. п. (кроме младшего сына, который выдержал испытание огнем, оказавшись «своим», и воскрес в удвоенном (близнечном) облике, став покровителем удачного урожая и целителем); дом же их сожжен молнией. Мокошь, таким образом, связана с верхом и низом, огнем и влагой, чем объясняется ее «промежуточное» положение в перечнях. Впрочем, у многих ученых эта реконструкция мифологического сюжета вызывает сомнения и возражения.

Мокошь сближают с рядом женских персонажей живых фольклорно-этнографических славянских традиций, обладающих сходными именами: Мара, Морена, Маркита, Макрина и т. п. Культ Мокоши был, возможно, схож с культом Велеса¹ и весьма распространен на Руси. Согласно этнографическим данным, аналогичные ей персонажи представлялись в виде женщины с распущенными волосами, большой головой и длинными руками. Она покровительствует специфическим женским работам, преимущественно прядению, ткачеству, домашним делам. В традиционной модели мира Мокошь связана со всем нижним, левым, темным, влажным, с дождем, ночью, половой жизнью и плодородием. Ее имя сближают с русским корнем *mok-* (*моч-*), откуда мочить, мокрый, и с некоторыми санскритскими словами: корнем *mīś-* (*муч-*) со значением «освобождать», «отпускать», «покидать»; со словом *mokha* (*мокша*), означающим освобождение, развязывание, проливание, утекание, смерть; со словом *moki* — «ночь», «освободительница»². В старинных памятниках Мокошь сближается с греческой Гекатой, богиней мрака,очных видений и чародейства, связанной с миром мертвых. Мокошь соотносилась с днями недели, носящими женские имена, потому представления о ней совместились с христианскими представлениями о св. Среде, св. Параскeve Пятнице, св. Анастасии Воскресенье и др., что будет рассмотрено в гл. 4. До нашего времени на северо-западе России помнили о мифологическом существе Мокуши или Мокоши, связанном с женщинами («идоломолицами») и их занятиями: прядением, стрижкой овец и т. п. Известна

¹ См.: Успенский Б. А. Философские разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 134—138.

² Гусева Н. Р. К вопросу о значении имен... С. 338—339.

Мокошь и другим славянским традициям. Ср. также череповецкое *мокоша* — «нечистый дух»¹.

Рассмотрим теперь трех связанных, очевидно, между собой богов: Сварога, Даждьбога и Стрибога. Первый из них не представлен среди идолов Владимира пантеона и, таким образом, не входит в перечень «семи богов». Но существует свидетельство, которое позволяет исследователям считать его персонажем высшего уровня мифологической иерархии. Это вставка, включенная славянским переписчиком в перевод отрывка из «Хроники» византийского автора VI в. Иоанна Малалы (в так называемой Ипатьевской летописи). Во вставке Сварог отождествляется с греческим богом Гефестом — хромым покровителем огня и кузнечного дела — и говорится, что после Сварога царствовал его сын Солнце, которого называют Даждьбог (Даждьбог). Это свидетельство, не очень, впрочем, достоверное, все же дало основание некоторым ученым выделять периоды главенства Сварога и Даждьбога в истории славянской мифологии².

Постоянный атрибут Сварога — огонь, зажигаемый в ритуальных целях под овином и называемый *сварожичем*. Так, в «Слове некоего Христолюбца» сказано о язычниках: «Куры режут; и огневи молять же ся, зовуще его сварожичъмъ». «Огневы сварожицю молятся», — сказано и в «Слове о том, как погани суще языци кланялися идолом». Имя Сварога сближают с санскритским словом svarga — «небо», а также svar — «солнце», «сверкать»³. Поскольку нигде не упоминаются идолы Сварога и он отсутствует в обычных перечислениях богов, мы имеем основания считать его персонажем более низкого уровня — духом огня. Но приходится учитывать и то, что он назван отцом Даждьбога, что не дает возможности вовсе «опустить» его до уровня мелких демонов.

Сам Даждьбог в перечнях имен богов обычно упоминается вместе со Стрибогом. Имя его означает буквально Дай-бог, т.е. «податель благ». Потому Даждьбога иногда осмысливают как обычную для индоевропейской мифологической системы пару бога-подателя и бога-рассекивателя, распространителя, распорядителя богатства⁴. Соответственно и имя Стрибога сближается с санскритским корнем stri — «простирать», «расширять» и словом prastara — «простор», «пространство»⁵. Оба бога упомянуты в «Слове о полку Игореве», причем русский

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания... С. 137.

² См., напр.: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 10. и др.; к выводам автора следует относиться с осторожностью.

³ См.: Гусева Н.Р. К вопросу о значении имен... С. 334.

⁴ См.: Нерознак В.П. Заметки об этимологии имени собственного// Имя нарицательное и собственное. М., 1978. С. 92.

⁵ См.: Гусева Н.Р. К вопросу о значении имен... С. 335; ср. другое толкование: Вей М.К. К этимологии древнерусского Stribog// Вопросы языкоznания. 1958. № 3. С. 96—99.

народ дважды назван Дажьбожим внуком, что позволяет предположить в этом боже мифического родоначальника или покровителя древних русичей. Там же сказано: «Се ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя плькы Игоревы». Это дает основание говорить о нем как о боже воздушных стихий (ветров, бурь и т.п.), что хорошо увязывается с представлением о распределителе, связанном с простором. По некоторым сведениям, вторым его именем могло быть Позвизд, Похвист или Вихрь¹ (Позвиздом, кстати, звали одного из сыновей князя Владимира Крестителя). Дажьбог и Стрибог сближаются также сложной структурой имени со вторым элементом «-бог». Это слово по происхождению не славянское, а заимствовано из языка иранской группы (на таком языке говорили, например, древние скифы, жившие в I тысячелетии до н.э. в Северном Причерноморье в непосредственном соседстве со славянами). Тесные контакты славянских племен с иранцами обусловили заимствование многих ключевых понятий духовной сферы, в том числе и слова «бог». Впрочем, сперва оно имело значение «достояние», «богатство», «имущество», которое последовательно развивалось в «хозяин», затем «владыка», «податель благ», откуда уже было образовано современное значение «верховное существо».

В списке богов Владимира пантеона Дажьбогу непосредственно предшествует Хорс (Хорсь, Хърсь, Хръсь), причем только между их двумя именами в тексте нет союза «и», что дает Вяч.Вс. Иванову и В.Н. Топорову основание отождествлять оба эти персонажа: Дажьбог оказывается как бы «переводом» Хорса на понятный славянину мифологический язык². Такая гипотеза подкрепляется тем, что Хорс, как и Дажьбог, соотносится с Солнцем. Более того, его имя тоже имеет иранские связи (хотя это, конечно, гораздо более новое заимствование), а Xšyset в персидском как раз и обозначало обожествленное солнце. Но если Дажьбог известен всем славянам (сербск. Дабог, также Dadzbóг в польских документах XIII—XV вв.), что говорит об относительной древности слова, то Хорса за пределами Древней Руси не знали. Более того, сами русичи воспринимали его имя как чуждое, темное, иностранное, о чем свидетельствуют многочисленные иска- жения этого имени при переписке книг, а также определение, примененное к нему в тексте так называемой «Беседы трех святителей»: «Два ангела громная есть: елленский старец Перун и Хорс жидовин» — последнее слово не только свидетельствует об «ноземном» облике Хорса («елленский» применительно к Перуну означает не столько «греческий», сколько «языческий»: «эллин» противопоставляется

¹ См.: Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982. С. 20, 23; выводы автора не всегда достоверны.

² См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 24.

«ромею» не как «грек» — «византийцу», а как «язычник» — «христианину»), но, возможно, и указывает направление, откуда пришел его образ на Русь: юго-восток, иудаизированная Хазария (как известно, правящая верхушка Хазарского каганата исповедовала до мусульманизации в конце X в. иудаизм). Эти аргументы и дают основания понимать второе имя в последовательности «Хорсь, Дажь-бог» как истолкование, объяснение непонятного первого.

Хорс упоминается и в некоторых других памятниках древнерусской литературы: апокрифе¹ «Хождение Богородицы по мукам», «Слове о полку Игореве» (с эпитетом «великий») и различных церковных поучениях против язычества («Слово некоего Христолюбца», «Слово о том, како погани суще язычи кланялися идолом», «Слово и откровение св. апостол»). Кстати, исследователи склонны считать, что от имени Хорса произошло русское слово «хороший». Но известность имени не отменяет вопроса, как попало это явно заимствованное в относительно поздние времена божество во Владимиров пантеон. Тот же вопрос можно задать относительно предпоследнего имени списка богов — Семаргла. Это имя, кажется, было забыто еще прочнее, нежели Хорса (если когда-нибудь и было широко известно). В различных текстах оно принимает формы Семарьгль, Симарьгль, Съмарьгль, Сеймарекль, Симъ-Рыгль и в конце концов распадается на два — Сим и Регл, что позволило некоторым исследователям вообще рассматривать этот вариант как первичный (вспоминая библейского Симона, сына Ноя), а другие — как позднее слияние двух имен. Но едва ли это так. Впрочем, о Семаргле не известно ничего, кроме того, что во Владимировом пантеоне ему был посвящен идол. Существует два достаточно аргументированных объяснения его имени. Одно выводит это имя из предполагаемого праславянского слова *Sedmog(o)-golv*, что значит «семиголовый» [звездочка (астериск) означает гипотетичность реконструкции, незафиксированность слова в источниках]. В пользу этой гипотезы — многоголовость богов западных славян, зафиксированная свидетельствами (известно, например, божество Триглав и семиликий идол бога Ревита). Она позволяет рассматривать Семаргла как своего рода «обобщение» семи главных богов пантеона, так сказать, единого в семи лицах².

Другая гипотеза истолковывает Семаргла как опять-таки иранское заимствование, сближая его с мифической крылатой, покрытой чешуй собакой-птицей Сэнмурвом, которая обитает на Мировом Древе

¹ Апокриф — произведение с библейским сюжетом, содержание которого не вполне совпадало с официальным вероучением; поэтому апокрифы не признавались церковью священными и безуспешно запрещались.

² См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 26.

(Древе Всех Семян). Это имя восходит к тому же источнику, что и имя знаменитой вещей птицы иранской мифологии Симург. Сэнмурв является посредником между божеством неба и землей, он стяживает семена всех растений с чудесного древа¹.

Если принять, что верно «иранское» объяснение, вопрос о путях и времени проникновения в восточнославянскую мифологию двух иранских божеств — Хорса и Семаргла — оказывается весьма важным.

На этот вопрос предположительно отвечает остроумная гипотеза, принадлежащая В.Н. Топорову. Автор попытался объяснить присутствие в пантеоне Хорса и Семаргла политической игрой князя Владимира (будущего Крестителя). Дело в том, что не только киевский князь, судя по всему, рассматривал соседнее государство Хазарию как юго-восточную периферию Руси (столь тесны были связи и взаимопроникновение), но и Хазарский каганат считал Киев своим крайним западным форпостом. Результатом этого переплетения интересов, по В.Н. Топорову, было, среди прочего, пребывание в Киеве представившего немалую силу хазарского военного гарнизона. А состоял он, по мнению автора, из хорезмийских наемников, говоривших на языке иранской группы, возможно потомков эмигрантов из Хорезма после его разгрома и мусульманизации арабами. Включив в свой официальный пантеон двух иранских божеств — Хорса и Семаргла, пользовавшихся популярностью именно в Средней Азии (само слово Хоре-зм означает «Солнечная земля» — тот же корень, что и в имени Хорс), князь Владимир, по В.Н. Топорову, сделал шаг, «рассчитанный на отрыв среднеиранского хорезмийского гарнизона от тюркоязычных (т.е. говорящих на тюркском языке, родственном таким нынешним, как турецкий, азербайджанский, узбекский, татарский, якутский и др. — А.Ю.) хазар и мощной в религиозном и экономическом отношении еврейской общины»². Проще говоря, князь пытался перетянуть наемников на свою сторону в случае возможного столкновения, показав, что киевляне поклоняются тем же богам, в отличие от иудаистов-хазар и тесно связанных с ними киевских евреев. Несколько позднее, кстати, Владимир выказывал намерение принять иудаизм (привлекая, очевидно, на свою сторону евреев); сам его языческий пантеон был, судя по всему, весьма пестрым искусственным образованием, по сути, попыткой установить единую государственную религию. Князь, видимо, искал, на чей «закон» сделать ставку в политической игре. Окончились эти «искания», как известно, принятием восточного

¹ См.: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 207; также см.: Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937. С. 44.

² Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре// Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 31. и др.

(византийского) варианта христианства, о чем речь пойдет в следующей главе.

Фольклорно-этнографические данные позволяют предполагать существование восточнославянских божеств, не вошедших в киевский Владимира пантеон. Они были наделены личными именами, но, видимо, далеко не всегда мыслились личностями, как верховные боги. Часто они словно олицетворяют основные оппозиции традиционной модели мира. Например, с оппозицией весна-зима соотносится символизирующий весну Ярила (Ярило) и целый круг сходных с ним персонажей.

Впрочем, сам статус этой фигуры спорен. В древних списках он никогда не упоминается среди богов, хотя, несомненно, был широко известен: празднества в его честь сохранились у восточных славян до XX в. Высказывались даже предположения, что такого персонажа вовсе не существовало, а имя его, как и бога войны и весны у балтийских славян Яровита, просто эпитет какого-то другого языческого бога (вероятно, Перуна). Происходит имя от славянского корня *яр-*, присутствующего в словах «ярый», «яркий», «ярость», «яриться» со значением высшего проявления производительных сил, обеспечивающего максимум плодородия, прибылка, урожая¹. Сведения о Яриле в основном почерпнуты из этнографических данных — записей народных праздников и обрядов. В заговоре упоминается Ярило на белой кобыле с золотой сбруей. Его праздник был 27 апреля, но известен и пошехонский обычай праздновать за неделю до Иванова дня «молодого Ярилу», а перед Ивановым днем — «старого Ярилу».

Одним из ранних свидетельств является «Жизнеописание Тихона Задонского» (1765), где рассказывается, как в Воронеже отмечали весенний праздник под названием Ярило. Начинался он перед заговеньем (началом Петрова поста (9-я неделя по Пасхе) и длился до вторника самого поста. Горожане и жители окрестных сел в праздничной одежде сходились на площади. Там находился «юноша в бумажном колпаке, украшенном бубенцами, лентами и цветами, с набеленным и нарумяненным лицом, изображавший собой Ярило». Праздник проходил в плясках, играх, еде и пьянстве, кулачных боях. Тихон, прекративший этот праздник как нехристианский, писал: «Из всех обстоятельств праздника сего видно, что древний некакий был идол, называемый именем Ярилой, который в сих странах за бога почитаем был, пока еще не было христианского благочестия». Описанные гуляния, как отмечают многие свидетельства, носили эротический, разнужданный характер, напоминая древние оргиастические (от «orgia») празднества аграрных культов, призванные путем магических

¹ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 120—123.

обрядов, символизирующих оплодотворение земли, гарантировать будущий урожай, обеспечить плодородие. Обычно «игрища» завершались ритуальными похоронами главного героя (его куклы-чучела). Это сближает Ярилу с целым рядом аналогичных погребаемых (сжигаемых, спускаемых в воду) восточнославянских персонажей (шире — с плеядой умирающих и воскресающих богов разнообразных культов). Среди них Купала, Кострома, украинский Коструб(онько), встречающиеся в Белоруссии Мара, Марена и т.д.

Купалой в народе называли тряпичную или соломенную куклу (чучело), сжигаемую или потопляемую во время купальских праздников (в ночь на Иоанна Крестителя, 24 июня ст.ст., до накопления отстаивания юлианского календаря летнее солнцестояние — одна из критических точек годового круга). Подобное празднество было в свое время воспроизведено режиссером Андреем Тарковским в кинокартине «Андрей Рублев». Повторяющийся мотив похорон напоминает о древнейшей связи смерти, умирания (откуда Мара, Мора) и воскресения с плодородием и сезонным обновлением природы. Само слово Купала родственно русским глаголам «купать» и «кипеть». Его возводят к древнейшему индоевропейскому корню кир- «кипеть, вскипать, страстью желать». Мы видим в значении этих слов мотивы любви, воды и огня. В купальских обрядах, кстати, используются колеса, символизирующие «огонь небесный» — солнце (огненные колеса известны также в индийской и многих других традициях). Вода представлена в обряде ритуального купания, ассоциировавшегося в народных представлениях с водным крещением новозаветного Иоанна Предтечи (Крестителя), с чьим днем совмещались купальские праздники.

Распространен был обряд похорон и женского персонажа того же мифа — Костромы (атрибуты — белая одежда, дубовая ветвь), соломенное чучело которой погребали (топили, сжигали, разрывали на части), ритуально оплакивая ее смерть при помощи специальных текстов. Обряд имел характерные признаки карнавального празднества (о так называемой карнавальной культуре см. гл. 6). В западнославянской и белорусской традиции этому персонажу соответствует целый ряд сходных фигур: Мара, Ма(о)рена, Марана, Маржа(е)на (аналогичной богине, связанной со смертью, у балтийских славян противопоставлялась Жива), а также сопровождавшие их низшие неиндивидуализированные злые женские духи — мары, марухи, моры, кикиморы. На высшем уровне пантеона с ними соотносится Мокошь. На Украине хоронили Кострубоныку, Коструба, который мог быть и мужским, и женским персонажем. Исходя из значения его имени («косматый», «мохнатый»), Е.Г. Кагаров считал Кострубоныку козлообразным полевым демоном¹. Все эти похожие обряды и персонажи

¹ См.: Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 71.

символизировали приход весны, расцвет воскресающей природы, вызывали плодородие и дождь, соотносясь, таким образом, с оппозициями традиционной модели мира весна — зима, жизнь — смерть, мужской — женский, огонь — вода и т.п.

Второй член оппозиции весна — зима в восточнославянской мифологии олицетворен Колядой (Коледой) — персонажем, связанным с новогодними празднествами¹. Его имя сближается с лат. *Calerdae* — «первый день месяца», а его праздник, как бы «симметричный» празднику Купалы, приходился на 24 декабря (зимнее солнцестояние), период, к которому с древности были приурочены специальные ритуалы, предназначенные для того, чтобы спасать погружающийся в зимний холод мир. Именно к этим ритуалам восходят рождественские величальные песни-колядки, содержащие пожелания благополучия дому и семье. Эти песни до сего дня часто исполняет молодежь, даже городская, переходя от дома к дому. Подарки, которыми хозяева одаривали колядующих, тоже носили ритуальный характер (обрядовое печенье и т.п.) и были залогом будущего процветания в течение года. Праздник также носил карнавальный характер, что подчеркивалось надеванием вывернутых наизнанку тулупов и шкур животных. Эти одеяния указывали на принадлежность колядующих к «смеховому», «изнаночному», по сути, потустороннему, иному миру, усиливая магическое значение их действий. Подробнее речь об этом будет идти в гл. 4.

Существовал еще один персонаж, связанный с новогодним циклом и близкий Коляде, — Авсень (Овсень, Овсей, Баусень, Таусень, Говсень, Усень). В известном нам фольклоре его имя сохранилось обычно в форме бессмысленного восклицания — призыва колядок. Но встречаются изредка и тексты, где Авсень выступает как самостоятельный мифологический персонаж: он идет по дорожке, находит (делает) топор, делает мост, по которому идут три брата, и т.п. Его имя сближают со старорусским прилагательным оусинъ (юсинъ) — «синеватый», а также с индоевропейским называнием утренней зари — литовск. Аушра, латышск. Аустра, Аусеклис, древнеинд. Ушас, древнегреч. Эос, лат. Аврора (отсюда, возможно, и русское «утро»). Сам персонаж сравнивают с латышским мифологическим покровителем лошадей, связанным с огнем и восходящим солнцем — Усинышем².

Оппозиция дом — лес представлена связанным, вероятно, с лесом персонажем по имени Див. Он упоминается в старинных поучениях против язычества (правда, в форме «дива») и в «Слове о полку Игореве», а также известен другим славянским традициям в мужском и женском вариантах. Б.А. Рыбаков предполагает, что перед нами остатки общес-

¹ Некоторые ученые считают Коляду-бога кабинетной выдумкой XVIII в.

² См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 128.

лавянских представлений о Великой Матери богов по имени Дивия¹ (Дива, Жива, а согласно некоторым исследователям, даже Слава²), но такие построения едва ли доказуемы. Имя, по всей вероятности, восходит еще к древнему индоевропейскому названию бога ясного неба, которое в некоторых традициях (иранской, славянской) стало обозначать демонический персонаж. Отсюда происходит Дьяспитар в Ведах, дэв в индийской мифологии, див (злой дух) в иранской, Зевс патер у греков, Диеспитер, Юпитер у римлян. У русских же это Див, Диво, связанный с верхней частью дерева («Збися див — кличет връху древа» — в «Слове о полку Игореве»), но спускающийся вниз (уже връжеся див на землю» — там же). С его именем связаны не только слова «диво», «дивный», но и украинское диалектное «дивий» — 'дикий', первоначально означавшее 'божий', 'принадлежащий «диву»' (дикие животные традиционно мыслились принадлежащими богу, что имеет многочисленные параллели в других индоевропейских традициях и отразилось, например, в восточнославянских представлениях о волках как собаках св. Юрия (Георгия), соотносимого с Ярилой (и, возможно, Перуном).

С оппозициями предки — потомки и жизнь — смерть была связана, видимо, следующая фигура восточнославянской мифологии — Род. Данные о нем почерпнуты из весьма поздних источников — древнерусских поучений против язычества. Скудность сведений породила противоречивые мнения: большинство исследователей по традиции считает Рода покровителем родовых отношений, божком домашнего очага, почти домовым. Он упоминается вместе с двумя безличными спутницами — рожаницами. Впрочем, представление о их парности основано только на употреблении в источнике так называемого двойственного числа, что является довольно непрочным доказательством. Более того, есть основания полагать, что речь идет не о двух, а о неопределенном множестве рожаниц, сопровождавших Рода, как западнославянскую Морену сопровождали моры (мары) — злые женские духи, представления о которых широко распространены по всей Европе.

Роду и рожаницам, по сведениям источников, «клали требы», т.е. совершали жертвоприношения пищей и питьем. Трапеза эта была связана с Рождеством. В одной старинной рукописи сказано: «Желя Роду и рожаницам по Рождестве в пнд (понедельник) — муку варити Богоридици, а Роду примолвливающе». Вторая рожаничная трапеза была приурочена к 9 сентября — следующему дню после Рождества Богородицы. Эти и многие другие данные говорят о связи Рода и

¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 374.

² Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян. С. 67.

рожаниц с рождением. Развивая эту мысль, иногда вовсе отказываются от представления о Роде как специфическом мифологическом персонаже, толкуя «род» просто как название новорожденного (ср. «урод»), а рожаниц — как рожениц, родивших: перед нами, таким образом, просто культ рождения детей¹. Высказывалось также предположение, что рожаницы — особые мифологические существа, определявшие судьбу новорожденного, но никаких аргументов в пользу этого нет.

Основываясь на данной в древнем памятнике — «Слове об идолах» — мифологической периодизации славянского язычества², Б.А. Рыбаков предложил толковать Рода как могущественного бога, творца Вселенной, которому славяне якобы поклонялись до официального установления культа бога княжеской дружины Перуна. По Б.А. Рыбакову, род — бог неба и дождя, вдувающий жизнь в людей, связанный с подземной водой (РОДники), огнем и подземными пеклами («РОДЬство огненное» в древнем памятнике; это слово, впрочем, только результат неточного перевода греч. слова «геенна»), красным цветом (РДиный, РДеть), шаровой молнией (называвшейся «РОДия»). Он как бы объединяет в себе всех прочих богов³. Это истолкование аргументировано весьма слабо, но недостаток надежных сведений лишает нас возможности вообще что-либо утверждать наверняка. Поэтому, учитывая разнобой мнений ученых, вопрос о Роде нам придется оставить открытым.

Исследователи прошлого века ввели в славянский пантеон еще одно родовое божество — Чура. А.Н. Афанасьев определял его как божество пылающего в очаге огня, охранителя родового достояния, почти домового⁴. Ему вторил знаменитый историк В.О. Ключевский: «Обоготворенный предок чествовался под именем чура... Охраняя родичей от всякого лиха, чур оберегал и их родовое достояние»⁵.

На весьма недостоверном источнике основано имеющееся у обоих авторов истолкование чура как бога, оберегающего границы родовых земельных владений. Вообще выделение особого мифологического персонажа — чура или Чура — весьма сомнительно. Оно не подкреплено достоверными фольклорно-этнографическими данными и базируется в сущности лишь на нескольких устойчивых словосочетаниях типа: Чур я! Чур меня! Не ступай за чур! Не лезь через чур! Чур

¹ См.: Зубов Н.И. Род// Русская ономастика и ономастика России. Словарь. М., 1994. С. 172—173.

² «Се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам переже Перуна бога их. А прежде того клали трёбы упирим и берегыням».

³ См.: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 438—461 и др.

⁴ См.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994. Т. 2. С. 90.

⁵ Ключевский В.О. Курс русской истории. Часть I// Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М., 1987. Т.1. С. 133—134.

моё! и т.п. Современные исследователи усматривают в слове *чур* значение магического круга, через который не может переступить нечистая сила (отсюда «зачураться» — по сути 'очертить себя кругом')¹. Выражение «чур моё» тогда могло бы сопутствовать обведению магической чертой *своей* собственности или даже, будучи произнесенным как заклятие, заменять этот акт. Приведенное истолкование оставляет необъясненными лишь некоторые украинские бранные выражения типа: Цур поганим очом! Цур йому! Цур тобі! и т.п. Потому ак. Н.И. Толстой, поставив чур/цур в контекст ряда сходных южнославянских слов, а также некоторых диалектных русских (в частности, архангельского *кур*, заменяющего известное бранное слово из трех букв), предположил для него значение «фаллос» (изначально — «петух», что вполне возможно в свете известной многим языкам практики наименования половых органов «птичьими» названиями). Функцию магического оберега Н.И. Толстой объясняет через распространенное поверье, что нечисть можно отогнать при помощи матерной брани (особенно лешего, а по распространенному охотничьему поверью — и медведя, который, возможно, мыслился ипостасью лешего)². Впрочем, это толкование остается только предположением.

Распространенные припевы обрядовых песен «диidi — ладо», «лели — полели», «люли — люли» позволили некоторым исследователям говорить о существовании в славянском пантеоне божеств мужской (Лад, Ладо, Лель) или женской (Лада, Леля, Ляля) природы, связанных с культом весеннего возрождения. Иногда их истолковывают как родственную пару (мать и дочь), Б.А. Рыбаков отождествляет их с рожаницами³. Но основания для подобных построений невелики, и даже само существование этих персонажей (по крайней мере на уровне богов) вызывает большие сомнения.

Фольклорно-мифологические персонажи

В качестве персонажей восточнославянской мифологии иногда рассматривают несколько классов разнородных существ, известных обычно из фольклора и представляющих собою или людей, или явно антропоморфные (т.е. имеющие облик человека) фигуры⁴. Это прежде

¹ См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987. Т. 4. С. 385; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1977. Вып. 4. С. 134.

² См.: *Толстой Н.И.* Чур и чушь// *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 364—370.

³ См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 470.

⁴ Ср.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 189—190.

всего так называемые генеалогические герои, т.е. легендарные основатели городов и родоначальники племен. Например, в «Повести временных лет» упоминаются Кий (легендарный основатель Киева, вполне возможно — историческое лицо), его братья Щек, Хорив и сестра их Лыбедь. К ним близки исторические лица, приобретшие в народном сознании явные мифологические черты: первые русские князья скандинавского происхождения братья-варяги Рюрик, Синеус и Трувор, князь Владимир Красное Солнышко и его богатыри, а также чисто фольклорные персонажи Микула Селянинович, Садко и прочие волшебные герои былин и сказок — Горыня, Дубыня и Усыня, Святогор, Волх (Вольга) и др. Персонажи последнего ряда имеют, впрочем, некоторую «демоническую» окраску, особенно Волх, зачатый Марфой Всеславьевной от змея, мудрый былинный оборотень, чье имя связано с волхвами, волхвованием, возможно и с именем Волоса (Велеса).

К рассмотренной группе примыкают уже вполне змееподобные противники богатырей и героев: Соловей Разбойник (обратим внимание, что Соловей — это прочтенное наоборот имя Волос: подобные звуковые операции были распространены еще с индоевропейских времен), Идолице поганое, общеславянский демонический персонаж Огненный змей и ближайший его фольклорный «родственник» — жар-птица (змей мог летать по ночам в виде огненного клубка, разбрасывающего искры; своему хозяину он таскает в дом клады, обернувшись человеком, соблазняет девушек и женщин, отчего те сохнут и тощают, и т.д.), а также чрезвычайно похожие Змей Горыныч, Змей Тутарин, Змиулан и др. От брака Огненного змея с земной женщиной, согласно мифологическим сюжетам, рождается оборотень (Змей Огненный Волк у сербов, сходный с русским Вольгой), впоследствии побеждающий своего отца. Вспомним также всевозможные сказочные персонажи (Баба-Яга, Кащей Бессмертный и т.п.), находящиеся на низших уровнях мифологической иерархии.

Упомянем, наконец, фольклорно-мифологические олицетворения различных астрономических объектов: Солнце, Месяц, Денница, Зоря. Последняя — обычно Венера (слово «зоря» в русских говорах могло означать как «заря», так и «звезда») — в заговорах имела множество женских имен, часто сходных по звучанию с рядом Мара-Марена-Макрина-Маркита-Мокошь. Перечисленные светила были объектом поклонения язычников-славян, одновременно представляя собой элементы одного из мифологических кодов — астрального. Представления о них, очевидно, соотносились с представлениями о тех или иных богах. Оппозиция солнце — месяц входила в общий набор, соотносясь с противопоставлениями мужской — женский, дневной — ночной и т.п.

Восточнославянская демонология

Едва ли не единственным разделом славянской мифологии, доступным непосредственному наблюдению и изучению в его живом функционировании, является демонология — совокупность представлений о низших мифологических существах, мыслившихся тождественными друг другу, «серийными», лишенными ярко выделенных индивидуальных черт. Сведения о них фольклористы и этнографы черпают из самых разных источников, прежде всего из собственных полевых записей бесед с носителями традиционной культуры и произведений особого фольклорного жанра — коротких рассказов, посвященных встречам с нечистой силой, случившимся с самим рассказчиком или кем-то третьим (в первом случае их называют *быличками*, во втором, когда речь о третьем лице, — *бывальщиками*). Их рассказывали на долгих вечерних посиделках, в ночном у костра (см. прекрасный рассказ «Бежин луг» из «Записок охотника» Тургенева).

Происхождение нечистой силы народные предания толковали по-разному. Говорили, что нечисть сотворил черт, подражавший Богу при творении мира; что Адам постеснялся показать Богу множество своих детей, и спрятанные им стали темной силой. Рассказывали, что нечисть — это «восставшие против Бога ангелы, низринутые с неба на землю и в тартар. Кто упал в воду — превратился в водяного, в лес — лесного, в дом — домового хозяев. По другой версии, лесовые — проклятые люди. При сотворении мира их не было. Когда Моисей выводил евреев в прекрасные земли, им нужно было перейти море. Моисей разделил море на две части и провел евреев посуху, а за ними шли египетские народы, которые их догоняли. Моисей проклял египтян, и море залило их, но не всех: кого залила вода, те превратились в водяных и русалок, а кто остался на берегу — леших (Владимирская губ.)»¹. Несмотря на христианский облик приведенных объяснений, перед нами явные остатки языческой веры в многочисленных духов природы, воплощающих все сферы известного человеку мира. Дело в том, что христианская церковь вовсе не объявляла всех этих духов, как и языческих богов, несуществующими. Как писал еще в начале XX в. философ, историк и культуролог Л.П. Карсавин о ситуации в поздней Римской империи, христианство, «религия мучеников и героев в эпоху гонений... стало господствующей религией и вобрало в себя языческий мир, внешне и неподно к нему примкнувший. <...> Оно не отрицает языческих богов и демонов, но, вскрывая их бесовскую природу, зовет мир к святым и ангелам, богочеловеку и Троичному Божеству, неизре-

¹ Русский демонологический словарь// Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995. С. 306—307.

ченному в Своей непостижимой Сущности¹. Попросту говоря, древние боги были объявлены бесами, но в их существовании никто не усомнился. А мелкие демоны природы и вовсе остались неизменными, сохранив, вероятно, даже прежние названия.

На основании народных рассказов можно даже составить примерные «портреты» всевозможной нечистой силы², с которой постоянно встречался традиционный человек.

Леший (лесной, лесовик, лешак и др.), например, являлся в образах обычного человека; старика, ковыряющего лапоть при свете луны; родственника или знакомого; человека огромного роста; человека в шерсти, с рогами; ягненка, оленихи, вихря на дороге. Он — хозяин лесов, живет в непроходимой чащобе. Если по лесу раздается эхо, значит, откликается леший. Очень любит сбивать людей с пути, а затем хлопает в ладоши и громко смеется.

Не менее вариативен и «моральный облик» лешего: он может представляться как добрым и честным простаком, так и страшным злобным людоедом. Лесовик неравнодушен в девушкам и женщинам, которых он норовит увести в свое жилище и даже взять в жены, особенно кем-то проклятых (желательно близкими родственниками). Вообще люди, проклятые или обруганные с упоминанием черта, находясь в лесу, становятся легкой добычей лешего. С другой стороны, леший может уберечь человека от хищных зверей, присмотреть за оставленным родителями ребенком. Он наказывает не выполняющего религиозный обет, но может на праздник зайти в гости к знакомому мужику или заглянуть в кабак выпить ведро водки. Но в любом случае контакты с ним представлялись сомнительными и опасными, а заручиться его помощью (например, в охотниччьем промысле) можно только исполнив обряд, содержащий антихристианские действия (выстрелить в лесу в сторону церковного звона или в Св. Дары, унесенные за щекой после причастия, и т.п.).

Водяной (водовик, водяник, водяной дедушка и др.) — часто такой же черный и мохнатый, как и леший, но может являться ягненком, ребенком, собакой, селезнем, лебедем, рыбой и старицей. Живет он на дне глубокого озера или реки, в омуте, под водяной мельницей (мельников обычно подозревали в сношениях с водяным хозяином). По ночам, случается, вылезает на берег и чешет волосы; то же может делать и его супруга, безобразная водяниха (водяница). Водяному приносили жертвы самого разного рода — от животных (например,

¹ Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев, 1995. С. 17.

² Без дальнейших ссылок мы заимствуем сводки данных из книги: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. Прекрасные подборки материалов о персонажах отечественной демонологии см. в «Русском демонологическом словаре» Т.А. Новичковой.

черной свиньи или ворованной лошади) до табака, который поморы на Русском Севере бросали в воду с бранью: староверы считали, что «табак и ругань как порождение «нечистого» должны были служить угодным ему подношением¹. Поморы, кстати, верили, что и в море живет враждебный человеку дух — «морской сотан», мешающий промыслу и губящий рыбаков². Водяной, как леший, женолюбив и вообще склонен похищать людей, которые навсегда остаются в его подводных хрустальных чертогах.

Водяниха отчасти напоминает русалка, образ которой, впрочем, весьма варьируется по регионам. В значительной части северных районов вовсе не знают такого образа, а если знают, то представляют ее старой безобразной женщиной с отвислыми грудями, напоминающей лихачиху и не связанный с водной стихией. Более известный нам тип речной или лесной красавицы, чешущей волосы, чарующей мужчин и губящей девиц, распространен в Южной и Центральной России, а также на Украине. «С Троицыня дня, — пишет Т.А. Новичкова, — они выходят из воды, где живут постоянно, и вплоть до осени гуляют по полям и рощам, качаются на ветках развесистых ив или берез, ночью водят хороводы, поют, играют, аукаются друг с другом. Там, где они бегали и резвились, хлеб рождается обильнее. Играя в воде, они путают рыбачьи сети, портят у мельников плотины и жернова, на поля насылают проливные дожди и бури. У заснувших без молитвы женщин русалки похищают нитки; полотна, разостленные на траве для отбеливания, развешивают на деревьях. Отправляясь в лес, запасались предохранительным средством от русалок — ладаном и полынью. Русалка встретится и спросит: «Что у тебя в руках: полынь или петрушка?» Скажешь «петрушка», русалка обрадуется: «Ах ты, моя душка!» — и защекочет до смерти, скажешь «полынь» — обиженно бросит: «Прячься тын!» — и пробежит мимо³. (Характерный пример функционирования вегетативного кода модели мира: полынь (этимологически, вероятно, родственна глаголу «палить», т.е. «спаленная») связана с огнем, сухостью, горечью, соответственно — «верхней правой» стороной модели мира, потому защищает от русалки, связанной с влагой, женским началом, ночью, т.е. «нижней левой» стороной; в украинской традиции в роли «русалкиного» растения обычно выступает мята: если назвать ее, русалка зловеще отвечает: «Тут тебе и хата!»)

«По происхождению русалки, — пишет Т.А. Новичкова, — дети, умершие некрещеными, или девушки-самоубийцы, утопленницы. <...> На множестве примеров Д.К. Зеленин в книге «Очерки русской

¹ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983. С. 175—176.

² См. там же. С. 176.

³ Русский демонологический словарь. С. 482.

мифологии» (Пг., 1916, переизд. М., 1995. — А.Ю.) доказал, что в народном мнении русалки — не просто души умерших, но души погибших неестественной смертью, убитых или самоубийц. К русалкам относили также исчезнувших когда-либо людей, проклятых матерями или украденных у них нечистой силой детей¹. Покойники, умершие «не своей» смертью, назывались «заложными». Это слово, как писал Д.К. Зеленин, в Вятской губ. звучало «заложенные» и происходило от древнего способа их погребения: их клали в овраги, закладывая кольями, досками, сучьями, в противоположность покойникам захороненным, т.е. зарытым в землю. В XVII—XVIII вв. их хоронили в больших ямах с сараем сверху, так называемых «убогих домах», «скудельницах», уничтоженных в 1771 г. Екатериной II. Захоронение и общая панихида происходили в Семик. О связи с заложными покойниками русалок и времен активизации последних — «русальной неделе» — речь еще пойдет в гл. 4.

Известны не только водяные, но и лесные, и полевые русалки. Последние водятся во ржи и напоминают другие женские демонические существа — полудниц. Это высокие красивые девушки в белом, которые бродят во время жатвы по полям и наказывают тех, кто жнет в полдень. Их мужской вариант — полевой (полевик) значительно менее симпатичен: «черен телом, как земля, глаза разного цвета, вместо волос — длинная зеленая трава, гол, на каждую деревню бывает по четыре полевика; по другим (поворьям) — является вместе с ветром, стоит, дует весь в белом, присвистывает. Жителям лесных зон полевик показывался маленьким уродцем, который может неожиданно выскочить из-за стога»². Мог принимать и другие образы: мужик на сером коне, человек в белом. Он водит, манит человека, гонит оказавшегося на меже поля.

Домовой (домовик, доможил, сусед, дворовик, хозяинушко, дедок и др.) — домашний дух, черный страшный человек в шерсти, но может показаться и как женщина (его пара — кикимора), кошка, свинья, крыса, собака, теленок, серый баран, медведь, черный заяц (в связи с поверьями, что домовой — дух животного, заложенного в качестве строительной жертвы в фундамент дома); есть сведения о его змеиной природе.

Домовой — полезный дух: он помогает по хозяйству, предупреждает о грядущей беде. Душит или щиплет спящих; если при этом спросить: «к добру или к худу?» или «любя или не любя?» — отвечает, во всяком случае — дает понять. Женская пара домового — кикимора (впрочем, это название могло, вероятно, иметь и другие соотнесения, о чем свидетельствует общеизвестный эпитет «болотная»; болото в

¹ Русский demonологический словарь. С. 482—483.

² Там же. С. 463.

любом случае отсылает к нижнему миру воды и смерти). Она представлялась в виде крохотной безобразной старушки. «Это, — писал Е.Г. Кагаров, — не особенно опасный дух, днем сидящий невидимкой возле печки, а ночью выходящий шалить и проказить; особенно любит она проказить с веретеном, прялкой, начатой пряжой. В некоторых местах Великороссии местопребыванием кикиморы считается курятник, где она вредит курам. Но против этого есть средство: нужно повесить под шестом лоскутья кумача или горлышко от разбитого глиняного умывальника, а еще лучше отыскать особый камень с природной сквозной дырой, который носит название «куричего бога». Этот камень прикрепляют к настену. Иногда, впрочем, кикиморе приписываются и добрые качества: она покровительствует прилежным и умным хозяйкам»¹.

В Новгородской губ. был записан интересный обряд, в разной форме распространенный и в других регионах. При переезде в новое жилище домохозяин должен положить для домового в подполье целый небольшой хлеб и на него соли, да чашку молока. Приготовив это, хозяин ночью в одной сорочке идет в старый дом и говорит: «Кланяюсь тебе, хозяин батюшко, и прошу тебя пожаловать к нам в новые хоромы: там для тебя и местечко тепленькое, и угощеньице маленькое сделано». Без приглашения домовой не пойдет на новое место и будет плакать каждую ночь.

К своему домовому относились достаточно тепло — он приносил в дом благополучие. Ежегодно 28 февраля после ужина домовому кое-где оставляли на загнетке (ямка на печи для жара) горшок каши, обложенной горячими угольями. Известен и обряд умилостивления домового, связанный с жертвой петуха. «По русскому преданию, — писал А.Н. Афанасьев, — *домовой бесится* 30 марта, с ранней утренней зори до полночи, пока запоют петухи. В это время он никого не узнает из своих домашних, почему ночью боятся подходить к окнам, а скот и птицу запирают солнечным закатом. Вдруг востоскучется домовой, рассказывают крестьяне, и злится так, что готов бы, кажется, весь дом сокрушить: лошадей забьет под ясли, собак перекусает, коров от еды отобьет, утварь всю разбросает, хозяину под ноги подкатывается; бывает с ним такая перемена или потому, что с весною *спадает с домового старая шкура*, или *находит на него бешенство (чума)*, или *захочется ему жениться на ведьме (курсив мой. — А.Ю.)*². Чужой домовой считался лихим. От него следовало обороняться специальными заговорами. Оберегом от чужого домового считалась медвежья голова или сам медведь, которого водят по всем углам и шерстью

¹ Кагаров Е.Г. Религия древних славян. С. 25.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. С. 104.

которого окуривают дом. Этот обряд можно поставить в один контекст с предположениями ученых о связи медведя с Волосом, который, вероятно, покровительствовал мелким змеевидным духам, в том числе и домовым.

Известен, кстати, берег и от лесного духа, в основе которого — магический защитный круг. На Страстной неделе в среду до рассвета хозяйка дома трижды обегала вокруг дома нагая, приговаривая: «Около двора железный тын; чтобы через этот тын не мог попасть ни любой зверь, ни гад, ни злой человек, ни дедушка лесной». Интересен выбор времени для обряда: Страстная неделя означает не только строгий пост и молитвенное сосредоточение накануне Пасхи, но и активизацию нечисти, как бы возбуждаемой к жизни символическим повторением страшных событий последней недели земной жизни Иисуса Христа; среда — «женский» день, благоприятный для сношений с нечистиками (как и хозяйка для этого предпочтительнее хозяина — ср. соотнесенность женского начала в модели мира), как и пятница, — дни с негативным значением и даже в мясоед постные; наконец, ночь до рассвета — заключительный этап начавшегося в полночь нечистого разгула; ночь, сверх того, также считалась «женским» временем, о чем подробнее речь пойдет в гл. 4.

Известен также банный дух (банник, байнушко), принимающий весьма неожиданные образы проезжего человека, старика, женщины, белой коровы, косматых людей. Бани вообще считались нечистыми сооружениями. В них не бывает икон и не делают крестов, зато часто гадают. В банию не ходят с крестом и поясом, они снимаются и оставляются в доме (то же делают женщины при мытье полов). Все, из чего моются — тазы, кадки, ушаты, шайки, ковши в банях, — считается нечистым. Нельзя пить воду в бане и из рукомойника, а последней даже споласкивать посуду. Естественно, что в бане обитало демоническое существо. Другие, как древнерусские навии, могли являться в ней. Они, вероятно, представляли собой злые, враждебные души мертвых. Название их выводится из древнерусского слова НАВЬ, означавшего мертвеца и воплощенную смерть. Это слово, видимо, восходит к древнейшему названию погребальной лады, на которой мертвые пересекали водное пространство, отделявшее этот мир от иного. Тот же индоевропейский корень мы видим, например, в заимствованном слове «навигация» — ср. лат. *navia* — «барка», «ладья». Эпидемия, случившаяся в 1092 г. в Полоцке, описана летописцем как нашествие невидимых навий на конях (видны были только конские копыта), которые рыскали по городу и «уязвляли» осмелившихся выйти из дома. Навий летописец приравнял к бесам.

В Страстной четверг (он же Чистый — накануне Пасхи) для навий топили баню и оставляли им на полу на ночь трапезу. Утром по птичьим следам узнавали, приходили ли «гости». Этот обряд описан в древне-

русском поучении «О посте к невежам в понеделок второй недели». Представления о навьях известны и другим славянам. Например, у болгар *navi* — птицеобразные души умерших.

Жили «нечистики» и в других хозяйственных постройках (гуменник, овинник, подовинник, рижный, являвшийся в виде бабы с ореховым кустом и свечкой, старика, журавля или человека в белом с волосами до пят), а также во дворе (дворовой, часто отождествлявшийся с домовым). Все они имели женские пары-соответствия.

Нечисть, кишащую за пределами селения, возглавляли особые цари: Лесной, Морской, Водяной царь и др. К ним обычно обращались в заговорах. Известен восточным славянам и Змеиный царь, сопровождаемый бесчисленными змеями, которых он уводил на Воздвижение зимовать в ирий (вырей) — теплую южную страну, рай, куда улетают птицы. Потому, возможно, в белорусском заговоре змеиного царя зовут Ир, а его царицу — Ирица.

Согласно отрывку, приведенному в прим. 35, славяне в древности поклонялись упырям и берегиням. Первые, очевидно, это не те упыри-вампиры, нападающие на людей и животных, которыми, согласно поверьям, становились «злочные» покойники мужского пола — умершие неестественной смертью, колдуны, самоубийцы, дети, рожденные от нечистой силы или ею испорченные. Существует предположение, что древние «упири» — это души покойников, тела которых по каким-то причинам не были сожжены по славянскому обычью. Потому души не нашли успокоения. Впрочем, это не более, чем гипотеза, основанная на предполагаемой этимологии слова: *у* — префикс, означающий отрицание, плюс корень со значением огня; авторитетные специалисты эту этимологию не поддерживают. О берегинах известно не больше. Их название сближали с именем Перуна и со словом *берег*, функции неясны.

Существовало множество способов, как повстречать при необходимости ту или иную нечисть¹. Познакомиться и подружиться, например, с домовым, было довольно сложно. Вот что говорит описание, сделанное в середине XIX в. в Вятской губ.

Должно достать травы плакуна (которую собирают в ночь на Купала. — А.Ю.), но не с черным корнем, какой у него бывает обыкновенно, а с белым, и привесить его себе на шелковый пояс, потом взять озими, добытой с трех полей, завязать ее в узелок и привязать узелок к змеиной головке, которая должна висеть на гайтане (шнурок для нательного креста. — А.Ю.) вместо креста; должно вложить в одно ухо клочок козьей шерсти (которую особенно уважает

¹ Данные публиковались в периодике XIX в. и затем не раз перепечатывались; см., напр., «Поэтические воззрения» Афанасьева. Т. 2. С. 108—109.

домовой), а в другое — последний в порядке домашней пряжи ключок шерсти летнины, который крестьянка бросает, когда допрядяет кудель, и который должно подобрать скрытно от всех домашних; потом должно перенадеть сорочку на ночь, т.е. на левую сторону, взять горшовик (тряпку, которой берут горячий горшок. — А.Ю.) и отправиться ночью в хлев, где, завязав глаза этим горшовиком, сложенным вчетверо, и затворив за собой дверь, должно сказать:

«Суседушко, домоседушко, раб к тебе идет, низко голову несет; не томи его напрасно, а заведи с ним приятство, покажись ему в своем облике, заведи с ним дружбу да сослужи ему легку службу».

Слова эти должно повторять до тех пор, пока не запоют петухи или пока не услышишь легкого шороха в хлеве. В первом случае вызывание должно отложить до другой ночи; во втором схватиться одной рукой за корень плакуна, а другой за змеиную головку и крепко держаться за них, что бы ни делал домовой: тогда последний покажется; если же вызывающий не успеет ухватить за гайтан или корень или выпустит их из рук, то домовой, схватив гайтан, порвет его и змеиною головкой застегнет вызывающего до полусмерти.

Это описание заставляет подозревать змеиную природу домового: мы видим здесь змеиную головку, а также шерсть, с которой связаны заговорные змеиные цари (обычно сидят на черном руне).

Чтобы увидеть в бане черта, надо зайти в нее ночью и, заступив одной ногой за порог, скинуть с шеи крест и положить под пяту ноги. Здесь перед нами намеренное вхождение в пограничную с антимиром, миром мертвых область, которую символизирует в традиционной модели мира порог (как и полевая межа и др.).

По данным из Архангельской губ., кто хочет видеть дворового, должен первый получить от священника по окончании пасхальной заутрени красное яйцо и взять из церкви свечу, с которой стоял у заутрени. Затем следует ночью, до петухов, взять в одну руку зажженную свечу, а в другую красное яйцо, и стать перед отворенной дверью хлева и сказать: «Дядя дворовой, приходи ко мне, не зелен, как дубравный лист, не синь, как речной вал; приходи таким, каков я; я тебе христовое яичко дам». Домовой (дворовой) выйдет, по виду совершенно подобный произносившему заклятие. Свидание с ним он требует сохранить в тайне, а иначе доведет болтуна до самоубийства или сожжет его избу.

Наконец, тот, кто хочет сойтись с лешим, должен также выполнить определенный ритуал приобщения к иному миру. Ключом оказывается осина, осмыслимая в рамках вегетативного кода модели мира как своего рода «антидерево», связанное с демоническим и потусторонним миром (ср. осиновый кол, вбиваемый в могилу ведьмы или «бродячего» покойника, а также предания о том, что Иуда удавился на «горьком древе» осине, отчего она все время дрожит). Итак, требовались две

осины (четное число, связанное с «левой» стороной модели мира, с миром мертвых — ср. четное количество цветов, приносимых покойнику), причем не срубленные топором и не сломанные руками (отрицание естественного порядка вещей, т.е. «антитуть», ведущий к «антицели» — встрече с нечистым). Потому желающий сойтись с лешим должен отправиться в лес, срубить тупицей (тупым топором, предназначенным для колки дров, рубки льда или костей) сосну в обхват, но так, чтобы она при падении уронила две хотя бы небольшие осины. На эти осины следует встать, оборотясь лицом к северу, и сказать: «Лесовик-великан, пришел к тебе раб (имярек) с поклоном: заведи с ним дружбу. Коли хошь, так топеря же иди, а не хошь, как хошь» (Вятская губ.).

Лешего, как и домового, можно также увидеть, сидя под тремя составленными боронами: они состоят из множества крестов, потому нечистый ничего не может сделать с наблюдающим. Архангельский заговор на вызов лешего также сходен с заклинанием домового: «Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, не елью жаровою, покажись таковым, каков я». В Тотемском уезде Вологодской губ., как пишет Т.А. Новичкова, «против проказ леших писали прошения главному лесному хозяину на огромных листах бересты углем, их приколачивали к деревьям и не смели ни трогать, ни глядеть на них. Такие прошения писали те, кого леший обошел и завел в непроходимую чашу, кто потерял в лесу лошадь или корову»¹.

До нас дошел пример одного такого «прошения», адресованного трем царям и написанного на бересте («антиматериал», как и осина). Писали такого рода тексты справа налево (обыкновенно только начало, а остальное договаривали) в трех экземплярах: один привязывали к дереву в лесу, другой зарывали в землю, а третий бросали с камнем в воду. Содержание письма следующее:

«Пишу: царю лесному, царице лесной, с малыми детями; царю земляному и царице земляной, с малыми детями; царю водяному и царице водяной, с малыми детями. Уведомляю я вас, что у раба Божьего (такого-то) потерялась бурая (или какая) лошадь (или корова, или другая скотина, обозначить с приметами). Ежели найдется у вас, то пошлите, не мешкая ни часу, ни единой минуты, ни единой секунды. А как по-моему не сделаете, буду молиться на вас святому великому-ченику Божью Егорию и царице Александре».

После этого пропавшая скотина должна прийти сама на двор к хозяину (Ветлуга, совр. Горьковская обл.).

Итак, мы видели, что судьба представлений о персонажах различных уровней мифологической иерархии оказалась неодинако-

¹ Русский демонологический словарь. С. 317.

вой. Если культуры высших богов были уничтожены огнем и мечом при христианизации Руси, то вера и поклонение более низким, малозначительным, неиндивидуализированным персонажам сохранились практически до настоящего времени. В результате синтеза, слияния в народном сознании языческих и христианских представлений, древние боги в некотором смысле сменили имена, совместившись с образами наиболее популярных христианских святых. Остатки мифологических представлений о менее значительных персонажах законсервировались в фольклоре, в обрядах и поверьях. Низшие уровни мифологической системы почти не подверглись изменениям. С поразительной устойчивостью они впитали в себя христианские представления, не изменив своей древней сущности. Показать, с одной стороны, истоки и механизмы проникновения новых идей, а с другой — вскрыть хотя бы в общих чертах пропитающую сквозь них неизменную традиционную восточнославянскую модель мира — задача следующих глав.

Л и т е р а т у р а

Основные труды XVIII — начала XX в.

Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994.
(Репринтное воспроизведение издания 1865—1869 гг.)

Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси/ Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе// Зап. Моск. Имп. археологич. инт-та. Т. 18. М., 1913.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901—1913. М., 1994.

Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии (Умершие неестественной смертью и русалки) М., 1995.

Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918.

Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908.

Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов/ Предисл. Н.С. Тихонравова// *Летописи русской литературы и древности.* М., 1862. Т. 4.

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

Чулков М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.

Шептинг Д.О. Мифы славянского язычества. М., 1849.

Шептинг Д.О. Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии// Филологические записки. Воронеж, 1886. Кн. 6 (есть отдельный оттиск).

Рекомендуемые современные исследования

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Кузьмин А.Г. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. М., 1988.

- Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. 2-е изд. М., 1991.
- Петрухин В.Я.* Язычество древних славян в свете международных исследований// Древнейшие государства на территории СССР. 1984. М., 1985.
- Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Русский демонологический словарь/Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.
- Седов В.В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982.
- Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. М., 1957.
- Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Язычество восточных славян. Л., 1990.





Г л а в а 3

Христианизация Руси и возникновение двоеверия

«Испытание вер»

988 год — год крещения киевлян — знаменует собой кульминацию столкновения на восточноевропейских просторах нескольких великих культурно-религиозных традиций. Самой молодой из них и наиболее энергично экспансирующей был ислам. К моменту принятия князем Владимиром христианства Камская Болгария уже около семи десятилетий как приняла ислам. Хазарский каганат после разгрома в 964—965 гг. русским князем-язычником Святославом Игоревичем, сыном княгини Ольги и отцом князя Владимира, будущего Крестителя Руси, смог еще на некоторое время подняться на ноги: хазары в конце 70-х годов X в. вернулись в свою столицу Итиль, но уже до 985 были покорены Хорезмом и также обращены в мусульманство. Согласно летописным данным, мусульманские проповедники заходили и в Киев.

Несмотря на военные столкновения, связи Хазарии и восточнославянских земель были в то время по-прежнему тесны. Подвластная хазарам территория еще в VIII в. простиравась до Днепра (поднепровские славяне платили хазарскому кагану дань). Через хазарские земли проходили торговые пути, которыми славянские купцы, платя пошлину, следовали в Каспийское море и далее, иногда до самого Багдада. Да и в X в., при Владимире, носившем, как и правитель Хазарии, титул хакан (каган), в Киеве, возможно, стоял хазарский гарнизон (см. гл. 2,5). Столь долгая близость не могла не привести к тому, что среди религиозно-культурных традиций, соперничавших за влияние на Киев, важную роль играл иудаизм: эту религию исповедовала верхушка хазарского общества до мусульманизации. Иудейский фактор присутствовал и в самой восточной Славии: одной из заметных сил в Киеве X в. была еврейская община (кагал). Известно, в частности, так называемое «Киевское письмо», обнаруженное в 1962 г. и опублико-

ванное в 1982 г. Оно написано на еврейском языке в Киеве в начале Х в. (не позже 930 г., по В.Н. Топорову¹) и содержит просьбу киевского кагала к другим общинам «об оказании помощи их соплеменнику и единоверцу, выкупленному из плена». Имеющая в тексте форма Quuuv предстает собой первое упоминание названия Киева в исторических памятниках.

Существенным было влияние и неславянского язычества: выше уже говорилось о возможных причинах введения во Владимира пантеон иранских богов. Бывали в Киеве западнохристианские миссионеры. Киевлянин-язычник X в. жил в атмосфере переплетения вер и культур, слышал на улице разные языки. Даже княжеская дружина представляла собой весьма пестрое образование: составлявшие ее скандинавские наемники (варяги) наверняка не забывали языческой веры предков, но среди них были уже и христиане, по-видимому, и славяне-язычники. Такая ситуация позволяла горожанину воочию убедиться в многоликисти истины, но и ставила перед необходимостью выбирать, что отразилось в полулегендарном летописном рассказе об «испытании вер».

Содержание его сводится к тому, что к киевскому князю, изъявившему, очевидно, готовность отречься от традиционной веры, приходят различные проповедники, каждый из которых рассказывает о своей вере, утваживая принять ее. Первыми являются мусульмане, затем западные христиане и хазарские евреи. Всех их князь отослав. Последним пришел присланный греками «философ», который, предварительно наговорив много дурного о «конкурентах», изложил сущность восточного христианства. К нему Владимир был более благосклонен, но креститься пока не стал, а, посоветовавшись с боярами и старцами, послал десять разумных мужей в разные земли — «испытать» и сравнить веры. В результате исследования посланники выбрали восточное христианство, причем объяснили это весьма неожиданно — эстетическим впечатлением от красоты богослужения. «И пришли мы в Греческую землю, — рассказывали они, — и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелица и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что прибывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве».

Конечно, в данном случае перед нами — бродячий полуфольклорный сюжет. Не исключено даже, что мы знаем источник заимствования

¹ См.: Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре//Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 29

первой части летописного повествования: в легендарном ответе хазарского царя Иосифа испанскому еврею рабби Хисдай (из европейской книги «Шерит Исраэль») рассказывается, как к хазарскому царю Боляну (Булану, Буле) пришли мусульманский, христианский и иудейский проповедники с предложением принять свою веру. Выслушав их, царь якобы вызвал к себе только христианина и спросил того, какую веру он бы предпочел (памятая, что лучшая — его собственная) — мусульманскую или иудейскую. Проповедник выбрал вторую. Мусульманин в аналогичной ситуации тоже предпочел иудаизм христианству. Потому царь выбрал для своей страны иудейскую веру.¹ В этом рассказе явно виден вариант того же сюжета «испытания», а поскольку долгое время культурное влияние распространялось по направлению из Хазарии в восточную Славию, нельзя исключать возможности заимствования (как, впрочем, и независимого воспроизведения общефольклорной легенды).

Итак, Киев X в. находился в сфере влияния и борьбы самых разных вероучений. Но основными факторами, влиявшими на умы и души древних восточных славян, были, конечно, традиционное язычество и восточное христианство.

Мы допускаем большую ошибку, привычно недооценивая язычество Владимиrowой эпохи, считая его отжившей верой, бессильной и не удовлетворяющей «изменившимся требованиям времени». Знаменитый русский историк XIX в. С.М. Соловьев писал, например, так: «Христианство было уже давно знакомо в Киеве вследствие частых сношений с Константинополем, который поражал русов величием религии и гражданственности. Бывальцы в Константинополе после тамошних чудес с презрением должны были смотреть на бедное русское язычество и превозносить веру греческую.² Нельзя, конечно, отрицать глубину впечатления, которое должно было производить имперское величие Константина (Царьграда) на «варварскую» славянскую или варяжскую душу, как и эстетическое воздействие православной церковной службы. Тем более, что, по словам автора знаменитого «слова о Законе и Благодати» первого киевского митрополита из русов Илариона, Владимиру постоянно рассказывали о Греческой земле: «Паче же слышано бе ему всегда о благоверней земле Гречьстей, христолюбивей же и сильней верою как единого Бога в Троици чтут и кланяются; како веси (т.е. села. — А.Ю.) и гради благоверни вси в молитвах прилежать, — вси Богови предстоять».

¹ Два европейских письма о Хазарском царстве, переведенных с подлинника Д. Гартенштейном//Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1847. № 6. Материалы иностранные. С. 1—6.

² Соловьев С.М. История России с древнейших времен//Соловьев С.М. Сочинения в восемнадцати книгах. М., 1988. Т. I. Кн. 1. С. 172.

Но не следует забывать, что побывавших в Византии было не так много, да и описанная ситуация множественности религиозно-культурных влияний характерна преимущественно для южных городов, прежде всего Киева. Рассматривая второй после Киева по значению центр восточных славян Великий Новгород, следовало бы говорить уже преимущественно о скандинавском влиянии (варяги), а также о влиянии балтийских и угро-финских племен, т.е. влиянии чисто языческом, что создавало совершенно иную ситуацию, чем в Киеве. А население за пределами городов и на юге, и на севере едва ли вообще могло помыслить об отказе от веры предков, даже если проживало на одной территории с неславянскими племенами. В таких условиях вернее было бы сказать вслед за философом Вл. Соловьевым о крещении Руси как о национальном самоотречении, как о перерыве или разрыве национальной традиции, — если бы это действительно было так. Но дело в том, что самоотречение — это единственный и единственный акт народной воли, это единичное событие, как и разрыв традиции. Крещение Руси, как справедливо заметил о.Георгий Флоровский, «конечно, никак нельзя и не следует представлять себе ... как единичное событие, для которого можно назвать определенную дату. Это был сложный и очень многообразный процесс, длительный и прерывающийся, растягивающийся даже не на десятилетия, а на века. И начался он, во всяком случае, раньше Владимира».¹

Византийская империя и славяне

Государство, которое в литературе получило название Византии, Византийской Империи,² образовалось в результате окончательного распада в 395 г. Римской империи на Западную (со столицей в Риме, Равенне или другом городе) и Восточную. Самы «византийцы», граждане империи, называли себя не эллинами (т.е. греками; это слово ассоциировалось с язычеством), сирийцами, армянами и т.д., а *ромеями*, что значит римлянами, а свое государство считали — и с полным правом на то — непосредственным продолжением Римской империи, «Вторым Римом»(как и Константинополь называли Новым Римом).

При Константине I Великом (годы правления 306—337) в империи произошло резкое повышение авторитета и статуса до тех пор более или менее гонимого христианства. Признанное поначалу равноправной религией, оно уже к концу жизни Константина стало господству-

¹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 4 (Репринтное переиздание третьего парижского издания 1983 г.)

² По названию города Византий, на месте которого императором Константином Великим в 324—330 гг. была основана новая столица империи — Константинополь, с 1453 г. — Стамбул.

ющим вероучением: императорское войско, например, на $\frac{3}{4}$ состояло из христиан. Сам Константин принял крещение на смертном одре. Государственный статус христианства и последовавший вскоре распад империи породил ряд любопытных явлений. Во-первых, в персоне византийского императора соединилась высшая светская и религиозная власть. Например, согласно разработанному при императоре Константине VII Уставу византийского двора, установившему 92 ранга придворных государственных и церковных чинов, определялся даже порядок размещения присутствующих на парадном обеде у императора. Сам цесарь находился во главе стола, по сторонам его — цари-соправители, и только затем — слева — папа римский,¹ «первозванный друг царя», а справа, т.е. на более почетном месте, константинопольский патриарх, названный тем не менее «вторым после папы»: положение второго, сидящего на третьем месте, и третьего, сидящего на втором, фактически уравнивало положение папы и патриарха и в любом случае подчеркивало подчиненность главы церкви главе империи. Во-вторых, как замечает филолог и культуролог С.С. Аверинцев, византийцы стали воспринимать свое государство даже не как первое, а как единственное в мире, ни с чем не сравнимое. «Критерии всего три: во-первых, это правильно — православно — исповедуемая христианская вера; во-вторых, это высокоцивилизованный стиль государственной и дипломатической практики, дополняемый литературной и философской культурой античного типа; в-третьих, это законное преемство по отношению к христианско-имперскому Риму Константина Великого».² Использование названных критериев практически отводило любых соперников — и западных, и восточных. Империя, таким образом, осознала себя средоточием всех высших духовных ценностей — христианской религии и классической греко-римской культуры. За ее пределами лежал «мир одновременно иноверный (неверный), инокультурный (варварский) и к тому же беззаконный, как бы и не мир, не космос, а хаос, «тьма внешняя». Двуединство Римской империи и христианской церкви само себе мир».³

¹ Папа, впрочем, никогда не присутствовал на обеде у императора. Хотя раскол (греч. «схизма») церкви на западную (римско-католическую) и восточную (православную) окончательно оформился только в 1054 г., когда папа и константинопольский патриарх взаимно предали друг друга анафеме (проклятию), истоки этого распада значительно глубже. Папа считал себя главой церкви, для правителей же Византии он был только первым епископом, *вторым лицом* после императора. На Руси, однако, этот раскол восприняли не сразу, еще век продолжалось общение с «латинским» Западом и браки между представителями киевской и европейских династий; раскол, видимо, стал действительным благодаря развернутой в конце XII в. киевскими митрополитами и монахами-греками антилатинской кампанией.

² Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности// Новый мир. 1988. № 7. С. 213.

³ Там же. С. 214.

Отсюда простой вывод: «внешние», варварские народы, принимая правильное (православное, ортодоксальное) византийское христианство, начинали восприниматься если не как полноценные «ромеи», то во всяком случае как находящиеся в прямой зависимости от обладающего как церковной, так и светской властью императора. Кстати, восстания и войны этих народов против империи проходили, образно говоря, под имперским знаменем. По словам С.С. Аверинцева, «болгарские и сербские цари, вступавшие в открытую борьбу с Новым Римом, делали это отнюдь не во имя несравненно позднейшей идеи самоопределения, но притязая заново воссоздать под своей собственной властью все ту же единую и единственную православную державу, рядом с которой не может быть никакой иной. (Едва ли не поэтому войны против них велись с особенной ожесточенностью — они были для византийцев не воюющей стороной, а самозванцами, крамольниками.)¹ Например, болгарский царь Симеон вел в IX—X вв. войны с Византией, ставя своей целью именно захват императорского трона, что, кстати, было обычным явлением в империи, практически не соблюдавшей династического принципа передачи власти.

Восприятие крещенных в правильную веру народов как зависимых порождало естественное стремление расширить свою сферу влияния путем распространения восточного христианства. Здесь в очередной раз сталкивались интересы Рима и Константинополя.

Номинально, т.е. на словах, до 1054 г. христианская церковь была едина (да и до сего дня православные и католики считают друг друга не еретиками, а только схизматиками, т.е. раскольниками, и обоядно признают совершаемые таинства, а это значительно меньшая пропасть, чем, скажем, между католиками и протестантами). Но фактически вся Европа IX—X вв. была ареной религиозной, а соответственно — политической, идеологической и культурной борьбы Рима и Константинополя. Восточная церковь вела в те годы активную миссионерскую работу, высшим проявлением которой была деятельность причисленных позже к лицу святых братьев Кирилла (до принятия в начале 869 г. иночества — Константина; годы жизни 827—869) и Мефодия (ок. 815—885). Славяне из Солуни (ныне Салоники в Греции), создатели славянской азбуки (правда, по-видимому, не нынешней *кириллицы*, а распространенной в X—XI вв. у юго-западных балканских славян, в Моравии, отчасти на Руси *глаголицы*) и переводчики Библии и богослужебных книг на диалект солунских славян, ставший основой так называемого старославянского (староболгарского) литературного языка, братья в 863 г. были приглашены из Византии князем Великоморавской державы (на территории современной Венгрии) Ростиславом для создания там славянской церкви. (Справедливости ради следует заметить, что первыми в Моравию и Паннонию христианство принесли

¹ См.: Аверинцев С.С. Византия и Русь... С. 214.

все же не они, а кельтские (ирландские) миссионеры, представлявшие собственную, ни от кого не зависевшую церковь и передавшие западным славянам некоторые особенности вероучения, в частности, культ св. Михаила.) В том же году болгарский царь Борис (годы правления 852—889), чья антивизантийская политика потерпела полное поражение, был вынужден заключить с империей мир, связанный с территориальными уступками, и дать обещание принять от нее крещение. Оно было осуществлено в 864—865 гг. (по другим данным — 866 г.) византийскими священниками и вызвало сперва мятеж знатных родов, который был жестоко подавлен. Но уже буквально с первых дней началась борьба за самостоятельность болгарской церкви, в итоге увенчавшаяся успехом. Способствовала утверждению церкви также эмиграция в 886 г. учеников Константина (Кирилла) и Мефодия из Великоморавии, переориентировавшейся с Византии на Восточно-Франкское (Германское) королевство, соответственно — на Рим. Эмигранты были приняты при дворе Бориса и развернули деятельность по подготовке грамотного славянского духовенства. Виднейший из этих учеников — Климент Охридский (ок. 840—916), которого исследователи предположительно считают создателем кириллической азбуки (на основе греческого торжественного письма) — стал первым епископом славянского происхождения (поставлен в 893 г.). Все больше появлялось священнослужителей-славян. Укрепление христианства не смогла остановить даже попытка сына Бориса Владимира восстановить в 893 г. язычество: постригшийся в 889 г. в монахи Борис временно покинул монастырь, сверг собственного сына, велел ослепить и бросил его в тюрьму, после чего царем стал уже упоминавшийся нами Симеон. Одной из арен столкновения Рима и Константинополя была Сербия. В первый раз сербы и хорваты были крещены еще в VII в., когда они находились в подданстве византийского императора Гераклия (Ираклия; правил в 610—641 гг.), но римскими священниками. Однако крещение это было непрочно и охватило только часть народа. Вторично крещены были уже все сербы при императоре Василии I Македонянине (правил в 867—886 гг.), на сей раз — греками. В 870—880-е годы христианизация сербских и хорватских земель была завершена. Впрочем, первый сербский архиепископ Сава известен только после 1219 г. Таким образом, в X в. балканские славяне, принявшие восточное христианство, оказались в той или иной степени в сфере влияния Византии, тогда как западные славяне, а также хорваты, склонились к Риму. Западная, а затем и Северная Европа по причинам географическим были сферой исключительно римской экспансии; в Польше, Венгрии, Моравии Константинополь проиграл борьбу. Что же до восточнославянских земель, Руси, ошибочным, видимо, будет мнение, что Константинополь или Рим активно пытались распространить сюда свое влияние — уж больно далекие и глухие это были места. Дело, скорее, обстояло наоборот: сильная, огромная и независимая Русь в лице киевского князя сама выбирала путь.

Христианство до Владимира

Мы уже говорили, что все началось задолго до княжения Владимира. С Византийской империей восточные славяне были знакомы давно, поскольку их земли лежали на древнейшем торговом пути Европы «из варяг в греки», связывавшем Скандинавию и Средиземноморье. Славяне и сами принимали активное участие в этой торговле, и, соответственно, не могли не бывать в Константинополе, куда везли свои традиционные товары: дорогие меха, воск, мед и рабов в обмен на золото, роскошные ткани, вино и фрукты. Контакты были не только мирными: известны неоднократные набеги славяно-варяжских дружины на Константинополь в результате нарушения греками торговых соглашений, например, в 860 и 867 гг. (само количество подходов и их точные даты спорны), осуществленные киевскими князьями Аскольдом и Диром. Подробности можно найти в учебниках истории и специальных исторических сочинениях, для нас же важно то, что есть основания говорить о крещении Аскольда и его соратников, что, возможно, было первым столкновением Руси с христианством.¹ Так, константинопольский патриарх Фотий (годы правления 858—867, 877—886), очевидец русских набегов, сообщает в своем «Окружном послании» 866—867 гг. о крещении народа русь, хорошо известного своей самостоятельностью и воинственностью. Крещение стало итогом осады русской флотилией Константинополя. Эта осада, согласно «Повести временных лет», завершилась поражением в результате бури, разметавшей корабли. Свершилось якобы чудо: молившийся всю ночь Фотий вынес на берег залива ризу Богоматери и омочил край ризы в воде, отчего и поднялась буря. Чудо произвело впечатление: флот ушел. В так называемой Никоновской летописи тоже говорится о «гневе Божием», помешавшем Аскольду и Диру взять Константинополь, в результате чего был заключен мир, русы приняли христианство и просили архиерея, который и был послан к ним императором Василием. Впрочем, киевляне не выказали готовности немедленно креститься, а потребовали от грека совершить чудо. Архиерей, по Никоновской летописи, бросил Евангелие в огонь, и огонь «не прикоснулся его», после чего все, убежденные, крестились. Таким образом, первое крещение киевлян, видимо, произошло еще в IX в. Косвенным доказательством крещения Аскольда является и то, что на его могиле была поставлена церковь св. Николы — таково, возможно, было христианское имя князя.

¹ Едва ли следует считать достоверной летописную легенду о хождении апостола Андрея на Русь и его пророчестве о будущем основании Киева. Но вот одно византийское свидетельство VII в. позволяет предполагать, что основатель Киева — полумифический Кий — существовал, был крещен, воспитывался в Константинополе и дружил с будущим императором Ираклием; это, впрочем, только догадки.

Но христианство в Киеве продержалось недолго: в 882 г., согласно «Повести временных лет», после смерти основателя русской княжеской династии варяга Рюрика его родственник Олег с малолетним сыном Рюрика Игорем и войском, набранным в новгородских землях, подошел к Киеву. Аскольд и Дир были предательски убиты, а язычник «вешний» Олег, хорошо известный сегодня каждому благодаря стихам А.С. Пушкина, излагающим летописную легенду, стал киевским князем. Крещеная Аскольдова дружина, видимо, разбежалась, и христианство в Киеве утратило свое значение, хотя, вероятно, не пресеклось.

Впрочем, его распространение, по-видимому, ограничивалось Киевом и другими крупными городами. Но все же приходится признать, что извечная двойственность, расколотость, колебания при выборе пути, присущие Руси-России до сего дня, имеют свои истоки, может быть, в незапамятном IX в. Конечно, нет особых оснований толковать Аскольдово крещение как первую известную попытку модернизации восточнославянской культуры, приобщения к ценностям западно-средиземноморской цивилизации, а Олегово завоевание — как первую известную волну реакции и реставрации традиционных ценностей, шедшую с консервативного Севера. Но все же такое толкование имеет право на существование. Добавим, что примерно к тому же времени в силу тесных связей с Хазарским каганатом, собиравшим дань с левобережных славянских племен, следует отнести и первое знакомство восточных славян с евреями и иудаизмом, который в IX—Х вв. стал, как мы говорили, весьма значимой силой в Киеве. Не будет особым преувеличением сказать, что узлы в то время завязывались на тысячу лет вперед.

Следующее появление христианского мотива в истории Руси связано с мирными договорами, которые заключали русы с греками после удачных походов на Константинополь. Первый такой договор был составлен «по итогам» успешного похода 907 г., когда, по летописному известию, князь Олег привел греков в ужас, поставив корабли на колеса и атаковав город с поля. «И повесил щит свой на вратах в знак победы», — говорит летопись. Подробности эти, по всей видимости, легендарны, но победа действительно была, и был заключен договор, определяющий порядок и условия торговли между Русью и Византией, в том числе порядок мореплавания, взаимопомощи, выкупа пленных. Обе заключившие договор стороны подтвердили свою верность ему клятвой, причем русы (варяги-скандинавы, о чем свидетельствуют их имена, дружинники Олега) клянутся, как мы помним, оружием, Перуном, богом своим, и Волосом, «скотьим богом»,¹ а греки-христиане — императоры Леон и Александр — целуют крест.

¹ Трудно объяснить, почему варяги клянутся славянскими божествами: то ли сменили веру, то ли существовали правила отождествления языческих пантеонов (как в свое время у римлян с греками) и можно было узнавать «своего» бога под чужим именем; но и тогда остается неясным, осуществили «перевод» сами варяги или летописец.

Аналогичный текст имеет и договор 912 г., заключенный послами Олега. Послов щедро одарили и показали им цареградские церкви, их богатства и христианские реликвии, излагая при этом основы вероучения. Конечно, посы не могли не рассказать дома о своих впечатлениях.

Потерпев жестокое поражение во время набега на империю в 941 г., сменивший Олега князь Игорь собрал большое войско и повторил попытку в 944 г. Согласно летописи, до Константинополя он не дошел: напуганные ромеи запросили мира и предложили дань. В 945 г. был заключен новый мирный договор, в тексте которого уже последовательно различаются русы-христиане и язычники. Русские послы привели византийских царей к присяге, в Киев же прибыли императорские послы, чтобы привести к присяге русов. И снова: язычники Игорь с дружиной клялись на холме, где стоял идол Перуна, «а христиан русских приводили к присяге в церкви святого Ильи, что стоит над Ручьем, в конце Пасынчей беседы, и хазар, — это была соборная церковь, так как много было христиан-варягов». Таким образом, уже в первой половине X в. в Киеве была церковь, более того — соборная, значит, не единственная, были еще «национальные» церкви, вспомним и построенную на Аскольдовой могиле. Существует, впрочем, и точка зрения, что «соборная» здесь означает «общая для всех христиан», т.е. единственная. В любом случае ясно, что христианский элемент в Киеве был во второй четверти X в. уже весьма значительным.

На таком историческом фоне крещение вдовы Игоря княгини Ольги, правительницы Руси в малолетство их сына Святослава, не представляется чем-то удивительным. История убийства Игоря древлянами в 945 г. и жестокой мести Ольги, приведенная в «Повести временных лет», известна из курса истории. Интересно, что, в отличие от алчного Игоря, княгиня показала себя трезвым и разумным политиком. Игорь, как известно, погиб из-за попытки с малой частью дружины вторично собрать дань в Древлянской земле, где уже побывал с дружиной влиятельный наемник-варяг Свенельд. Такая тактика сбора налогов более напоминала, видимо, бандитские набеги. Ольга начала свою внутреннюю политику с установления по всем подвластным землям вплоть до Новгорода твердых налогов (оброков и даней) и создания системы административной власти, ведающей их сбором, размежеванием земель и прочими вопросами. То есть княгиня начала с укрепления государства. Затем пришел черед внешней политики.

Летопись излагает такую не очень правдоподобную историю путешествия Ольги в Царьград: «И царствовал тогда цесарь Константин, сын Льва, и пришла к нему Ольга, и увидел царь, что она очень красива лицом и разумна, подивился ее разуму, беседуя с нею, и сказал ей: «Достойна ты царствовать с нами в столице нашей». Она же, уразумев смысл этого обращения, ответила цесарю: «Я язычница. Если хочешь крестить меня, то крестьи меня сам — иначе не крещусь». И крестил

ее царь с патриархом. Просветившись же, она радовалась душой и телом. И наставил ее патриарх в вере... И было наречено ей в крещении имя Елена, как и древней царице — Матери Константина Великого. И благословил ее патриарх и отпустил. После крещения призвал ее царь и сказал ей: «Хочу взять тебя в жены себе». Она же ответила: «Как ты хочешь взять меня, когда сам крестил меня и назвал дочерью. А у христиан не разрешается это — ты сам знаешь». И сказал ей царь: «Перехитрила ты меня, Ольга». И дал ей многочисленные дары — золото, и серебро, и павлочки, и сосуды различные; и отпустил ее, назвав своею дочерью...»

Перед нами, несомненно, легенда, имеющая лишь косвенное отношение к действительности. По мнению английского историка Д. Оболенского, в ее тексте можно усмотреть влияние двух источников: церковного, рассказывавшего о путешествии русской княгини к источнику мудрости и правильной веры, чтобы просить о крещении, и рассказа, может быть, варяжского происхождения, о хитрости Ольги.¹ Реальные дата и место крещения княгини до сих пор — предмет научной дискуссии. Основные позиции: Киев, 954 или 955; Киев, 959; Константинополь, между 9 сент. и 18 окт. 957; Константинополь, конец 957; Киев, между зимой 957—958 и летом 959; Константинополь, весна или раннее лето 960. Разбег мнений, как видим, достаточно большой, и каждый историк приводит аргументы в свою пользу. По мнению Д. Оболенского (которому принадлежит последняя датировка), Ольга была в Константинополе даже дважды. В ее первый приезд — в 957 г. — переговоры с императором Константином и его правительством закончились несогласием с политической и торговой точки зрения. После этого разочарованная Ольга, не надеясь более получить уступки от Византии (в числе их могла быть просьба о присылке высокого церковного иерарха — епископа для Руси), обратилась к германскому императору Оттону I, прося латинского епископа и священников. В 961 г. Адальберт из монастыря св. Максимиана был рукоположен в «Епископы Руси» и послан туда в качестве главы посольства Оттона. Посольство потерпело неудачу и вернулось ни с чем, причем не все возвратились живыми. Причины этого в источниках, в том числе хронике самого Адальберта, называются невнятно. С точки зрения Д. Оболенского, дело было в том, что за прошедшие годы ситуация коренным образом изменилась: 9 ноября 959 г. на престол вступил Роман II, сын Константина, приславший княгине весьма любезное письмо. Полагая или зная, что теплый тон этого письма нового императора означал

¹ См.: Obolensky D. Chrzest Olgi, ksieznej kijowskiej. Problem zyweł //Teologia i kultury duchowa starej Rusi / Red. W. Hrynewicz, J.S. Gajek. Lublin. 1993. S. 24 (Первая публикация: The Baptism of Princess Olga of Kiev: The Problem of the Sources // Philadelphie et autres sources/ *Bizantina Sorbonensis*. Paris, 1984. P. 159—176.)

изменение в политике империи относительно Руси, Ольга, считает Оболенский, отправилась вторично в Константинополь. Там весной или летом 960 г. она провела переговоры, результатом которых был мирный договор между Русью и империей. Его условия предполагали участие русских отрядов в критской кампании 960—961 гг. (остров отвоевывали у арабов), а также крещение Ольги в византийской Церкви. Это условие было выполнено, потому немецкая миссия, возглавляемая Адальбертом, нашла, вероятно, в Киеве сильную привизантийскую партию, возглавляемую крещенной в Константинополе Ольгой. Немцы опоздали и вернулись ни с чем. Положив конец прежней двусмысленности своей внешней политики, Ольга осталась верна византийской Церкви до самой своей смерти в 969 г.¹ Такова возможная реконструкция хода событий. Существуют и другие. Но в любом случае ясно, что позиции христианства в Киеве к середине X в. были уже достаточно сильны, чтобы всерьез рассматривать вопрос признания ему статуса государственной религии.

Не особенно, видимо, изменилось положение вещей и в княжение сына Ольги Святослава. Мужественный воин, решительный и дальновидный политик, он до конца жизни, несмотря на настоятельные уговоры христианки-матери, не изменил языческой вере, «творил норовы поганские». Не следует забывать, что юный князь получил «военизированное» дружинное воспитание. Его наставником был отцовский воевода Свенельд, варяг-язычник. Да и сам Святослав был чистокровным скандинавом, как и его сын Владимир, будущий Креститель. В раннем же детстве, когда Святослав находился при матери, она сама еще не была крещена. В общем, переубедить взрослого сына не удалось. «Как мне одному принять иную веру? А дружины мои станут насмехаться», — отговаривался он. Собственно, и политика его была откровенно антивизантийской: не партнер и не верный союзник, как было прежде, а противник и соперник. Впрочем, в Святославовой дружице тоже были христиане, и князь не прогонял их, хотя и не сдерживал насмешек.

Однако в одной утраченной летописи, сведения которой сохранены «отцом русской истории» В.Н. Татищевым, говорилось, что во время последней войны с греками Святослав, поверив наговорам язычников, приписывавших военные неудачи присутствию в дружице христиан, велел казнить последних, в том числе и своего брата Глеба, а в Киев послал указания разгромить все христианские храмы. Это, видимо, и было сделано, что подтверждается археологическими данными.² Оче-

¹ См.: *Obolensky D. Chrzest Olgi ...* S. 39.

² Впрочем, большинство историков не согласно с этим мнением, считают, что князь остался толерантным. См., напр.: Labunka M. Od Olgi do Włodzimierza. Sytuacja religijna na Rusi Kijowskiej w okresie poprzedzajacym oficjalna chrystianizacje // Teologia i kultura duchowa Starej Rusi. Lublin, 1993. S. 48.

видно, оппозиция русский (свой) — византийский (чужой, враждебный) была отождествлена князем с оппозицией язычество-христианство: заслуженно или незаслуженно, но киевские христиане представали в роли «пятой колонны» империи, внутреннего врага. Для сравнения заметим, что у нас нет никаких известий о гонениях на киевских евреев, также исповедовавших единого Бога, в противоположность языческому многобожию: первый погром в Киеве состоялся только в 1113 г., при князе Владимире Мономахе, причем носил он чисто экономический характер — громили, видимо, богатых, каковыми и оказались евреи. До того на протяжении минимум двух веков их положение было вполне стабильно. Таким образом, гонения на христиан при Святославе, если они и были, имели характер скорее политический, чем религиозный. Учтем и то, что, в отличие от евреев, христиане не были представителями иного народа, но теми же варягами и(?) славянами, сменившими свои религиозные взгляды. Вместо Перунова холма они смотрели на далекую Голгофу. В условиях войны с христианской империей такие люди были ненадежны, если не опасны. Впрочем, весной 972 г. Святослав, возвращаясь в Киев, погиб на днепровских порогах от рук предупрежденных императором печенегов, что прекратило и войны, и вероятные гонения.

Княжение Владимира-язычника

Из летописных сообщений, не раз повторенных историками, нам известны невеселые обстоятельства появления Владимира — младшего сына (bastarda) Святослава — на Киевском престоле. Напомним вкратце: в 969 г. умерла Ольга. А в 970 г. сыновья князя были рассажены отцом «по старшинству»: старший, Ярополк (все с тем же всемогущим наставником Свенельдом) стал киевским князем, средний, Олег — древлянским, а маленького Владимира его дядюшка по матери Добрыня «устроил» в Новгород: вольнолюбивые новгородцы хотели, вероятно, воспитать «своего» князя. Сам Святослав отправился завоевывать болгарский город Переяславец на Дунае, который задумал сделать своей новой столицей.

После гибели отца братья со своими воспитателями остались полновластными князьями. Старшему из них тогда, вероятно, было не более 15 лет, прочие — еще младше. Раздор между ними начался со странного случая: Свенельдов сын Лют заехал, охотясь, в древлянские леса, где был пойман Олегом. Тот выяснил, кто таков непрошеный гость, а затем убил его. Если летописное известие точно, этот поступок можно истолковать или как результат раздражения и гнева в адрес наемников, хозяйствавших на Руси, и лично всемогущего Свенельда, или как сознательную провокацию: к чему еще Олегу убивать сына наставника старшего брата? Свенельд, конечно, не простил, употребил свое влияние, и через два года Ярополк пошел войной на брата и

выиграл сражение. Возможно, перед нами очередное свидетельство вражды полян, владевших Киевом, и древлян, чьей столицей был Искоростень (вспомним смерть князя Игоря). Олег в бою упал в ров с крепостного моста и был там среди прочих раздавлен, а его волость Ярополк взял себе. Услышав о братоубийстве, перепуганный Владимир бежал за море — в Скандинавию, где пробыл три года, а в Новгород были посланы Ярополковы посадники. Но Владимир вернулся с большой наемной варяжской ратью, прогнал посадников и, собрав большое войско, пошел на брата: войны была все равно неизбежна, и напав первым, он оказывался в более выгодном положении. При этом Владимир стал сватать нареченную Ярополка Рогнеду, дочь полоцкого князя Рогволода, чей союз был необходим для войны, — и получил презрительный отказ: девушка не захотела выйти за сына рабыни (Ольгиной ключницы Малуши-Малфреды, добрыниной сестры), «робичича». Оскорбленный князь (и не менее оскорбленный Добрыня) с войском напали на Полоцк. Рогволод и его два сына были убиты, а Владимир силой женился на девушке, братьев и отца которой он только что погубил. Этот «союз» (не зря Рогнеда пыталась позднее, по преданию, убить мужа), видимо, удовлетворил задетое честолюбие князя, который не мог не тяготиться своим полунизким происхождением. Затем последовал поход на юг, против брата. «Не я, — оправдывался Владимир, — начал убивать братьев, но он. Я же, убоявшись этого, выступил против него». Преданный своим ближайшим наставником и воеводой, Ярополк был убит, а Владимир сел на киевский престол.

Если Ольга некогда начала свое княжение с решения экономических и фискальных (связанных с налогообложением) вопросов, то Владимир предпочел военную и религиозную реформу. Первая была вызвана тем, что наемные варяги, приведенные князем из-за моря, почувствовали себя в Киеве хозяевами. Владимиру пришлось собрать славянское войско для их изгнания. Варяги благополучно отправились в Византию, а князь письмом предупредил императора об исходящей от них опасности. В том же 980 году он осуществил свою языческую реформу, о которой говорилось в гл. 2. Ее, ссылаясь на Иоакимову новгородскую летопись, еще С.М. Соловьев истолковывал как новую языческую реакцию.¹ По данным этого не дошедшего до нас источника, Ярополк сочувствовал христианам, и если сам не крестился, то другим не препятствовал. Более того, существует западное свидетельство относительно известного прихода на Русь при Ярополке папских послов, которое утверждает, что «царь русский» был крещен папским посланником.² Впрочем, это свидетельство нельзя признать достаточным аргументом — не менее достоверные источники говорят, что Ярополк умер язычником. Однако в любом случае после относительно

¹ См.: Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 1. С. 166.

² См.: Labunka M. Od Olga do Włodzimierza. S. 52.

либерального для христиан периода наступает время установления общегосударственного языческого культа. Вероятно, это был прежде всего акт укрепления Владимиром собственной власти: есть основания полагать, что официальный пантеон включал в себя богов, почитавшихся различными восточнославянскими племенами, верховным же богом стал покровитель княжеской дружины Перун, идол которого и прежде стоял в Киеве; не забудем и о появлении в пантеоне иранских по происхождению Хорса и Симаргла. Святилище, аналогичное Владимировому, устроил в Новгороде Добрыня. По иронии судьбы ему же примерно десятилетие спустя придется этих идолов ниспровергать, утверждая новую веру.

В Киеве 80-х годов X в. язычество продолжало сосуществовать с христианством, о чем свидетельствует один случай, описанный в летописи. Языческий культ предполагал человеческие жертвоприношения, связанные с древнейшими представлениями о сотворении мира. Как свидетельствует летопись, будущая жертва выбиралась жребием — традиционным способом узнать волю богов. И вот в 983 г. такой жребий пал на сына одного пришлого из Греции варяга-христианина. Посланцы пришли к нему и сказали: «Пал жребий на твоего сына, богам угодно взять его себе, и мы хотим принести его им в жертву». На это варяг ответил: «У вас не боги, а дерево; нынче есть, а завтра стнет, не едят, не пьют, не говорят, но сделаны руками человеческими из дерева; а Бог один, которому служат греки и кланяются, который сотворил небо и землю, звезды и луну, и солнце, и человека, дал ему жить на земле; а эти боги что сделали? сами сделанные; не дам сына своего бесам!»

Это было нечто неслыханное: согласно традиционному мировоззрению, отказ варяга угрожал благополучию всего коллектива, если не всей своей земли, своего космоса. Христиане, не признававшие фундаментальных законов мироустройства, должны были казаться уже не безобидными чудаками, но агентами Хаоса, чужими, а значит, для коллектива «своих» как бы не существующими вовсе; на такие персоны не распространяется табу на убийство. Участь варяга с сыном была предрешена. Разъяренная вооруженная толпа пришла к его двору, разнесла забор; варяг с сыном стояли на высоких сенях дома. Толпа кричала: «Дай сына своего богам!» Варяг отвечал: «Если они боги, то пусть пошлют какого-нибудь одного бога взять моего сына, а вы о чем хлопочете?» Естественно, бедняги были убиты. Остается добавить, что варяг с сыном впоследствии были канонизированы как мученики за веру.

Эту историю часто истолковывают как свидетельство упадка язычества, разложения традиционного мировоззрения. Как писал еще С.М. Соловьев, «несмотря на то, что смелый варяг пал жертвою торжествующего, по-видимому, язычества, событие это не могло не произвести сильное впечатление: язычеству, кумирам сделан был торжественный вызов, над ними торжественно надругались; проповедь была произнесена громко; народ в пылу ярости убил проповедника, но ярость прошла, а страшные слова остались: ваши боги — дерево;

Бог — один, которому кланяются греки, который сотворил все, — и безответны стояли кумиры Владимира перед этими словами, и что могла в самом деле славянская религия сказать в свою пользу, что могла отвечать на высокие запросы, заданные ей проповедниками других религий?»¹ Заметим здесь, что язычество, как и любая развитая религиозная система, вполне было способно ответить на все вопросы; другое дело, что в условиях большого по тем временам и многокультурного города, в условиях постоянного контакта с носителями иудео-христианской модели мира вполне могли возникать сомнения. Сильным аргументом могло быть и ослепительное величие империи: не потому ли они так живут, что их закон правильнее? Такова, очевидно, природа человека: когда на смену единственности приходит множественность, когда появляется возможность для сравнения и выбора, он начинает колебаться.

Основу для таких колебаний давала сама традиционная модель мира, допускавшая моменты относительности и свободы выбора. Они, правда, были строго локализованы с точки зрения времени и места — в некоторых ритуальных действиях, давших впоследствии начало так называемым карнавальным праздникам. Архаический человек вовсе не был роботом; как мы говорили, рассматривая проблему свободы и необходимости в традиционном обществе, он мог и умел выбирать. Впрочем, едва ли неискушенные в богословии киевляне воспринимали христианство как нетрадиционное, отрицающее традицию учение; его, скорее, считали другой, чужой, антитрадицией, противостоящей *своей*. Именно такое понимание могло послужить поводом для гонений, но оно же стало основой для последующего стихийного синтеза язычества и христианства, получившего название «двоеверие». Но вернемся немного назад.

Выбор веры

Религиозная политика князя Владимира в 80-е годы отличалась, как кажется, известным налетом авантюризма, что, собственно, и неудивительно: князь был чистокровным скандинавом, хотя и рожденным на Руси, и к традиционной славянской вере относился, видимо, вполне скептически (как, возможно, и ко всем остальным). Да и трудно предположить, что у вечных странников-варягов, даже благородной крови, потомком которых он был, оставалось после веков жизни на чужой земле за душой что-то особенно святое. Княжеская авантюра нашла свое отражение в летописном рассказе об «испытании вер», уже изложенном выше. Итак, в 986 г. к князю якобы зачастили миссионеры из разных стран. Владимир выслушал всех, затем осуществил «разведку» и после совета и зрелого размышления остановился на восточном

¹ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. I. С. 170.

(византийском) христианстве ради красоты богослужения. Нужно думать, что бродячий фольклорный сюжет «испытания вер» был призван «облагородить» летописную историю, подменив сведения о княжеских поисках новой политической ориентации, а соответственно — и веры, поскольку в средние века (а кое-где и сегодня) эти вещи не разделяли: единоверец был союзником. Князь, видимо, поочередно давал понять мусульманам (Волжской Болгарии), иудеям, западным и восточным христианам, что не прочь принять их веру и закон, и, очевидно, следил за реакцией, взвешивая плюсы и минусы, «за» и «против». Заметим, что Владимиру не пришло в голову сменить славянское язычество на близкое балтийское или чуждое, но сходное в основных принципах угро-финское: их носители (голянь, чудь, весь, меря и пр.) сами зависели от Руси. Князь выбирал между различными вариантами единобожия (монотеизма), поскольку в сопредельных и доступных его влиянию землях просто не было мощных государств, потенциальных союзников, исповедовавших иные религии (не брать же в расчет далекую Индию или и вовсе запредельный Китай, куда добирались разве что купцы по Великому шелковому пути). А европейские языческие народы сами наперебой крестились. Конечно, окончательный выбор был продиктован прежде всего экономическими соображениями: именно в Константинополе испокон веков сходились торговые связи восточных славян со всем средиземноморским миром, что порождало тесные отношения попеременного сотрудничества-соперничества с империей. Но не следует забывать и единственного в своем роде и тогдашнем мире византийского великолепия, пленявшего не одно поколение славянских и варяжских купцов и воинов. Отказавшись от ориентации на разгромленную Хазарию, Русь, вполне естественно, обратилась в сторону Византии. Но если «хазарский» период не привел к принятию иудаизма,¹ период «византийский» мог открыться только официальным крещением (т.е. утверждением государственного статуса христианства) — иначе «разговор», диалог просто оказался бы невозможен. Русь как бы взялась изучить «язык» интересного и нужного ей собеседника, но с первого же момента, видимо, решила «выторговать» за этот шаг как можно больше: династический брак князя с византийской принцессой и соответственно полноправный статус в европейской политике. Добиться этого, особенно принцессы, было нелегко — нужно знать унаследованное из античных времен высокомерное отношение ромесов к варварам-язычникам, даже желающим креститься. Да и не всякий христианский правитель мог

¹ И не мог привести: сама Хазария была вполне языческой, иудаизм исповедовала верхушка общества, и то в силу кровно-родственных причин: национально-религиозная принадлежность у евреев передается по материнской линии, и дети знатного хазарина, взявшего в жены еврейку, воспитывались ее родней как иудеи, но наследовали положение и богатство отца; миссионерской же деятельности евреи практически не вели в силу чисто национального характера своей религии.

претендовать на такой брак: за двадцать лет до Владимира подобной чести — руки императорской дочери — тщетно добивался для своего сына император христианской Священной Римской империи Оттон I.

В итоге ему пришлось согласиться на племянницу. Но к концу 80-х годов ситуация в Константинополе существенно изменилась: империя была охвачена мятежами и власть императора Василия II и его соправителя Константина висела на волоске, что, видимо, сбило с них спесь. Мы не можем здесь подробно описывать положение дел — оно известно из исторических сочинений и учебников.¹ Достаточно будет сказать, что Василий удержался на троне в 988 г. (а значит, сохранил жизнь) исключительно благодаря военной помощи Владимира. Расплатой за это был брак князя с сестрой императора принцессой Анной — цена дорогая.

Примерный ход событий, связанных с крещением князя Владимира и его браком, восстановлен польским историком Анджеем Поппэ.² Согласно его версии, Владимир крестился 6 января 988 г. в Киеве, а не в Корсунь-Херсоне (близ нынешнего Севастополя), как говорит летописец. Впрочем, среди историков преобладают сторонники херсонесского крещения. В качестве даты крещения называют также 1 марта 987 г., есть сведения, что не от греческих, а от болгарских (славянских) священников. Согласно летописной версии, Владимир взял Корсунь, чтобы вынудить Византию отдать за него Анну. По более убедительной реконструкции А. Поппэ, произошло это из-за отпадения своеольного города от империи — князь выполнял здесь свои союзнические обязательства, а город вернул императору в качестве своеобразного выкупа за невесту. Летописная история крещения князя в Корсуне маловероятна еще по одной причине: корсунское священство в вероисповедном плане отличалось от константинопольского, и отношения между ними были весьма напряженными. Странно было бы, ориентируясь на Византию, принимать крещение в непокорном городе, исповедующем к тому же иной вариант вероучения.

Напомним, что летописный рассказ сводится к следующему: погрешив предварительно в результате «испытания вер» принять крещение, Владимир в 988 г. пошел с войском на Корсунь и осадил город, но взять его не смог. Однако в результате предательства некоего Анастаса (затем сыгравшего определенную роль в распространении на Руси христианства) князю удалось перекрыть городской водопровод; перед этим он дал обет креститься, если предприятие удастся. Измученные жаждой корсунцы сдались. Захватив город, Владимир якобы отправил послов к императорам Василию и Константину с угрозой: если не отадите за меня сестру, сделаю с вашей столицей то же, что

¹ Из сочинений, рассчитанных на широкого читателя, см.: Прошин Г. Второе крещение//Как была крещена Русь. М., 1988.

² См.: Поппэ А. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986—989 годах)//Как была крещена Русь. М., 1988.

и с этим городом. О крещении князь будто забывает. Но «цари» выставляют крещение условием свадьбы («не пристало христианам выдавать жен за язычников»), и Владимир отвечает согласием. Анну, говорит летописец, едва заставили ехать («Иду как в полон, лучше бы мне здесь умереть»). Владимир же, дожидаясь ее приезда, «разболелся глазами и не видел ничего». Прибывшая Анна посоветовала ему креститься, чтобы избавиться от недуга. «Услышав это, Владимир сказал: «Если вправду исполнится это, то поистине велик Бог христианский». И повелел крестить себя. Епископ же корсунский с царицами попами, огласив, крестил Владимира. И когда возложил руку на него, тотчас же прозрел он. Ощущив свое внезапное исцеление, Владимир прославил Бога: «Теперь узнал я Бога истинного». Сказано это, как замечает Г. Прошин, не без самоиронии: христианство было известно князю с детства.¹ За крещением последовало бракосочетание. Впрочем, сам летописец отмечает, что в его время существовали другие предания о месте крещения: Киев, Васильев и др. А вся история с военным шантажом Константинополя нелогична и исторически маловероятна: неужели нужно ради приобретения союзника и родственника начинать с ним войну и разорять его города?

Напротив, существуют серьезные аргументы (среди них — отсутствие упоминаний о крещении Руси в византийских источниках) в пользу того, что крещение князя и первоначальное распространение вероучения, присылка книг — заслуга болгарских священников, прибывших «от царя Симеона». Спорна и национальная принадлежность первого митрополита, крестившего Русь: по одной версии (корсунская), он — сириец («сирин»), посланный из Константинополя, по другой (утраченная Иоакимовская летопись, известная Татищеву) — болгарин. В любом случае следует подчеркнуть, что влияние на Русь чрезвычайно близких по языку и уже 125 лет как крещенных болгар, их высокой книжной культуры в первые века русского христианства было очень велико: болгары выступили в качестве идеальных посредников между Византийской империей (и шире — христианско-средиземноморской цивилизацией, наследующей античности) и восточным славянством.

Крещение Руси

Вскоре после крещения князя были окрещены и киевляне-язычники (А. Поппэ предполагает дату 27 мая 988 г., на Троицу).² Принятие таинства было, как сказали бы сегодня, добровольно-принудительным.

Предварительно по велению князя низвергли идолы его собствен-

¹ Прошин Г. Второе крещение. С. 148—149.

² См.: Поппэ А. Политический фон крещения Руси. С. 281.

нного пантеона: одни изрубили, другие сожгли, а Перуна привязали к конскому хвосту и волочили его с горы к ручью, причем двенадцать мужей избивали идол палками. «Делалось это, — говорит летописец, — не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания беса, который обманывал людей в этом образе». Перуна кинули в Днепр, и специально приставленные люди отпихивали его от берега до самых днепровских порогов, которые, видимо, воспринимались как граница «своего» мира (такая граница может не совпадать с политической). «И когда пустили Перуна и прошел он пороги, выбросило его ветром на отмель, и оттого прослыло место то Перунья Отмель, как и до сих пор зовется». Кстати,пустить вниз по реке означало отправить в иной мир. Следы этого ритуала сохранились в народном обычай пускать старую, негодную икону вниз по реке: выбросить или сжечь ее было бы кощунством. В воду спускали и чучела умирающих и воскресающих персонажей славянского язычества, о чем речь шла в гл. 2.

Власть князя, как видно, была весьма сильна: он решительно расправился с идолами, не побоявшись народного возмущения. Более того, если верить летописи, никаких волнений в Киеве и не последовало. А князь, не давая язычникам опомниться, послал по всему городу глашатаев со словами: «Если не придет кто завтра на реку — будь то богатый, или бедный, или нищий, или раб, — да будет мне враг». Угроза достаточно серьезная. Сомнения вызывает следующее сообщение летописца: «Услышав это, с радостью пошли люди, ликуя и говоря: «Если бы не было это хорошим, не приняли бы это князь и бояре». Несомненно одно — покорились. Летописная картина следующего утра невольно отразила всеобщую растерянность: «На следующий же день вышел Владимир с попами царицыными и корсунскими на Днепр, и сошлось там людей без числа. Вошли в воду и стояли там одни до шеи, другие по грудь, молодые же у берега по грудь, некоторые держали младенцев, а уже взрослые бродили, попы же совершали молитвы, стоя на месте. И была видна радость на небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ; а дьявол говорил, стеная: «Увы мне! Прогоняют меня отсюда! Здесь думал я обрести себе жилище, ибо здесь не слышно было учения апостольского, не знали здесь Бога, но радовался я служению тех, кто служил мне. И вот уже побежден я невеждой, а не апостолами и не мучениками; не буду уже царствовать более в этих странах». Люди же, крестившись, разошлись по домам. Владимир же был рад, что познал Бога сам и люди его, посмотрел на небо и сказал: «Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать Тебя, истинного Бога, как познали Тебя христианские страны. Утверди в них правильную и неуклонную веру и мне помоги, Господи, против дьявола, да одолею козни его, надеясь на Тебя и на Твою силу». И сказав это, приказал рубить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры. И поставил церковь во имя святого Василия на холме, где стоял идол Перуна и другие и где творили им требы князь и люди. И по другим городам стали ставить

церкви, и определять в них попов, и приводить людей на крещение по всем городам и селам. Посыпал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них, ибо не утвердились еще они в вере, и плакали о них, как о мертвых». Не раз потом в русской истории повторится нечто подобное. Так же, например, будет Петр I отправлять в учение дворянских недорослей, и так же матери будут плакать о них. А еще два с лишним века спустя христианские церкви будут разрушаться так же, как некогда языческие капища, под молчание народа. День крещения, открыв народному духу путь к невиданным доселе высотам, положил начало и глубокому надлому, «трещине» в сознании народа, поздние следы которого мы можем наблюдать и ныне.

Обратим внимание на места постройки церквей: они фактически заместили языческие святилища, как бы унаследовав сакральность (священность) их мест. Тот же механизм замещения будет в полную силу действовать и в народных представлениях, приведя в итоге к возникновению новой картины мира на основании синтеза языческой и христианской моделей. Противоречие между верами с веками сложилось, сошло на нет. Христианство, еще на византийской почве включившее в себя многие элементы языческой народной магии, слилось в сознании масс народа со славянскими верованиями и обрядами. Но сама двойственность, расколотость народного духа, в отличие от Запада, где шел сходный процесс синтеза религий в народной вере, не исчезла, наполняясь в разные эпохи различным содержанием. Она оборачивалась церковными спорами, опричниной и земщиной, старообрядческим расколом, периодическими волнами модернизации и реакции в общественной жизни, идеино-литературными спорами XIX в., гражданской войной, политическим противостоянием 90-х годов века XX... Двойственность, разделение на два

¹ У развитой монотеистической религии (иудаизм, христианство, ислам) и магического язычества есть нечто общее, а именно — признание существования «мира иного» и его влияния на мир здешний и живущих в нем людей. Но это влияние и взаимодействие миров трактуется по-разному. Религия — это диалог с высшим существом, где человек, признавая свою подчиненность божественной воле и надеясь получить посмертное спасение в результате милости Бога, обращается к Нему с хвалой или просьбой. Других причин для молитвы, по сути, не существует. Божество для религиозного сознания — высшая личность, индивидуальность, совершенно свободная и подчиняющаяся только Своей воле. Для магии иной мир населен множеством существ, которые тем не менее являются псевдоиндивидуальностями (как и христианские бесы), поскольку несвободны. Эти ложные индивиды в принципе не отличаются от безличных слепых сил, с которыми работает наука (имеющая некоторые общие основания с магией, в частности предпосылку существования вечных неизменных законов, знание которых позволяет осуществлять целенаправленную предсказуемую деятельность по изменению мира). Объекты магии вполне поддаются управлению и использованию, для чего следует овладеть магической техникой (заклинаниями, тайными именами и т.п.). Тогда результат гарантирован.

непримиримых полюса, между которыми нет остатка, стала на тысячу лет одним из преобладающих мотивов (доминант) народного духа (была — не была; пан или пропал; все или ничего; с нами или против нас).

За крещением Киева последовала христианизация других городов, прежде всего Новгорода. Здесь дело пошло уже не так гладко. Новгород обращали в христианство дважды, причем во второй раз новгородцы оказали вооруженное сопротивление, не желая отдать на поругание языческие святыни. Подробности этого известны. Возглавлявший киевскую военную экспедицию все тот же Добрыня разгневался на новгородцев, разграбивших его дом и убивших жену и кого-то из родни. Подавив сопротивление, он едва не сжег города, а затем нисроверг идолы и силой крестил горожан в реке Волхов. Выли крещены жители и других крупных центров Руси, расположенных вблизи водного пути Новгород — Киев. Были попытки распространить христианство на восток (Ростов, бассейн Оки и Верхней Волги) и особенно на запад, но в княжение Владимира особых результатов они не дали. Подчеркнем, что в X — первой половине XI в. христианизированы были преимущественно города, деревенское же большинство славянского населения, не говоря уже о постепенно слившемся с ним неславянских племенах, продолжало придерживаться традиционной языческой веры. Летопись донесла до нас свидетельства о периодическом появлении волхвов и языческих проповедников. С ними жестоко расправлялись, но, судя по всему, только в тех случаях, когда их агитация вызывала народные волнения.

Конечно, не следует и недооценивать переворот, который произошел в духовной жизни народа. Есть смутные известия, что у славян существовала какая-то письменность еще до Кирилла и Мефодия, может быть, подобная скандинавским рунам («черты и резы», как говорит один источник). В житии Константина (Кирилла) указывается, что, прибыв в 860 г. в Корсунь, он там «обрел евангелие, писанное русскими буквами». Но в любом случае славянская традиционная культура была по всем основным признакам бесписьменной. X — XI века оказываются временем столкновения, борьбы и синтеза не только христианской религии и язычества, но и письменной средиземноморской культуры (в которой, в свою очередь, можно выделить иудео-христианское и античное — религиозное, литературное, философское — наследие) с бесписьменной аграрной культурой восточных славян.

Первое южнославянское влияние

Принятие христианства широко открыло двери Руси для славянских книг из Болгарии, причем не обязательно церковных, и уж тем более — целиком совпадающих с официальным вероучением. Впрочем, кириллица (а возможно, и глаголица, вторая древняя славянская

азбука) проникла на Русь задолго до официального принятия христианства: первая русская кириллическая надпись — так называемая Гнездовская (надпись на горшке, означающая «горчица» или «перец»; по другому предположению — автограф некоего Горуха) — датируется первой половиной X в. В языческом Киеве действовала самое меньшее одна христианская церковь, для чего были необходимы славянские богослужебные книги. «Уже до Владимира, — писал о.Георгий Флоровский, — начинают устанавливаться культурные и религиозные связи Киева с Симеоновой Болгарией, может быть — и с Моравией. Это было вхождением в права на Кирилло-Мефодиевское наследство. Византийское влияние не было только прямым и непосредственным, — и, кажется, именно непрямое влияние было и первым по времени, и самым значительным, и решающим. Решающим было принятие Кирилло-Мефодиевского наследства, а не прямое восприятие византийской культуры. Непосредственное духовно-культурное соприкосновение с Византией и с греческой стихией было уже вторичным. Можно, кажется, говорить даже о столкновении и борьбе стихий и влияний, болгарского и греческого, в древнем Киеве...». Конечно, как замечает сам Флоровский, различия и расхождения этих влияний не следует преувеличивать. Болгария и Византия исповедовали восточное христианство без каких-либо особых канонических различий (другое дело — внутренняя неоднородность самого учения, присущая всем христианским странам). К тому же с самого начала сложилось своеобразное разделение сфер культурного влияния на Русь: в архитектуре и живописи преобладал (до сформирования собственно русской манеры) византийский стиль, принесенный заморскими мастерами. Величайшим его памятником является черниговский собор Спаса Преображения (1031—1036). Но уже собор святой Софии в Киеве (1037—1054), задуманный как соответствие знаменитой Софии Константинопольской (ныне мечеть Аяя-София в Стамбуле), не полностью соответствует византийским образцам, а северорусское (новгородское) зодчество отошло от них еще дальше. Заметим, кстати, что в полной мере была воспринята не только строительная техника (традиционное славянское зодчество было деревянным) и архитектурный стиль, но и сложный смысл внутреннего строения христианского храма, унаследованный в разных своих элементах от храмов античности, греческого театра и иудейского Иерусалимского храма. Как и античный, христианский храм мыслился как святилище, сакральный центр, аналогичный Центру Мира, Мировой Оси, и воспроизводящий собою этот мир. Но если античный храм был жилищем конкретного языческого бога, не предназначенным для молитвы, и в своих пропорциях воспроизводил пропорции мужского (или женского — для храмов богинь) тела,

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 4—5.

наглядно иллюстрируя философское учение о человеке как мере всех вещей и прообразе мира при творении (ср. сотворение мира из частей тела первочеловека), то христианский храм основное внимание уделял *внутреннему облику, интерьеру*. И по вертикали, и горизонтальным строением он воспроизводил трехчастную структуру мира, вполне аналогичную традиционной и потому легко воспринятую славянами-язычниками. Но, как и иудейский храм, он был предназначен для молитвы. Путь от нартекса (аналог преддверия иудейского храма), где находятся оглашенные (готовящиеся к таинству крещения), через основное помещение, трапезную, место верных (христиан), аналог святой части иудейского храма, к алтарю (восходящему к «святая святых» в Иерусалимском храме), где происходит важнейшее литургическое таинство — пресуществление Св. Даров (превращение хлеба и вина в плоть и кровь Христову для причастия), — этот путь символизирует мистическое восхождение человека «к высшим тайнам мироздания путем приобщения к бесконечной духовной субстанции». В той или иной форме эти мотивы присутствуют и в традиционном язычестве; перед нами вполне понятное русскому язычнику содержание, выраженное с помощью другого языка. Потому этот язык он усвоил достаточно быстро.

Итак, в древнерусской архитектуре и живописи на первых порах преобладал византийский стиль, позднее же выработался собственный, одновременно легкий и величественный. В книжности же и словесности преобладающим было южнославянское влияние. Дело в том, что, в отличие от западной церкви, восточная уже в средние века допускала богослужение на национальных языках новых христианских народов и перевод на них Писания. Конечно, за это право приходилось бороться, но уже с начала X в. литургия (богослужение) в Болгарии была славянской, а благодаря деятельности учеников Кирилла и Мефодия накопился значительный корпус переведенной с греческого литературы. Славянские языки в X в. были еще достаточно близки между собою, и потому язык болгарских книг — старославянский или староболгарский, давший начало различным вариантам («изводам») церковнославянского языка, — оказался вполне понятен древним русичам. Новокрещеная Русь оказалась, таким образом, в уникальной ситуации, фактически прийдя «на готовое». В этом были как свои плюсы, так и минусы.

С одной стороны, наличие значительной литературы на очень близком языке привело к быстрому распространению грамотности не только в «верхах», но и среди всех слоев населения (конечно, преиму-

¹ Громов М.Н. К философской семантике древней, средневековой и современной архитектуры//Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991. С. 24.

щественно городского). Мы упоминали русскую надпись на сосуде Х в. из кургана близ Смоленска (так называемая Гнездовская надпись), от XI в. до нас дошли новгородские берестяные грамоты, писанные отнюдь не книжниками, но обычными простыми людьми, а также граффити (надписи на стенах соборов, например Софии Киевской), на монетах князя Владимира, колоколах, крестах, печатях и т.п. Все это свидетельствует о достаточно высоком уровне грамотности, что, естественно, сделало сразу же весьма значительной роль писаного слова: у него были читатели. Очень быстро это привело к появлению высокообразованных по тем временам людей и возникновению оригинальной литературы, которая не ограничивалась составлением новых сборников переводных текстов, но создавала новые, русские книги.

Постепенно сформировался древнерусский литературный язык. Впрочем, вопрос о нем остается в современной науке дискуссионным. Долгое время литературным языком Древней Руси считали старославянский. Но нельзя игнорировать существование таких памятников, как свод законов начала XI в. «Русская Правда», «Слово о полку Игореве», язык которых по всем признакам не южно-, а восточнославянский, древнерусский. Это позволяет предполагать бытование в Древней Руси двух параллельных литературных языков, различавшихся сферой употребления. Впрочем, известный исследователь Б.А. Успенский, характеризуя языковую ситуацию в Древней Руси как церковнославянско-русскую *диглоссию* (т.е. «такой способ существования двух языковых систем в рамках одного языкового коллектива, когда функции этих двух систем находятся в дополнительном распределении, соответствующа функциям одного языка в обычной (недиглоссийной) ситуации»¹, проще говоря, когда на одном языке только говорят и пишут несущественные записи и т.п., а на другом только пишут, при этом воспринимая оба как *один* в разных проявлениях), настаивает на том, что «если церковнославянский язык не может служить в условиях диглоссии средством разговорного общения, то русский язык не имеет ничего общего с книжной (литературной) языковой нормой: тексты на русском (древнерусском) языке — в частности, памятники юридической, деловой, бытовой письменности — находятся вне сферы литературного языка и вне литературы, они не обработаны с точки зрения соответствия языковой норме».² Таким образом, язык той же «Русской Правды» не признается «литературным», поскольку он не обладает главным признаком такового — «обработанностью», нормированностью, как говорят филологи, он не кодифицирован. Потому используется он для записи текстов «профессиональных», не связанных прямо

¹ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М., 1994. С. 5.

² Там же. С. 32.

со сферой «сакрального», божественного. Старославянский же оказывается языком сакрализованных текстов — от церковных книг до литературы, так или иначе связанной с христианской тематикой. На нем написано абсолютное большинство дошедших до нас письменных памятников XI—XII вв., представляющих собой произведения церковной литературы, переписанные с болгарских рукописей (древнейший — так называемое Остромирово евангелие, переписанное со старославянского оригинала для новгородского посадника Остромира дьяконом Григорием, вероятно, киевлянином, в 1056—1057 гг.). Тесные связи Древней Руси с единоверной Дунайской Болгарией, значительное воздействие на русскую духовную культуру болгарских священников (хотя Владимир привез из Херсонеса «корсунских попов», а Анной из Константинополя прибыли греческие, богослужение почти с первых лет шло на славянском языке, что могло быть только благодаря болгарам) и болгарской книжности позволяют исследователям говорить об этом времени как о периоде первого южно-славянского влияния на Русь (второе пришло на XIV—XV вв.).

Существенное влияние оказала и сама понятность богослужения. Западная церковь, как известно, разрешала на понятных простому народу языках только проповедь и исповедь, литургия же велась на латыни, т.е. на одном из трех (вместе с греческим и древнееврейским) священных языков богослужения. Не было и переводов Писания. Латынь в результате стала для Западной Европы языком церкви, а следовательно, науки и культуры, что, конечно, отрывало последние от масс народа, но зато делало интернациональными, т.е. общим достоянием западнохристианского мира, а главное — позволяло приобщаться в первоисточнике к произведениям античной философии и литературы. Именно из этого аргумента исходят сторонники точки зрения, что болгарское посредничество оказалось Руси плохую услугу (а если быть точным, переводческая деятельность, начатая Кириллом и Мефодием, — всем православным славянам). Поскольку основные потребности обслуживались славянскими переводами, у большинства книжников не было, дескать, необходимости овладеть греческим языком. А это отменяет необходимость и лишает возможности знать «классическое наследие», непосредственно черпать из античного источника. Даже само церковное учение было представлено неполно: долгое время не существовало полного перевода Библии (впрочем, переведена с самого начала была преобладающая часть Ветхого Завета и целиком Новый), не переведены были многие труды отцов церкви, а учитывая зачастую невысокое качество делавшихся тогда переводов, приходится признать, что отсутствие необходимости изучать классические языки уже в Средние века обрекало Русь на тот своеобразный гордый провинциализм, который стал одной из черт ее духовной атмосферы отчасти и до нашего времени.

И все же дело обстояло вовсе не так мрачно. Разрыв между книжной

культурой меньшинства и традиционным сознанием большинства был в средневековые равно велик и на Западе, и на Руси. Русские интеллигенты, которые хотели знать греческий, его знали: уже при князе Ярославе Мудром, сыне Владимира, в Киеве работали свои переводчики, и раз установившиеся связи между греческими и ближневосточными христианскими центрами и Русью впоследствии не прерывались. В первой половине XI в. были переведены жития некоторых святых, исторические сочинения («Александрия», «История Иудейской войны» Иосифа Флавия), византийские эпические памятники («Девгениево деяние»). Более того, известно и обратное влияние Руси на южных славян. С XII в. русские переводы с греческого идут на Балканы. Не позже XII в. южным славянам стала известна составленная на Руси служба первым восточнославянским святым Борису и Глебу.

Книги переносили многочисленные странники, которые в XII в. путешествовали к «святым местам», в Иерусалим. Началось это движение наверняка значительно раньше: в середине XI в. туда вслед за прохожими греками пытался убежать будущий святой Феодосий Печерский; связи, таким образом, происходили не только на уровне церковной и светской элиты, но и на вполне массовом — странники, вернувшись, на каждом ночлеге рассказывали, вероятно, об увиденном, показывали принесенные реликвии.

С классической ученостью дело обстояло хуже. На Руси устойчиво сохранялось раз усвоенное недоверие к «языческой» науке (Аристотель), взятой на вооружение западной церковью. Не имея, таким образом, *метода*, не смогла развиться богословская, а затем научная мысль, отсутствие классического наследия не дало сформироваться кругу его потребителей и в результате не возникла оригинальная художественная литература в полном смысле этого слова. Зато небывалым оказался взлет церковной архитектуры, иконописи, литургического пения, а также летописания. Русский летописец был не просто хронистом, но философом и историософом — он объяснял современникам смысл истории. Быстрого расцвета достигли и некоторые специфические литературные жанры — «слова», «поучения», появился писанный свод законов. Русская культура приобрела все признаки письменной, причем тогдашнего европейского типа, ничем принципиально не отличаясь от культур современных ей христианских народов. К тому же самое начало русской словесности ознаменовалось появлением произведений, которые, как «Слово о Законе и Благодати» первого митрополита из русских Иллариона Киевского, сразу встали на уровне лучших образцов современной им литературы: наследие было усвоено Русью с надлежащей полнотой и глубиной. Но подобные произведения, конечно, принадлежали самым верхним «этажам» культуры, являясь высшими проявлениями духа народа. Нас же здесь интересуют факты массового сознания, духовной жизни большинства.

Грамоты и волхвы

А большинство, о всяком случае городское, весьма быстро, как мы уже говорили, восприняло письменную культуру, если быть более точным —славянскую грамоту, причем живо стало использовать ее для повседневных нужд. Грамотны были и женщины, и дети. 14 новгородских берестяных грамот XI в., обнаруженных во время раскопок 1951—1983 гг., а также бронзовое писало для письма по бересте, датируемое серединой X в. (*до крещения!*), говорят о том, что письмо было широко распространено с древнейших времен; находки грамот, присланных с посыльными из других городов, свидетельствуют о том, что грамотность горожан была уже скорее правилом, чем исключением. Известна грамота на карельском языке (русскими буквами) и даже на латыни! Тексты грамот позволяют ученым восстановить особенности жизни и быта новгородцев. Интересно, что существует грамота конца XII — начала XIII в., где говорится о приготовлениях к празднеству Велеса. Язычество, судя по всему, веками существовало параллельно с христианством, и лишь иногда это сосуществование нарушалось взрывами.

Например, в 1071 г., как говорит летопись, «во время неурожая в Ростовской области явились два волхва из Ярославля, говоря», что знают женщин, которые придерживают запасы продуктов. К ним приводили названных ими женщин, которых волхвы каким-то образом разрезали со спины, вынимая оттуда жито, рыбу, меха и т.п. Имущество убитых «ясновидящие» забирали себе. Деятельность волхвов была прекращена воеводой князя Святослава Яном Вышатичем, причем на допросе они изложили ему свою версию сотворения человека, близкую так называемым дуалистическим легендам (т.е. исходящим из идеи творения мира совместно Богом и дьяволом). Этот рассказ «находит ближайшие аналогии в древнем языческом фольклоре поволжских финно-угров»² (родственных таким современным народам, как марийцы, мордва, удмурты); волхвы, таким образом, были, вероятно, не славянами по происхождению. Ян рассказал им в ответ другой дуалистический миф, объясняя, что их бог на самом деле бес, бывший некогда светлым духом, но низвергнутый с небес в бездну за высокомерие (мы уже говорили, что переосмысление языческих богов как бесов было общехристианским явлением). Вышатич, кстати, вполне

¹ «Бог мылся в бане и вспотел, отерся ветошкой и бросил ее с небес на землю. И заспорил сатана с богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а бог душу в него вложил. Вот почему, если умрет человек, — в землю идет тело, а душа к богу». Сказал им Ян: «Поистине прельстил вас бес; какому богу веруете?» Те же ответили: «Антихристу!»...

² Третьяков П.Н. У истоков древнерусской народности. Л., 1970. С. 141.

веротерпим, и если отдает волхвов на смерть, то за убийства и подстрекательство народа к волнениям. Причем вера волхвов оказывается посрамлена тем, что их боги не подсказали своим подопечным их судьбы: волхвы настаивали, что не будут убиты Яном, требуя княжеского суда.

Случай со сходной развязкой был в то же время и в Новгороде, где волхв-прорицатель выступил против христианства и тоже спровоцировал волнение. «И был мятеж в городе, и все поверили ему и хотели погубить епископа». Волхв среди прочего обещал перейти по воде реку Волхов. Власти, очевидно, не на шутку испугались, что ему это действительно удастся, — ведь чем дьявол не шутит. Новгородцы собрались на берегу, и тут епископ воззвал к ним: «Кто хочет верить волхву, пусть идет за ним, кто же верует Богу, пусть по кресту идет». К епископу подошли только князь и дружины (обязанная в силу долга личной верности следовать за князем). Ситуация становилась критической, и князь решился на крайнюю меру: отправился на беседу с волхвом, спрятав под плащом топор. И вновь подвело предсказывание будущего: на вопрос, что случится сегодня, волхв ответил, что он сотворит великие чудеса. Князь прилюдно зарубил язычника топором, чем парадоксально продемонстрировал ложность его пророчества. Впрочем, положение волхва было безвыходным: при любом варианте ответа он не мог остаться в живых. Удовлетворенные горожане разошлись по домам.

Пророчествовали волхвы и в Киеве — в 1024 и том же 1071 году, когда волхв «рассказывал людям, что на пятый год Днепр потечет вспять и что земли начнут перемещаться, что Греческая земля станет на место Русской, а Русская на место Греческой...». Еще два века спустя, в 1227 г., в Киеве были сожжены четыре волхва, что свидетельствует о чрезвычайной «живучести» их клана, как и самого традиционного языческого мировоззрения.

Двоеверие

Традиционная вера и не собиралась умирать на Руси. Как писал иеромонах Иоанн (Кологривов), русский католик, член ордена иезуитов, читавший в середине XX в. лекции в Папском Восточном институте в Риме, «имена языческих богов и самая память о них были вырваны из русской души, но христианству тем не менее не всегда удавалось укоренить в ней свои догматы и верования. Евангельское учение и древние языческие представления расположились одно над другими, и это положение не исчезло до наших дней. Не только языческие обряды народ кое-где сохранил, но и самый дух многобожия под христианскую внешностью; или, говоря еще яснее, русское народное христианство представляет собою некое языческое христианство,

где многобожие представлено верованиями, а христианство — культом¹. Язычество долгое время открыто сопротивлялось христианизации (полностью Русь была окрещена в XII в.), а будучи наконец побеждено и уступив важнейшие позиции, по-прежнему наполняло «низкие», бытовые уровни народной жизни, благополучно сосуществуя с христианством, деля с ним сферы влияния и постепенно сливаясь в единое мировоззрение, называемое в науке вслед за средневековыми церковными авторами «двоеверием». Впрочем, по словам исследователя А.В. Чернецова, «термин “двоеверие” нельзя считать общепризнанным в науке, поскольку ряд исследователей вполне справедливо указывает, что соответствующее явление, несмотря на различное происхождение составляющих его элементов, представляло собой единое, цельное мировоззрение. Вместе с тем употребление слова “двоеверие” в научной литературе допустимо и оправдано по той причине, что оно встречается в письменных источниках. В традиционных списках исповедальных вопросов (т.е. задаваемых священником на исповеди. — В.Ю.) грех “двоеверия” (наряду с “маловерием” и “суеверием”) занимает одно из первых мест».

Русская народная вера в этом отношении отнюдь не была уникальна. Вполне аналогичные явления происходили и в римско-католической средневековой Европе, да и само византийское христианство, прия на Русь, уже несло в себе наследие всевозможных языческих влияний — дионисийских и других малоазийских и балканских культов, что позволило ак. Н.И. Толстому выделить третий компонент народного мировоззрения — привнесенное с христианством неславянское язычество и говорить уже о *троеверии*. По словам Н.И. и С.М. Толстых, «средневековая и “традиционная” духовная культура у славян состояла из трех генетически различных компонентов: 1) христианства, связанного с церковной догматикой, привнесенного извне из греческой Византии или латинского Рима, 2) язычества, унаследованного от праславянского периода, исконного для его носителей, и 3) “антихристианства” (либо ахристианства), чаще всего опять-таки язычества, но неславянского происхождения, проникшего в славянскую народную среду вместе с христианством или иным... путем. <...> В принципе к третьему элементу можно отнести многие черты скоморошества, некоторые особенности зимней колядной обрядности и карнавального цикла и даже юродства, которое своеобразно преломилось на Руси, ставши поддиалектом “литературного”, ортодоксального слоя культуры. Многие черты и моменты импортированного вместе с христианством язычества вошли в систему славянского язычества, образовав в

¹ Кологризов И., иеромонах. Очерки по истории русской святости. Siracusa, 1991. С. 140.

² Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 3.

нем единую, но локально варьирующую структуру».¹ В значительной мере бытование этих языческих наслоений в христианстве было санкционировано самой церковью. Дело в том, что традиционная модель мира, система пространственно-временных координат и представлений о неоднородной сакральности пространства-времени, как и связанные с этими представлениями сезонные ритуалы, оказались значительно более устойчивыми, чем внешние формы языческого культа. Народ не желал расставаться с многотысячелетним укладом жизни, даже приобщившись к христианской вере. С этой реальностью приходилось считаться, и церковь вынуждена была идти на уступки пастве, чтобы привить ей хотя бы главное в учении. Не забудем и о часто невысоком уровне образованности священнослужителей, которые сами не чужды были суеверий, унаследованных от отцов и дедов. В общем же «двоеверие» было расплатой за массовость и стабильность. Еще в Риме пламенному раннему христианству, религии откровения и жертвенного искупления, религии *последних времен*, когда конец привычно устойчивого мира кажется совсем близким, почти ощущимся, пришлось приспособливаться к условиям длительного бытования, да еще и в статусе государственной религии огромной пышной многонациональной империи. Часый конец отодвигался во все более неопределеннное будущее, а нужно было жить и мириться с миром. Вольно или невольно христианством была воспринята массовая модель мира, совмещенная с унаследованной от иудаизма «координатной сеткой», совокупностью представлений об устройстве пространства и времени. Фигуры совсем недавнего прошлого — святые подвижники и мученики, апостолы, сам Мессия — в народном сознании превращались в образы, соотнесенные с основными оппозициями модели мира и соответствующими языческими персонажами, а дни их памяти (соответственно — имена) становились маркёрами, знаками той или иной точки временного круга с определенными связанными с ней представлениями, функциями и той или иной степенью сакральности. Подробнее это явление будет рассмотрено на русском материале в гл. 4. События евангельской и ветхозаветной истории начинали восприниматься как архетипические, как мифологический первопредант (первый случай), воспроизведенный в праздничной литургии. И наоборот, местные языческие культуры становились культурами тех или иных святых. Так было в Византии: культ Диониса, например, оказался заменен культом св. Георгия, храмы в чью честь строились на местах былых Дионисовых святилищ, а праздники совпадали с днями дионисий, — отождествление пространственное и временное приводило к отождествлению самой христианской фигуры с языческой. Так было

¹ Толстой Н.И., Толстая С.М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект)//Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. М., 1978. С. 366—368.

на Западе. Так было и на Руси. Известно, например, что в Новгороде церковь св. Власия стояла на Волосовой улице, а святой в ней был изображен на иконе в окружении скота (ср. «скотья бога» Волоса). Таких примеров можно было бы привести немало.

Механизмы слияния традиций

Принесенное «из-за моря» и навязываемое княжеской властью христианство было для русского смерда или простого горожанина своего рода «речью на непонятном языке». Идеи ожидания Мессии (Спасителя) и его вторичного прихода, самопожертвования во искупление человеческих грехов, линейного времени и всеобщего воскресения мертвых «во плоти» в конце времен не имели прямых соответствий в языческих представлениях о мире. Понятным в новой вере было только то, что имело традиционные соответствия. Например, эсхатологические¹ ожидания, связанные с представлениями о грядущем конце света, времен и Страшном суде как прологе «будущего века», Царства Божия, могли как-то соотноситься с традиционным представлением о гибели мира и его возрождении в новом качестве. Известен был и мотив смерти и воскресения сына бога. В общем же, чтобы сделать язык новой веры понятным, необходимо было установить соответствия старых и новых персонажей, т.е. осуществить *перевод*. Такому «переводу» и был подвергнут языческий пантеон. Фигуры верхних уровней иерархии совпали в новой модели с христианской «верхушкой»: божественным семейством, ангелами, святыми, мифологические функции получил и сам Христос. Произошло это фактически вопреки официальному объявлению прежних богов демонами. Просто иначе объяснить массам новое учение едва ли было возможно. В качестве бесов переосмыслились преимущественно низшие существа языческой иерархии, а многие из них и вовсе сохранились в народных представлениях без особых изменений, что мы могли наблюдать в предыдущей главе. Важно понять, что перед нами не случайные совпадения или произвольные замены, а именно перевод с одного мифологического языка на другой. Естественно, нужны были правила, т.е. критерии, признаки, по которым можно установить, с каким языческим персонажем соотнести ту или иную фигуру христианского культа. И такие критерии быстро выработались. Основных три: звучание имени; содержание христианского предания о той или иной фигуре, сведения Писания или житий; комплекс представлений, уже закрепившийся за данной фигурой в византийско-болгарском двоеверии. Поясним сказанное на примере одного из самых почитаемых на Руси святых — св. Георгия.

¹ От «эсхатология» — религиозное учение о конце света.

1. *Имя.* В формах Георгий — Юрий — Егорий (Егор) присутствует сочетание согласного звука “Р” с предшествующим ударным гласным. На этом основании имя сближается с именем бога Ярилы и всем кругом представлений, связанных с корнями яр- и юр- (см. гл. 2, п. 5), а также с группой слов *ирий* — *выреи* — *вырай* и т.п., обозначавших в восточнославянской традиции далекую южную (подземную, небесную) страну (рай), куда улетают птицы, уползают на зиму змеи, уходят души мертвых. Эти ассоциации, основанные на звуковом составе имен, вполне естественны для мифологического мышления: еще в древнейшей индоевропейской поэзии (которой наследует, среди прочих, и славянское народное творчество) широко применялись как мнемотехническое (мнемоническое, облегчающее запоминание) средство и как способ сакрализации, наполнения святостью текста так называемые *анаграммы* — целенаправленные повторения в словах и конструкциях текста звуков, их сочетаний и целых слогов, входящих в состав ключевого имени собственного (например, имени божества) или другого сакрального слова, важного для данного текста. Ухо древних было чрезвычайно чутко к подобным приемам, для нас тонким и незаметным. Анаграммы в древней индоевропейской поэзии были обнаружены великим швейцарским лингвистом Фердинандом де Соссюром (F. de Saussure), исследования их ведутся и в наши дни.

2. *Житийные сведения.* Св. Георгий в главной своей функции, согласно житию, — драконоборец, освобождающий девушку (Елизавету Прекрасную русских духовных стихов), предназначенную дракону. Этот распространенный фольклорный сюжет, известный сказкам многих народов, был распространен и на Руси, что, несомненно, облегчило включение фигуры Георгия в традиционную модель мира как заменителя Перуна-Громовержца, победителя змея. Такое «раздвоение» образа, соотнесение с несколькими традиционными персонажами (Ярила и Перун), как и связь с одним языческим образом нескольких христианских, — обычное явление; мы также указывали в гл. 2 на возможную близость, если не тождество Ярилы и Перуна.

3. На византийской почве культ Георгия испытал влияние языческого бога Диониса. Последний был связан с кругом представлений об умирающем и воскресающем божестве плодородия. Культ Диониса, как и другие аналогичные, включал оргиастические («разнузданые») ритуальные действия, соотносился с опьяняющими напитками, творческим началом, производящей силой и плодородием. Эти мотивы, очевидно, определили в какой-то степени характер культа и Георгия, что позволило уже на Руси легко наложить его образ на сходные славянские представления, видимо, о том же Яриле. Георгий в восточ-

¹ См.: Топоров В.Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы) //Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 193—238.

нославянском варианте стал проекцией представлений как о Громовержце, так и об умирающем и воскресающем мифологическом персонаже (по реконструкции В.В. Иванова и В.Н. Топорова — пораженном молнией сыне Громовержца), а в фольклоре с Георгием оказались связаны мифологические мотивы, присущие обоим языческим персонажам.

Например, в русских народных заговорах (охотничьих, приворотных, скотоводческих, охранительных, лечебных и др.) со св. Георгием связаны следующие фольклорные мотивы: он спускает небесное пламя, сходит с небес по золотой лестнице, сносит луки и стрелы; «втыкает» болезни луками и копьями, «отстреливает» болезни. Первый мотив отсылает нас к образу Громовержца, поражающего противника небесным огнем, громовой стрелой. Второй, где присутствует языческий, шаманский и мистический образ лестницы на небеса, имеет двойственный смысл. С одной стороны, перед нами тот же вооруженный стрелами Громовержец. С другой — назначение сносимого оружия, проявленное следующим блоком сюжетов, выдает фигуру целителя, которым в мифологических представлениях обычно оказывается умирающий и воскресающий персонаж. Потому существо с небес может оказаться и символом воскресения из мертвых.

В восточнославянском фольклоре Георгий также — повелитель диких зверей (особенно волков, которых на Украине называли собаками святого Юра, веря, что он отдает волкам распоряжения, какую скотину зарезать). Мы видим, что на уровне массовых представлений христианский святой переосмысливается как вполне традиционный языческий персонаж с присущими только ему атрибутами и функциями.

Двойственность на славянской почве приобрел и ветхозаветный образ пророка Ильи Фесвитянина, который, как писал церковный автор XIXв., «...для обличения нечестия и идололожения с неба низвел огонь на приготовленную жертву своими молитвами». ¹ Мотив низвержения небесного огня, а также легендарное вознесение Ильи на небо в народном мировоззрении привели к отождествлению его с Перуном. Способствовала этому, по наблюдениям исследователя XIX в. А.П. Щапова, и церковная традиция. В старинных рукописных сборниках, например, молния объяснялась следующим образом: «Молния есть сияние огня, сущаго вверху на тверди; небесный же огнь, то ты разумей огнь сущий, его же Илия молитвою сведе на полена и на всесожжение: сего огня сияние есть молния». Далее, пишет Щапов, «на иконе пророка Илии, на свитке, наши иконописцы писали обыкновенно следующий стих из книги Царств, где говорится о пророке Илие, понимая под «огнем и гласом света по огни» гром и молнию: «се дух велик и крепок расточая горы и сокрушая камения, и не в дuse Господъ

¹ Солярский П. Опыт Библейского словаря собственных имен: В 5 т. СПб, 1881. Т. 2. С. 72.

и в дусе трус (т.е. сотрясение. — *A.YO.*), и не в трусе Господь, и по трусе огнь, и ни во огни Господь, и по огни глас света, и ту Господь» <...> В канонах церковных в честь русских святых часто встречаются выражения вроде следующих: «возгревемый Илия на колеснице... яко на огненной колеснице чистотою востече в небесная жилища... Фесвитянину Илии поревновав, якоже сей огненною колесницею к небеси востек» и т.п. В каноне последования во время бездождия в 8-й песне народ слышал такую молитву: «Илия словом дождь держит на земли, и паки словом с небесе низводит» и проч.» Одно из церковных поучений, произносившихся на праздник пророка Илии, начинается так: «Ныне светозарное солнце небесного круга шествия огненных конь светлостию просвещается радостию пресветлым памяти огненоносного пророка Илии... Илия огненоносный Христову пришествию второй предтеча, Илия тученосный облак, Илия небопарный орел».¹ Здесь, очевидно, происходило взаимовлияние церковной и народной традиции: сформировав вольно или невольно в народном сознании образ Илии как громовержца, церковь затем сама заимствовала в свой обиход народные представления, еще более далекие от канонического образа (в сущности, представлять пророка Илию магом, повелевающим дождем, значит выворачивать наизнанку образ страстного обличителя «нечестия и идолослужения», борца с традиционным образом мира, предстающий в Ветхом Завете, — в такой эволюции видится ироническая усмешка истории). Но что для церкви было не более чем образом, привычной формулой, народом воспринималось буквально. Илья в народных представлениях действительно ездит по небу на огненной колеснице² и разгоняет нечистую силу, «гонит змея», он связан с грозой и дождем. Подобные представления отражены во многих письменных источниках, в фольклоре, обрядах и верованиях, причем не только у восточных, но и у прочих славян, и у германцев. Например, в источниках, относящихся к распространенной в X в. на Балканах так называемой богоильской ереси, говорится, что Илья враждебен к людям за их грехи, он запирает небо на три года так, что не греет солнце и не идет дождь. Эти рукописи после крещения в изобилии хлынули на Русь, формируя народные представления, иногда весьма далекие от церковных канонов. В частности, на юге России и на Украине до сего дня бытует представление, что после второго, «яблочного» Спаса нельзя купаться в открытых водоемах, потому что пророк Илья помочился в воду, отчего она стала холодной...

¹ Все цитаты из: *Щапов А.П. Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия (Православного и старообрядческого).*//СПб., 1863. Т. 1. С. 14.

² Образ небесной колесницы имеет глубокие корни. Кроме древнейшего индоевропейского культового значения колесницы укажем на существование в первые века новой эры иудейского мистического учения *Maase Merkava* («Божественная Колесница»).

Итак, Илья — громовержец, что подкрепляется и мотивом гонимого змея. Но с другой стороны, само имя Илия, включающее в себя сочетание звуков *-или-*, сближает его носителя не только с солнцем в греческой традиции (Ηλιος — Гелиос — Илиос), но и с образом славянского Велеса. Таким образом, пророк Илья, как и Георгий Победоносец, предстает в народной традиции фигурой двойственной: широко известен, например, обряд «завивания» колосьев на поле, оставляемых после жатвы Илье «на бородку». Кстати, та же «бородка» может принадлежать и св. Николаю, который вместе с Власием и Василием также принял на себя функции Велеса-Волоса. Илья оказывается связан с небом и землей, верхом и низом, Громоверхцем и, возможно, его противником.

Подобным образом можно проанализировать представления, связанные со всеми популярными фигурами народного христианства: Христом, Богородицей, архангелами Михаилом и Гавриилом, св. Николаем, Иоанном Крестителем, св. Космой и Дамианом, апостолами Петром и Павлом, Иоанном Богословом, св. Тихоном, св. Флором и Лавром, св. Зосимой и Саватием Соловецкими, св. Параскевой-Пятницей и Анастасией-Воскресенье и др. Отчасти это будет сделано в следующих главах. Здесь только упомянем, что Богородица и особенно Параскева-Пятница и Анастасия приняли, вероятно, функции Мокoshi (насколько они поддаются реконструкции); парные святые естественно заместили мифических близнецов (близнечные мифы широко распространены у многих народов; у индоевропейцев близнецы регулярно связаны с конями, могут иметь функции целителей; по реконструкции В.В. Иванова и В.Н. Топорова, в виде близнецов мог воскреснуть пораженный персонаж мифа, «младший сын» Громоверхца), как бы разделив между собой изначальный набор функций. Петр и Павел были осмыслены как целители и покровители рыбной ловли, Флор и Лавр — как покровители коней, Козьма и Демьян — охоты, Зосима и Саватий — пчеловодства (по преданию, они первыми развели пчел на Соловках), Козьма и Демьян также стали покровителями книжной науки, письменности и каллиграфии. Некоторые святые приобрели узкоспециальные функции: Антипа, например, — зубной целитель, Сисиний (либо Пафнутий, Марой) помогает от лихорадки и т.п.

Особое распространение на Руси получил культ Николая Мирликийского (Николы, Миколы), родственный культу св. Михаила. Как пишет Б.А. Успенский, «Никола, несомненно, наиболее чтимый русский святой, почитание которого приближается к почитанию Богородицы и даже самого Христа».¹ В народных представлениях он может

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 6.

входить в Троицу как одно из ее лиц, может именоваться в фольклоре непосредственно «богом», фактически обожествляясь. Известны свидетельства, что нерусское население Севера и Сибири называло его «русским богом». Культ Николая (как и Михаила, и Власия) унаследовал, как показал в цитированной выше книге Б.А. Успенский, многие характерные черты древнего поклонения Волосу-Велесу.

Максимально сакральной фигурой был, естественно, Христос. Может быть, именно поэтому он лишен в фольклоре резко индивидуальных черт (они как бы блекнут в сиянии его святости), может выступать почти в любой функции заговорного защитника и покровителя всех сфер народной жизни. Это же в значительной степени можно сказать и об архангелах.

Сложные и разветвленные представления о бытовых и хозяйственных функциях основных христианских фигур издавна отражались не только в церковной практике (молебны тому или иному святыму в зависимости от того, какой требовался результат), но и в народных письменных памятниках. Широко распространены были всевозможные списки, кому, когда и для чего молиться. Вот отрывки одного из них — «Сказания, киим святым каковыя благодати от Бога даны и когда памяти их»:

О прозрении ослепших очес, молитися. Пресвятой Богородице Казанской, июля 8-го.

О исцелении болезни очныя. Мученику Мине Египтянину, ноября 11-го.

О исцелении от главная болезни (т.е. головной). —*А.Ю.* Святому пророку Иоанну Предтече, августа 29-го.

О исцелении от зубных болезни. Священномуученику Антипе, августа 11-го.

О исцелении от трясавичных болезни. Преподобному Марою, февраля 14-го.

Аще возненавидит муж жену свою непо- Св. мученикам Гурию, самонию и Ативу, винно. ноября 15-го.

О сохранении здоровья младенцев. Пресвятой Богородице Тихвинской, июня 26-го.

О просвещении разума к учению грамоте. Св. бессребреникам Косьме и Дамиану, ноября 1-го.

О изучении иконного писания. Св. апостолу Иоанну Богослову, сентября 26-го.

О прогнании лукавых духов от человек и скотов. Преподобн. Нифонту, декабря 23-го.

О избавлении от винного запойства. Мучен. Ванифантию, декабря 19-го.

О бездождии и вёдре.

Св. пророку Илии, июля 20-го.

О избавлении от скотского падежа.

Святителю Модесту, декабря 18-го.

О том же.

Священномученику Власию, февраля 11-го.

О избавлении от падежа конского.

Мученикам Флору и Лавру, августа 18-го.

О сохранении скота от съедения зверей.

Св. великомученику Георгию, апреля 23-го.

О сохранении от злого очарования.

Священномученикам Киприяну и Иеритии, октября 2-го.

Подобные списки наглядно отражали сложившийся в народном сознании образ мира внешне христианский, по сути же традиционный, полуязыческий. Впрочем, язычество достаточно долго сохранялось и в своем «первозданном» виде. Далее мы еще расскажем о вполне языческих народных обрядах и празднествах, просуществовавших до XX в. Напомним также о существовании разветвленной демонологии, сложной системы низших духов, которые в силу своего низкого статуса не получили христианских соответствий, а были скопом причислены церковью к «нечистой силе», бесам. Нехристианские имена сохранили всевозможные фольклорные (сказочные, заговорные и т.п.) персонажи, небесные объекты (звезды, планеты, созвездия), деревья и камни — мифические и реальные, связанные с культовой сферой. В народном сознании произошел своего рода раздел сфер влияния между христианством и язычеством, причем чем менее сакральной, «высокой» была сфера, тем более прочные позиции сохраняло традиционное мировоззрение. Но даже верхние уровни иерархии христианских персонажей оказались в представлениях простого народа насквозь пропитаны язычеством. Повторим: это не было специфически восточнославянским явлением. Аналогичную картину можно было наблюдать в Западной Европе, Скандинавии, на Балканах, на христианском Кавказе (Осетия, Грузия и др.) да и в других уголках христианского (и не только христианского) мира. Перед нами, видимо, некая общечеловеческая особенность: новое, даже органично выросшее, а тем более привнесенное со стороны, а то и навязанное, не в силах отменить старого и вынуждено сосуществовать с ним, иногда даже меняя знак на противоположный и в итоге зачастую сливаюсь со старым в единую, вполне цельную и стройную систему. Как пишет современная исследовательница, «народное православие не есть механическое соединение двух мировоззрений, когда без особого труда вычленяются элементы языческие и христианские. Перед нами явление, скорее напоминающее необратимую химическую реакцию, где в результате соединения двух веществ получают третье, со своими, только ему присущими свойст-

вами».¹ Основные черты этого синтеза вер на материале восточнославянского фольклора и этнографических данных будут показаны в главах 4 и 5.

Л и т е р а т у р а

*Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности//Новый мир. 1988. № 7, 9.
Как была крещена Русь. М., 1988.*

Кузьмин А.Г. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. М., 1988.

Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.

Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М., 1957.

Толстой Н.И., Толстая С.М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект) //Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. М., 1978.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.

Фроянов И.Я. Исторические условия крещения Руси. Л., 1983.

Щапов А.П. Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия (Православного и старообрядческого): В 2 т. СПб., 1863.



¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь/Сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989. С. 7.



Глава 4

Годичный круг и круг жизни

Образ времени

Мы уже говорили о том, что новое далеко не всегда оказывается в силах отменить или уничтожить старое. Более того, как писал академик Н.И. Толстой, «особенностью славянской народной духовной культуры вообще и славянского язычества в частности, во многом отличающей их свойства от свойств культуры материальной, является способность духовной культуры эволюционировать и обогащаться по принципу сюжета русской народной сказки: «Терем-теремок! Кто в тереме живет?» — то есть развиваться и пополняться новым, не отказываясь от старого. Новое вытесняет старое лишь частично, фрагментарно, сосуществует с ним, прибавляется к нему, дополняет его». ¹ Именно эта особенность делает таким интересным изучение духовной культуры восточных славян: рядом с новообразованиями и заимствованиями часто продолжает жить незапамятная древность.

Рассмотрим некоторые следы этой древности, сохранившиеся в повседневном быту, каждодневной жизни русского народа еще в XIX — начале XX в. Вспомним сперва, что традиционная славянская культура была земледельческой по характеру. Древнее индоевропейское кочевое прошлое было прочно забыто. Коневодство, правда, сохранилось, но на коне славянский воин держался обычно нетвердо, предпочитая сражаться пешим. Тысячелетия оседлости еще теснее связали весь строй и уклад жизни с природными ритмами и хозяйственными работами. Последние регулярно повторялись из года в год, закрепляя вводимую сезонными земными и небесными изменениями естественную меру течения времени. Основной его ячейкой по-прежнему оставался годичный круг, составляемый подциклами лунного

¹ Толстой Н.И. Роль язычества в славянской культурной традиции//Изучение культуры славянских народов. М., 1987. С. 23.

календаря (месяцами), разделенный на секторы сезонов и явившийся прообразом представлений о значительно большей циклической временной единице, завершающейся разрушением и возрождением мира (в связи с ней, кстати, во многих традициях, например, индийской, зафиксированы сведения о существовании *времени богов*, отличного от времени людей: один день бога может равняться земным тысячелетиям; так, между прочим, истолковывают и ветхозаветное созворение мира Богом за Шесть дней).

Общим для традиционных культур представлением является, как мы говорили, *разнокачественность, неоднородность* времени в рамках циклов. Различна сакральность каждого момента времени, а соответственно — его ценность и важность для человека. Прежде всего это касается соотношения будней и праздников (последние могли занимать до трети всего года). Праздничное время предполагает особую активизацию всех связей повседневности со сферой сакрального, потустороннего, с «иным миром». В этом времени происходит строго соответствующий ему праздничный ритуал, который упорядочивает взаимоотношения миров, вовлекает всех членов коллектива в сакральную сферу и является, по сути, орудием их *духовного действия* в ней, совместного влияния коллектива на состояние «того», а в итоге — и этого света.

Праздники были противопоставлены будням, причем и сами будние дни, как уже говорилось ранее, мыслились неравноценными: среди них выделялись особо противостоящие праздничным «несчастные», «неблагоприятные» дни. Праздники, впрочем, отнюдь не считались «лучшим» чем будни, временем, скорее напротив. Это, например, неблагоприятное время для зачатия детей, свадеб, крестин, вечеринок, а счастливое — для смерти. Умершие на большие праздники отправлялись, по поверью, прямо в рай.¹ Состояние полной праздности с обязательной едой, питьем, хождением в гости, по сути, имитировало пребывание в «мире ином» (где все живут так), состояние смерти, «прививкой» которой человеческому коллективу и является праздник в традиционном обществе.

«Неблагоприятными» могли быть даже отдельные отрезки времени внутри суток (речь идет не только об очевидном противопоставлении дня и ночи, но и о «добрых» и «недобрых часах»; например, по народным представлениям, в сутках есть моменты времени, когда тут же исполняется любое произнесенное пожелание, потому никого нельзя проклинать: скажешь «чтоб ты провалился!», а он и провалится...). Нужно заметить, что и для современного человека внутреннее

¹ См.: Бернштам Т.А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX в.)//Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 139.

психологическое время глубоко неоднородно: все знают, что бывают минуты, которые тянутся, как часы, и часы, пролетающие, словно минуты. Но эти представления субъективны, на уровне же массовых представлений время оказывается для нас равномерным, прямолинейным и бесконечным, как бы усредняющим субъективные колебания. Для традиционного человека, как мы уже говорили, время преимущественно циклично и неравномерно.

Интересно, что все циклы мифологического времени: день, месяц, год, эпоха — воспроизводят, моделируют друг друга, построены по одному принципу, как и все миры пространства. Строение дня в народной традиции так же связано со строением века, как микрокосма («малого космоса»: человеческого тела, дома) — с макрокосмом (большим миром). День и год членятся на аналогичные отрезки, разделенные кульминационными точками. Так, между собой связаны темное время суток, холодное время года (осень — зима) и женское начало, соответственно — светлое время, теплый сезон и мужское начало; полночь, утренняя заря, полдень и вечерняя заря аналогичны равноденствиям и солнцестояниям; наконец, течение дня и года, как и смена фаз Луны, соотносилось со сменой человеческих возрастов: молодость, зрелость, старость (ср. месяц-молодик и т.п.). Светлое время суток отожествлялось с бодрствованием, жизнью, началом мира, а темное — со сном, смертью, концом.

Народный календарь

Древнейшим средством индикации колебаний сакральности временного потока (а не только просто счета времени, как принято думать), определения так или иначе отмеченных дней и периодов является *календарь*. Его изобретение следует отнести к временам незапамятным; во всяком случае, наблюдения за Солнцем, точками его восхода и захода, за Луной и звездами человек вел уже в палеолите (древнем каменном веке). Древние славяне имели весьма точный и разработанный календарь, основной особенностью которого была ориентированность на смену фаз Луны: «молодой» «старый» месяц и т.п. Счет по неделям пришел на Русь, как и в Западную Европу, только вместе с христианством. Кстати, фазы Луны считались неравноценными: для начала всех дел благоприятны фазы полнолуния и «ветоха» («старая луна»), а «молодик» и «ущерб» — значительно менее.¹

Важнейшей особенностью земледельческого календаря была его тесная соотнесенность с кругом сельскохозяйственных работ. Собственно говоря, кроме своего магического смысла (точнее — вместе с

¹ См.: Бернштам Т.А. Будни и праздники... С. 125.

ним) календарь приобрел значение справочника-указателя, еще точнее — механизма, порождающего каждодневную практическую реальность народной жизни. Это выражалось в целой системе привязанных к определенным дням и сезонам примет и поверий. Обычно они представляли собой выражения типа «если... то...», например: «много снегу — много хлеба»; «вода разольется — сена наберется», или привязанные к определенному времени указания (во время обеда на Рождество нельзя пить). Известны и наблюдения-констатации, в которых реальное неотделимо от магического: «На Тихона солнце идеттише», а также вполне магические заклинания календарного типа: «Агафья-коровница, береги коров», «роди, Боже, жито гоже, а без гороху проживем по троху». Следует помнить, что принципиального противопоставления между «реальными» и магическими приметами не существовало: они были равно «прагматичны» с разных сторон направлены на одно — улучшение урожая, достижение благополучия, поддержание устойчивости крестьянского мира. Потому магия и практические рекомендации тесно, практически нераздельно переплетены в народном календаре, что не раз повергало в растерянность исследователей прошлого, не признававших «пустых суеверий». Народ же стойко держался за свои «суеверия», почитая их чуть ли не более важными, чем хозяйственный опыт и практическую сметку.

Ключевыми и критическими точками годичного круга были, как мы уже говорили, два солнцестояния и два равноденствия, с которыми связывались соответствующие ритуалы. Наиболее ответственным моментом считалось зимнее солнцестояние: день в это время сокращается до минимума, зимние морозы и тьма наглядно демонстрируют экспансию внешнего хаоса. В древности этот период считали своего рода перерывом во времени, противостоящим организованному календарем году. В частности, был широко распространен так называемый неполный календарь (10 месяцев древнеримского календаря Ромула; 8 месяцев — языческий календарь из Чернигова, по ак. Б.А. Рыбакову),¹ противопоставлявший календарное «космическое» время нерасчлененному «хаотическому». Все магические усилия коллектива в такой ситуации должны быть направлены на спасение, сохранение своего мира и использование плодородящих сил Хаоса для будущего благополучия. Этой цели служили обряды так называемого карнавального типа с участием ряженых (святки), исполняющих особого рода заклинательные песни (колядки). Разгульным карнавальным обрядом — масленицей — отмечалось и приближение весеннего равноденствия (победа весны над зимой). С этим же временем связаны обряды «закликания весны». Летнее солнцестояние — кульминация года, рас-

¹ См.: Власов В.Г. Формирование календаря славян. Ранний период//Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 105—107.

цвет всех жизненных сил природы — сопровождалось праздником Купалы, связанным с магией плодородия: веселым разгулом, водой (купания, обливания), огнем (ночные костры), сексуальной свободой, с величанием, а затем потоплением куклы (чучела) божества. С этим же циклом связаны обряды изгнания ведьмы с поля. Наконец, с осенним равноденствием также был связан определенный цикл обрядов: в избах, как и весной, гасили огонь и зажигали заново, как бы обновляя его, что отмечало некий перерыв в течение времени, очередное повторение вечного мотива умирания и воскресания мира. С этим периодом связаны праздники собранного урожая, окончательного наступления осени, уход змей и отлет птиц в ирий (вырей), очередная — как и летом — активизация лесных и прочих духов.

Времена года, по народным представлениям, были тесно связаны между собой: сезоны как бы отражали друг друга. Зима симметрична лету, осень — весне, что выражается в сходной последовательности более или менее «отмеченных» дней и зафиксировано в многочисленных пословицах, приметах, загадках, сравнивающих времена года. «В земледельческом календаре все составные части увязаны: одно время года определяется по другому, а каждый месяц составляет пару с противоположным ему месяцем второго полугодия. По характеру погоды декабрь, январь, февраль соответствуют июню, июлю, августу; март, апрель и май — сентябрю, октябрю, ноябрю, и наоборот».

Протяженность времен года была неодинаковой. Судя по наблюдениям XIX — XX вв., зиму на русском Севере считали уже с октября — и по апрель, добрых полгода. Весна длилась с весеннего Егория (23 апр./6 мая по новому стилю) до Ивана Купала (24 июня/7 июля), лето, время созревания хлебов, — всего лишь до Ильина дня (20 июля/2 авг.) или Успения св. Анны (25 июля/7 авг.), осень, время уборки урожая, — до Покрова (1/14 окт.).

Напомним, что уже к началу II тысячелетия практически каждый день года оказался связан в христианской традиции с памятью того или иного святого, апостола или другого почитаемого лица. В результате любой из дней получил *собственное имя*. Это было очень удобным при формировании двоеверного¹ мировоззрения: языческие представления о святости, благоприятности или неудачности того или иного дня, связанные с ним приметы и пр. было легко соотнести с христианским календарем. В результате имена как широко известных, так и полузабытых христианских святых стали своего рода индикаторами степени «освященности», сакрализованности временного потока и связи его точек с теми или иными мифологическими персонажами. Совокупность представлений, связанных с каждым именем, воплоти-

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь/Сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989. С. 7.

лась в форме примет и поверий, обрядов и праздников, песен и танцев и точно определяла, что следует делать в отмеченный именем день, чтобы все шло «как положено», «как следует», чтобы продолжалась нормальная жизнь. Были в большей или меньшей степени значимые дни. Например, в так называемом «Сказании о двенадцати пятницах», приписываемом Клименту, папе римскому, говорилось о том, что приобретает человек, который постится в одну из двенадцати сакрально отмеченных пятниц года. Например, постящийся в 1-ю из них — на 1-й неделе Великого поста — будет сохранен от напрасной смерти, в 3-ю — на Страстной неделе — от неприятеля, в 4-ю — перед Вознесением — от воды, в 7-ю — перед Рождеством Иоанна Предтечи — от скудости и недостатка, а если человек постится в 10-ю пятницу — перед днем Михаила Архангела, «того человека сама Пресвятая Богородица почнет имя его в руzech своих держати». Но главное — не существовало дней «пустых», никак не отмеченных. Все они были взаимосвязаны, составляя сплошной поток неспешного кругового времени.

В результате многовековой истории в XIX в. в России фактически существовало три календаря. *Гражданский* (так называемый юлианский, происходивший из Древнего Рима и менее точный, чем используемый нами сейчас григорианский — «новый стиль»), введенный Петром I с 1 января 1700 г., исходил из выработанной европейским Новым Временем концепции прямолинейного, однородного временного потока — дни этого календаря разнятся лишь числами и названиями месяцев, праздники же в большинстве своем — память о каких-то событиях религиозной или светской истории. *Церковный календарь*, тесно связанный в старой России как с гражданским, так и с народным, был подчинен преимущественно нуждам сохранения предания (памяти о многочисленных, часто безвестных подвижниках и мучениках, о событиях библейской истории) и установления ритма духовной жизни верующего человека (чередование постов и мясоедов, праздников и будней, времени работы духа и времени отдыха тела). *Народный календарь* был инструментом поддержания коллективного благополучия, т.е. исходил из задач практических, а отдельного человека, его личность рассматривал не как поле битвы сил добра и зла, а скорее как потенциального исполнителя общественно необходимых действий (ритуалов). Три подхода к миру, три образа времени и жизни сосуществовали, воплощаясь в разных системах хронологического счета. Нас здесь интересует прежде всего третий, народный компонент как самый массовый, древний и до самых недавних лет фактически определявший основное содержание крестьянской жизни.

В основе народного календаря лежала традиционная языческая модель мира, организовывавшая его при помощи системы двоичных противопоставлений. Эти противопоставления составляют основу связанных с календарем фольклорных текстов, особенно малых жанров

— примет, пословиц и поговорок, загадок, тоже иногда имевших временную приуроченность. Помимо прочего, эти тексты несли и *обучающую функцию*: с детства человек, постигая закодированную ими систему противопоставлений, учился группировать, классифицировать объекты, а значит, анализировать мир, выделяя в нем скрытое, невидимое. Но эта же сетка противопоставлений оказывалась ключом к первооснове порядка — изначальным мифологическим событиям, архетипам, воспроизведимым мифом. Пользуясь ею, можно выделять в народных обрядах и фольклорных текстах их языческую первооснову, тайно пережившую века. В дальнейшем мы попытаемся показать это на примерах, относящихся к наиболее отмеченным (или просто интересным) точкам годового круга. Главная наша цель — продемонстрировать методы анализа и результаты, которые он дает, делая тайное явным.

Новогодние праздники

Начнем с начала года. Впрочем, в различные исторические периоды Новый год на Руси праздновали в разное время. Традиционный Новый год приходился на начало марта, вполне естественно связываясь с наступающим обновлением, воскресением природы после зимнего оцепенения-сна-смерти. Церковный Новый год начинался 1 сентября, и в результате более чем века борьбы в 1492 г. (7000 г. от сотворения мира, как считали в старину на Руси) на сентябрь был перенесен и гражданский Новый год. Но прошло двести лет, и указом Петра I с 1700 г. Новый год был перемещен на 1 января. Все эти даты имели свой смысл, как и известный в Древней Греции Новый год в середине июля: начало года приурочивалось к началу лунного месяца накануне или после одной из критических точек года — равноденствия или солнцестояния.

Новый год для традиционного человека — один из самых (если не самый) опасных моментов годового круга. Это период своего рода «остановки времени», перерыв, чреватый активизацией темных, хаотических сил. Это период выбора, решения дальнейшей судьбы мира, когда только согласованные ритуальные действия могут обеспечить дальнейшую жизнь и благосостояние. Как писал Д.К. Зеленин, «для человека, стоящего на низкой ступени культуры, характерно отсутствие уверенности в том, что постоянно совершающиеся в природе процессы не прекратятся — если не вообще, то во всяком случае в какой-либо сфере. Глядя на заход солнца, первобытный человек вовсе не уверен, что завтра оно снова взойдет. Зимой у него нет полной уверенности в том, что наступит весна, а если даже она и вернется, то может пройти мимо его родного края. В то же время человек убеждёт в своей способности воздействовать на природу, обеспечивая незыблемость совершающихся в ней процессов.

Пережитком такой неуверенности является восточнославянский обычай закликать в марте весну».¹ А предшествовал ему достаточно длительный праздничный период — время ритуального разгула и веселья и строгого обуздания их позднее. Этот праздник — *масленица* — русский аналог западноевропейского карнавала — прямой наследник древних новогодних ритуалов.

Хотя масленица вошла в церковный календарь и справлялась за семь недель до Пасхи, никакого христианского содержания присвоить ей не удалось. Более того, церковь безуспешно боролась с обжорством и разгулом накануне поста, когда христианину следовало бы постепенно приуготовляться к неделям воздержания, смиря желания, настраиваясь на труд и сдержанное созерцание, работу духа. Но традиционные обычаи оказались сильнее. То, что праздник дожил до сего дня, не будучи приурочен ни к какому определенному христианскому, лишний раз доказывает его изначальный масштаб и значение главного ритуального события года.

Масленица длилась неделю, причем время этой недели было не просто неоднородно, но строжайшим образом структурировано (надлено внутренней организацией) и соотнесено с конкретными обрядовыми действиями. То, что со стороны казалось неуправляемым всеобщим весельем и разгулом, изначально было помещено в жесткие рамки: хаотическое начало, на время допущенное в жизнь, строго контролировалось. Каждый из дней масленичной недели имел свое название и ритуальное содержание. Понедельник назывался «встреча». Впрочем, готовиться к масленой начинали еще с субботы. Важнейшим элементом подготовки было приготовление ритуальной пищи — блинов. Они, впрочем, на Руси явление достаточно новое и не были исконно в числе обрядовых блюд, хотя хорошо соотнеслись с их изначальной системой. Вообще блюда из зерна и муки, а также эмбриональные продукты (ср. пасхальные яйца) соотносились в мифологических представлениях с производящей, рождающей силой нижнего мира, заставляющей расти, пробиваться вверх все живое, поднимающейся от корней к кроне Мирового Древа, с силой плодородия, эротики, размножения. Они, таким образом, оказывались материальными символами связи, посредничества между мирами, выражаемых в смерти и воскресении божественного персонажа, представляли в земной горизонтали подземно-небесную вертикаль. Круглые изготовленные на огне блюда, как традиционный славянский каравай, несли к тому же солнечную символику; при их приготовлении встречались огонь и вода, верх и низ модели мира. Каравай оказывается точкой встречи и переплетения, взаимоперехода всех миров вертикали и сезонов годового круга, он, в сущности, сам —символ круга времен,

¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 390.

определенного солнцем. В эту символику «вписываются» и масленичные блины, а их неумеренное поедание, обжорство тогда можно истолковать как типичный магический обряд плодородия, когда от количества съеденного зависит новый урожай и весеннее возвращение солнца.

Итак, уже накануне понедельника пеклись блины, с которыми дети бегали встречать Масленицу, произнося при этом приговоры, содержащие мотивы прощения с зимой и призыва весны (лета). Собственно же встреча происходила в понедельник, когда пели:

Масленица-кривошейка,
Встречаем тебя хорошенко!
С блинцами,
С каравайцами,
С вареничками!

(Вариант: Сыром, маслом, калачом
И печеным яйцом! — перечислены почти все ритуальные кушанья, связанные с плодородящими силами.)

Уже этот текст дает нам мифологические «координаты» Масленицы: она соотносится с оппозициями мужской — женский и прямой — кривой, где *кривой* связан с нижним, женским, обманным (ср.: правда — кривда, прямой путь — кривая дороженька, «кривая подкачала» или «вывезла»), что сразу включает наш персонаж в общую координатную систему традиционной модели мира. Масленица — персонаж, явно отмеченный хаосом. Подтверждают наш вывод и данные об особенностях ее встречи.

Вот свидетельство о том, как накануне масленицы праздновали «малую Масленку» на Владимирщине: «Ребятишки группами бегали по деревне и собирали лапти, потом встречали возвращающихся с покупками из города или с базара вопросом: «Везешь ли Масленицу?» Кто отвечал «нет», того били лаптями. В этот же день ребята здесь с особым азартом катались с гор: существовала примета — кто дальше прокатится, у того в семье лен уродится длиннее». Все эти действия с точки зрения мифологического сознания наполнены смыслом. Первый сюжет можно объяснить, конечно, предположительно, так: отвечавшие «нет» совершили ошибку: возвращаясь из «внешнего» мира, они неизбежно должны были нести праздник, весну, обновление, но и при этом быть «замаранными» хаосом, представленным в это время года Масленицей. Наказание за ошибку, оказывающееся одновременно обрядом очищения возвратившегося в «свой» мир, весьма характерно: оно исходит как бы «снизу», от самих хаотических сил. Лапти, связанные с *низом* (самый нижний предмет одежды, осуществляющий «посредничество» с землей), а также сплетенные из лыка (так называемый антиматериал, противопоставленный, как и осина, в народных воззрениях обычным хозяйственным материалам как ложный, пародийный,

связанный с антимиром, смертью), да еще и старые, что увеличивает пародийный, шутовской характер избиения, используются не по прямому назначению (смещение функций, являющееся признаком хаоса-карнавала), да еще для ритуального битья, роль которого в карнавальной традиции показана знаменитым исследователем М.М. Бахтиным в книге «Творчество Франсуа Рабле».

Понятна и символика катания с гор: движение сверху вниз имитирует посредничество между мирами, нисхождение с Мировой Горы, связанное со смертью и воскресением мифологического персонажа, соотносимого с плодородием, прорастанием зерна, исходящей из нижнего мира жизненной силой (ассоциирующейся с опьяняющим напитком, откуда масленичное употребление пива, а также с половой силой, откуда ритуальное катание с гор молодоженов, распространенное на масленицу). В связи с символикой восхождения и нисхождения ясно, что чем дальше прокатишься с горы (т.е. спустишься *вниз*), тем выше затем поднимется лен *вверх* (так называемая имитативная, построенная на имитации магия); это же касается и качания на качелях.

Есть и прямые указания на сущность Масленицы: в Подмосковье, согласно одному из свидетельств, «в понедельник в семьях, где есть молодежь, делают из тряпок женскую фигуру с длинной косой, одетую в девичий наряд. Фигура изображает девушку; в руки этой фигуры дается помазок и блин». Любопытно наличие косы, которое, если не является результатом забвения исконных смыслов, должно, видимо, означать девичество Масленицы и ее общий положительный смысл при всей ритуальной разнозданности: представительницы злого, демонического начала — русалки, ведьмы, персонифицированные лихорадки — обычно простоволосы, и волосы их распущены.

В этот же понедельник осуществлялся еще один традиционный обряд плодородия и богатства: наподобие того, как это делалось на святки, дети и взрослые ходили по избам и при помощи ритуальных песенок выпрашивали блины. Дальнейшая неделя была заполнена катаниями с гор и традиционным гостеванием с обжорством. Под песни и гармонь, с шутками, поцелуями и объятиями катались наперегонки на тройках. Вторник назывался «заигрыш», среда — «лакомка», «разгуль», «перелом», четверг — «разгуляй-четверток», «широкий», пятница — «тещины вечера», суббота — «золовкины посиделки», «проводы», воскресенье — «прощеный день». Масленичные обряды были наполнены откровенно эротической символикой с непристойными шутками и ритуальными поцелуями — это также одна из составных частей древних обрядов плодородия, восходивших, возможно, к представлениям о совокуплении мужского начала — неба и женского — земли, в результате чего возникает дождь, а земля затем «родит» в самом прямом смысле свои плоды. Исполнялись песни магического характера наподобие этой:

Дай тебе, Господи,
На поле — прирост,
На гумне — примолот,
На столе — гущина,
В закромах спорыня,
Коровы-те дойны,
Сметаны-те толсты;
Сметану-то снимают,
Ложки ломают,
За окошко бросают,
Наши ребята все подбирают!
С праздничком!

Еще одним регулярным масленичным обычаем было посещение тещи зятьями в среду и взаимные визиты, «тещины вечёрки» в пятницу. Перед нами опять символика посредничества между элементами оппозиций *мужской* — женский, *молодой* — *старый*, род жениха — род невесты, приводящего, как и весь карнавальный ритуал, к временному снятию, устраниению основных противоречий модели мира (выражаясь научно, кнейтрализации оппозиций).

Солью обрядового действия были манипуляции с чучелом: соломенную Масленицу (солома — такой же «антиматериал», как и лыко), имевшую вид женской или иногда мужской одетой фигуры, усаживали в сани и везли в гору с величальными песнями. По этнографическим данным, сопровождала Масленицу ряженая молодежь. Часто рядились цыганами, т.е., с точки зрения русского крестьянина, — пришельцами, представителями чужого мира, живущего по антизаконам (не пашут, не сеют, не живут на одном месте, воруют...). Иногда рядом с чучелом в сани садилась еще женщина, также изображающая Масленицу, которая за прядильным станком крутит масло. Масленица, таким образом, связана с женскими работами и напоминает предполагаемый облик богини Мокоши.

Приведем другие описания масленичного поезда. В Ярославской губернии «запрягают десять лошадей и более в нарочно для того приготовленную повозку своего рукodelья: лошади впрягаются гусем одна за другую; на каждую из них сажают вершника в рубище, разодранном с ног до головы, всего выпачканного сажею; один вершник держит большой кнут своего изделия, другой — метлу; везде, и даже на свои шеи, навешивают коровьи колокольчики и всякие погремушки; рогожную кибитку, всю испачканную, увешивают вениками, как будто унизывают жемчугом, и сажают в нее пьяного человека, тоже испачканного сажею и в разодранном рубище, облитом пивом; подле него стоит бочонок с пивом, против него — раскрытый сундук со съестными припасами — пирогами, рыбью, яйцами, оладьями и пряженцами». Все атрибуты всадников свидетельствуют здесь об их связи с «антимиром», миром хаоса. Некоторые описания говорят о мужской фигуре Масленицы с преувеличенными «мужскими атрибутами», что сближает этот персонаж со сходными летними — похоро-

нами Костромы, Купалы и др. С чучелом носились до воскресенья, в исходе которого оно сжигалось на заранее заготовленном костре с соблюдением обряда оплакивания и похорон Масленицы, иногда пародирующим церковный. Перед сжиганием Масленицу могли раздевать и разрывать на части (сходные мотивы наблюдаются в древнегреческом культе Диониса-Загрея); пели прощальные песни, где звучала тема обмана Масленицей людей, ее называли обманщицей и плутовкой (ср. эпитет «кривошайка» и слово «кривда»), прогоняли с бранью, сжигали блины, перемазываясь сажей. Сожжение здесь несло очистительную символику и было явным остатком языческого погребального обряда, производимого над умирающим мифологическим персонажем. Любопытно, что в итоге аналогичных летних обрядов чучело топили, спускали вниз по реке, что означало движение в нижний мир, отделенный от здешнего водным пространством (в отличие от сожжения, когда «вектор» движения смотрит вверх). Это вполне естественно в период, когда пик года — летнее солнцестояние — пройден и природа начинает клониться «вниз» — к осени, к закату года.

Встреча весны

Между языческой масленицей и христианской Пасхой пролегало шесть долгих недель Великого поста. Но и это время не мыслилось однородным. В частности, именно на него приходились обрядовые действия, связанные с приходом весны.

1/14 марта — Евдокия (Авдотья) — наступление весны по старому стилю. Об этом дне говорили: «Вздел Ярило зиму на вилы», что вполне понятно, если вспомнить о весенней, солнечной символике Ярилы. Первый весенний день — он же начало традиционного Нового года — в значительной степени определял собою наступающий год (ср. современную примету «как встретишь Новый год, так его и проведешь»), в особенности его теплое время. Это отражено в народных приметах, тесно связывающих погоду на Евдокию с будущими весной и летом, а то и всем годом, а также с видами на урожай. С этого дня начиналась подготовка к весенним работам. В поверьях отражены и представления о пробуждении подземных жизненных сил: «бабы верили, что на Авдотью «все подземные ключи закипают», поэтому начинали белить холсты». «Женский» по имени день, к тому же открывающий весну, был благоприятен для начала женских работ: с Евдокии начинали ткать.

Именно с этого дня во многих регионах начиналось «кликание весны». Для этого дети и девушки, забравшись на высокие места (крыши, пригорки), выкрикивали особые магические тексты, призывающие весну, — «веснянки»:

Благослови, мати,
Весну закликати.

Рано, рано,
Весну закликати.
Весну закликати,
Зиму провожати,
Рано, рано,
Зиму провожати.
Зимочку в возочку,
Летечко в ченочку.
Рано, рано,
Летечко в ченочку.

(Брянская обл.)

* * *

Благослови, Боже,
На взгорочку сести,
Весну загукати,
Летечко отмыкати,
Зиму замыкати:
Летечко тепленько,
Зима студеная,
Летечко в каточку,
Зима в полозочку.

(Смоленская губ.)

* * *

Приди к нам, весна,
Со радостью!
Со великой к нам
Со милостью!
Со рожью зернистой,
Со пшеничкой золотистою,
С овсом кучерявшим,
С ячменем усатым,

Со просом, со гречею,
С калиною-малиною,
С черной смородиною,
С грушами, со яблочками,
С всякой садовинкой,
С цветами лазоревыми,
С травушкой-муравушкой!

(Томская губ.)

9/22 марта — Сорок мучеников, Сороки — время, когда «день с ночью меряется». Этот день таинственным образом связан с наступавшими вскоре после летнего солнцестояния Петровками (29 июня/12 июля) — проводами весны и началом лета на Севере. В народе говорили: «Во что Сороки, в то и Петровки». Сороки связаны с утренними заморозками (после них предстоит 40 утренников; на юге утренний и вечерний считали за два), с прилетом сорока сороков птиц, несущих весну: так переосмыслил народ христианское название (вероятно, по ассоциации с птицей сорокой). В этот день пекли знаменитых весенних «жаворонков», которых дети носили на палках и приговаривали, например:

Жаворонки, прилетите,
Студену зиму унесите,
Теплу весну принесите,

Зима нам надоела,
Весь хлеб у нас поела!

В закличках встречается и распространенный фольклорный мотив магических ключей от лета, приносимых птицами из ирия:

Уж ты пташечка,
Ты залетная!
Ты слетай
На сине море,

Ты возьми
Ключи весенние,
Замки зиму,
Отомкни лето!

(Смоленская губ.)

Печеных птичек поднимали на палках или вилах как можно выше или оставляли на высоких местах; известен также обычай съедать их, а головки отдавать скотине. В Орловской губернии дети отдавали их матери, говоря: «Как жаворонок высоко летал, так чтобы и лен твой высокий был. Какая у моего жаворонка голова, так чтобы и лен головастый был», — вновь типичное магическое заклинание, построенное на принципе магии подобия (имитативной). Запеченные в птичках различные небольшие предметы использовались для ритуального гадания, обычно в переходные периоды времени (святки).

Симметрия, взаимная соотнесенность сезонов проявлялась в поверье, что погода 1 апреля и 1 октября (как и другие соответствующие дни этих месяцев) одинаковая. Сам же конец марта — начало апреля был временем окончательной победы весны над зимой, происходившей, по мнению народа, на Благовещенье — 25 марта/7 апреля, единственный праздник, когда православным строго-настрого была запрещена любая работа: в этот день «птица гнезда не выет, девушка косы на заплетает». На Благовещение не глядят на пряжу, не сидят под дымом (т.е. не занимаются домашними работами, не готовят горячего). Запреты, как мы видим, касались в основном женщин. Даже «кукушка без гнезда за то, что завила его на Благовещенье». Благовещенская погода совпадает с пасхальной и определяет виды на урожай. Это день неблагоприятный, отрицательный с точки зрения сакральности (как и следующий — Гавриила). На Благовещенье происходят ссоры, скандалы и недоразумения, в этот день нельзя надевать новую одежду, иначе наверняка порвешь или испортишь, день также опасен с точки зрения возможного сглаза (*призора*), наговора и прочего злого магического воздействия, для предохранения от которого жгли особые костры, через которые скакали, а дымом окуривали одежду, чтобы сделать ее непроницаемой для враждебных сил.¹ Огни жгли и в избах

¹ Одежда, впрочем, и так была защищена: ворот, края рукавов, подол, разрезы покрывались магическим орнаментом, защищавшим от проникновения злых духов; ткань считалась для них непроницаемой, так как прялки, ткацкий стан также были обильно орнаментированы.

всю ночь накануне этого дня, чтобы лучше уродился лен; в противном случае его выжжет молния: мифологический мотив огненного наказания за нарушение запрета.

30 марта/12 апреля — Иоанн Лествичник. С этим днем связан любопытный обычай печь из теста лестнички для восхождения в будущей жизни на небо. Перед нами синтез двух мировоззрений: «Лествицей» («Словом о лествице») называлось поучительное сочинение Иоанна Синайского, распространенное на Руси, откуда и прозвище автора. С другой стороны, как мы уже говорили, лестница на небеса — известный религиозный символ, присутствующий в различных традициях и связанный, помимо прочего, и похоронной обрядностью (известен обычай класть в могилы маленькие лестницы). Ассоциация христианского книжного имени (а «лествица» по-церковнославянски и древнерусски — «лестница») и языческого представления о пути в загробный мир привела к тому, что определенная временная точка — день Иоанна — приобрела значение, дотоле ей не свойственное. Этот день, как и следующий, по другим данным, связан с повышенной активностью домового, который просыпается после зимней спячки. Немного позднее, на Никиту (3/16 апреля) просыпается и водяной. По старинному обычаю, рыбаки его угощают в этот день, утопляя чужую лошадь с приговором: «Вот тебе, дедушка, гостинец на новоселье: люби да жалуй нашу семью!» Дело тут не только в том, что свою лошадь жалко: представителю чужого мира, нечистому духу, в жертву приносят тоже чужое, вероятно — ворованное (т.е. «антимущество», которое, как и антиматериал, — принадлежность антимира нечистой силы).

Через день — 5/18 апреля, на Федула — оживают божьи коровки. Посадив это насекомое на ладонь, дети произносили особые приговоры, сохранившие следы мифологических представлений об этом жучке. Вот некоторые из них:

Божья коровка,
Улети вверх ловко.
Принеси нам с неба:
Хлебу замену,
Грибам перемену,
Ягодам рост,
Редьке длинный хвост.

* * *

Божья коровка,
Черная головка,
Полетай за море!
Там тепленько,
Здесь холодненько.

В некоторых приговорах упоминаются коровкины дети:

Божья коровка,
Полети на небко,
Там твои детки
Кушают конфетки,
Чай попивают,
Тебя поджидают.

Перед нами вновь магия плодородия и символика наступающей весны. Мотив небесных детей позволяет исследователям — сторонникам «основного мифа» о Громовержце, изложенного выше, связывать коровку с опаленной молнией (отсюда цвет) супругой Бога грозы.

Народная магия активно использовала звуки христианских имен и слов русского языка. Говорили, что если на Евтихия (6/19 апр.) день *тихий* — к урожаю ранних яровых; если дождь на Акулину (7/20 апр.) — будет хороша *калина*; на Руфа (8/21 апр.) дорога *рушится* (т.е. тает), а Василий Патриарх (12/25 апр.) землю *парит*. Это не просто игра слов: для мифологического сознания вещи, носящие одинаковые или сходные имена, как мы помним, тесно связаны и влияют друг на друга; таким образом, Акулина просто не может не влиять на урожай калины.

«Двоеверные» функции различных святых могли определить связь с днями их памяти некоторых работ. Например, Зосима и Савватий Соловецкие издавна считались покровителями пчеловодства — очевидно, потому что действительно некогда первыми, согласно житию, развели на Соловках пчел. Потому на Зосиму-пчельника (17/30 апр.) обычно вывозили пчел на пасеки — день считался для этого благоприятным. Как говорили в народе, «рой рождается — Зосима и Савватий веселится».

Христова Пасха

На весеннее время приходится главнейший из православных праздников — Пасха (католики более пышно празднуют Рождество). Напомним, что кроме постоянных, фиксированных праздников, церковью отмечаются еще передвижные — так называемые «пасхального цикла», т.е. связанные с отсчетом времени от Пасхи, которую православные отмечают в первое воскресенье после первого полнолуния по весеннему равноденствию. Начинался этот цикл с масленицы, последней недели накануне Великого поста. Затем следовало Вербное воскресенье за неделю до Пасхи, Страстная неделя, собственно Пасха, Красная горка (первое воскресенье по Пасхе), Преполовение (25-й день по Пасхе — половина срока между нею и Троицей), Вознесение (40-й день по Пасхе), семиковая неделя (7-я после Пасхи), завершающаяся Троицей (50-й день) и следующим за ней Духовым днем. Некоторые обряды, связанные с этими праздниками, мы рассмотрим ниже.

С Пасхой, а также с предшествующей последней неделей поста связано великое множество обрядовых действий, верований, примет и пр. Для нас представляют интерес те, которые несут следы язычества.

Магия чисел проявлялась в совпадении погоды в предпасхальный «чистый четверг» и на Вознесение (40-й день). В этот же четверг было принято накануне рассвета изображать, имитировать дома или на улице

сельскохозяйственные работы, что должно было помочь в этих работах в будущем. Для оберегания полей и огородов от крота мужики верхом на кочерге трижды объезжали их со специальными приговорами, очерчивая таким образом магический круг, выставляя чудесную защиту от подземных (т.е. связанных с иным миром) сил. Для того и требовалась кочерга: сидящий на ней — своего рода «антилошади» — становился сам как бы агентом «мира иного», где все наоборот: ср. полеты нечисти на помеле.

Кстати, в Костромской губернии в этот день применялся следующий обряд защиты скота: девушка до восхода солнца «садилась на помело, распускала волосы и в одной рубашке, без пояса, объезжала дом с постройками. Подъехав к окну, обращалась к матери: «Тетка Анна, скотина дома?» — «Дома!» Благословляла. И так три раза». Не забудем, что неподпоясанность и непокрытые распущенные волосы у женщин (как и помело) — давний знак принадлежности антимириу, нижней, хаотической, смертельной стороне модели мира. Именно так представлялись русалки, лихорадки и другие мифологические существа.

Еще более любопытен один обряд из Вятской губернии: «в великий четверг (т.е. четверг страстной седмицы — *А.Ю.*) до восхода солнца хозяйка дома, нагая, бежит со старым горшком в руке на огород и опрокидывает горшок на кол; горшок остается опрокинутым на колу в течение всего лета — он предохраняет кур от хищной птицы». Нагота, как будет подробнее показано в гл. 6, — один из характерных признаков принадлежности антимириу. Переворачивание посуды (т.е. лишение ее обычного значения и введение антимeaning) во многих традициях (славянских, балканских) служит защитой от визитов ходячих покойников и нечистой силы (например, страшной женщины-Пятницы, которая приходит наказать нарушительницу женских ритуальных запретов, например прядь в ее день, но не может, согласно народным рассказам, войти в дом, где перевернута вся посуда).

Сама Пасха празднуется обычно в период между 22 марта/4 апр. и 22 апр./5 мая. Это один из наиболее сакральных моментов года, воспроизводящий (конечно символически), словно некий архетип, воскресение распятого в пятницу Богочеловека Христа. Соответственно, канун этого дня, соотносимый со временем смерти Христа, наиболее благоприятен для активности темных сил. Потому в пасхальную ночь опасались чертей, ведьм и оборотней, которые в это время легко становятся видимы. Самым сакральным считалось время пасхальной службы, когда многое невозможное становится возможным. Например,

¹ См.: Толстой Н.И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде// Он же. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 213—222.

по украинским поверьям, в это время обычный рубль легко превратить в неразменный, сказав вместо «воистину воскрес», что имеешь таковой. Точно так же картежник, пришедший в церковь с винным (пиковым) тузом (символ страшный, демонический; ср. его роль, например, в «Пиковой даме», а также гадальное значение), может сказать «винный туз есть» — и «тогда с этим тузом можно сделаться настоящим невидимкой и все доставать» (Тюменский край), сходным образом можно обеспечить себе карточную удачу. Легко исполняются любые пожелания на будущее, сказанные тихонько во время службы. Даже вор, если ему удастся незаметно украсть что-либо у молящихся в церкви, получает сверхъестественную гарантию успешного воровства на целый год.

Всем известны пасхальные яйца. Они тоже несут мифологическую символику: яйцо, как и семя, в земледельческой модели мира кодирует не только *рождение*, но и *воскресение* — внешне неживое семечко, твердое известковое яйцо вдруг дает начало жизни. Это позволяет соотнести их с образом умершего и воскресшего божества, которое как бы повторяет (или пролагает) путь семени (вниз — в землю, вверх — из земли) или яйца (на землю, в гнездо — и вверх, в рост, а затем — для птицы — в полет). Этот образ неизбежно должен был сблизиться в народном мышлении с умершим и воскресшим Христом (культы умирающих и воскресающих богов хорошо известны и язычеству разных народов: таковы египетский Осирис, вавилонско-сирийский Таммуз, фригийский Аттис, финикийский Адонис, заимствованный античными греками и римлянами). Потому яйцо повсеместно оказалось связанным с праздником Христова Воскресения (хотя церковная легенда поясняет это иначе).¹

Как и на масленицу, на Пасху качались с магической целью на качелях. А в западнорусских и белорусских губерниях предпринимался ритуальный обход дворов (как и на святки, масленицу и в середине Великого поста, когда дети собирали с особыми песнями испеченные из теста кресты). Совершающие его назывались волочебниками, а их песни — волочебными. В песнях встречаем пасхальные поздравления, заклинания будущего урожая и приплода скота и требования даров: яиц, пирогов, вина и т.п. Не одарить их боялись, и дело тут не просто в угрожающей припевке, которую могли исполнить скромному хозяину:

Кто не даст нам яйца — оклеет овца,
Не даст сала кусок — оклеет телок,
Нам не дали сала — коровушка пала.

Все эти святочные и пасхальные ходоки по домам являются обычно

¹ Согласно православному преданию, обычай восходит ко времени апостольской деятельности Марии Магдалины, когда она, встретившись с императором Тиерием, поднесла ему крашеное пасхальное яйцо со словами «Христос воскрес!».

знаком того, что данный период осмысливается как критический, что хаос вторгается в размеженную жизнь космоса: примером являются святочные бесчинства или масленичный разгул. Приурочение к Пасхе, очевидно, достаточно позднее явление, как и зимние обходы. Как пишет польская исследовательница Янина Шиманска, специфика волочебных и родственных им песен (их пели и в Польше, и в Литве) «состоит в сохранении изначального времени исполнения, весны. Празднование Нового года приходится на период весеннего равноденствия. Связь содержащих пожелания песен с Новым годом, празднуемым зимой, генетически вторична и является поздней: начало года в римском календаре было перенесено на 1 января в 153 г. н. э.»¹ А новогоднее время (точнее, «перерыв во времени») было, как мы помним, периодом активизации хаотических сил, в качестве представителей которых, очевидно, осмысливались волочебники. Их песни точно адресованы — хозяину дома или его домочадцам — и исполняются только в точно определенном месте — у дома адресата, который (это хорошо видно в святочных колядках) «величается»: он оказывается мифологическим героем, живущим в золотом дворце, и т.п. Зато сами исполнители песен, будучи вполне реальными односельчанами, представляют в данном случае безличное начало (отсюда обычное в текстах песен местоимение *мы*, никогда — *я*), слепую силу, сверхъестественных пришельцев из иного мира. Естественно, что с их угрозами нельзя было не считаться, и приходилось откупаться.

Несомненным остатком язычества был и обряд христосования с покойниками, когда на Пасху шли на кладбище и оставляли на могилах трапезу — крашеные яйца, хлеб и пиво. Древняя жертва мертвому предку здесь, видимо, приобрела новый смысл: делясь с мертвым радостью воскресения Бога, тем самым выражаясь надежду на конечное воскресение и этого мертвого (как сказано в «Символе веры», «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»). Но днем особо активного общения с мертвыми была (и остается) Радуница — суббота пасхальной недели, когда посещение могил родственников было обязательным. «Радуница была праздником всенародным. Вся деревня выходила на кладбище к могилам своих близких. Женщины на могилах причитали... На могилы приносили еду и питье: кутья, пироги, калачи, блины, сырники, крашеные яйца, вино, пиво, канун (род браги) и т.д. Едой делились с покойниками: яйца, блины и прочие угощения крошили на могилах и оставляли их там. На могилы лили масло, вино, пиво; все это делалось «мертвым на еду». По могиле катали яйца».²

Следующее затем воскресенье — так называемая Красная горка —

¹ Szymanska J. Podlaskie pieśni włoczebne // Etnolingwistyka. 5/pod red. J. Bartminkiego. Lublin, 1992. S. 97.

² Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 464.

было временем выбора невест, сватовства и свадеб, песен и хороводов. В некоторых регионах к нему приурочивалась встреча весны — с уже известным нам изготовлением и сожжением соломенного чучела. В этот день или накануне со специальными «вьюнишными» песнями приходили к домам молодоженов, рассчитывая на угощение. Песни часто имели шуточный, но грозный характер:

Вьюница-молодица!
Выходи на крыльцо,
Выноси красное яйцо!
А не вынесешь яйцо,
Разломаем все крыльцо!

Во вьюнишных песнях мог возникать устойчивый мотив Мирового Древа:

На горе было горе,
У Ивана на дворе.
Вьюнец-молодец,
Вьюница, эй, молодая!

Вырастало деревце
Да кипарисовое.

(Повторяется после каждого куплета.)

Как во этом деревце
Да три утольща:

Во беседушке сидит
Да удалой-от молодец.

По вершине дерева Да соловей песни поет.

Молодой-от молодец,
Ла Иванушка господин.

Посередь-то деревца Ла пчелы яры гнезда вьют

Иванушка господин Ла с молодой своей женой

По корень-то деревца
Ла тут беседушка стоит.

С молодой своей женой,
Ла с Прасковьей молодой.

Обычные этикетные

ю плавнее, но в них

Обычно эти песни значительно длиннее, но в них присутствуют те же мотивы. Ясно показана трехчленная вертикальная структура дерева, приуроченность к ней животных; в центр мира помещаются величаемые молодожены, что возводит их брак к небесному, архетипическому, божественному.

Весенне-летние обряды

Вернемся к кругу дней народного календаря. Невозможно, да и не нужно описывать здесь представления, связанные с каждым днем.

Мы рассмотрим только некоторые, где наиболее отчетлив традиционный компонент двоеверия.

20 апреля/3 мая — Федор — день, когда, по поверью, покойники тоскуют по земле. На Федора вновь шли на кладбище, причитали там и звали мертвых родителей.

22 апреля/5 мая — Лука — очередной пример магии слова: в этот день высаживали лук.

Особо были отмечен в календаре день Георгия Победоносца (23 апр./6 мая) — в просторечии Егорьев (Юрьев) день. Он считался днем окончательного торжества весны над зимой, что было, среди прочего, связано с ассоциациями имени, о которых мы говорили в гл. 3, в том числе с *ирием*, откуда возвращались весной птицы. Именно потому в народе говорили: «Юрий за порог весну приволок», «Егорий храбрый зиме ворог лютый», «пришел Егорий и весне не уйти». Выпавшая в этот день роса передавала жизненную силу, потому на нее, по поверью, следовало выгонять скотину. Юрьев день вообще — день первого выгона скота в поле. «Крестьяне верили, что Егорий сам, невидимо для людей, выезжает в поле на своем белом коне и пасет скот, охраняя его от зверей, над которыми тоже властвует»¹ «На Юрья роса, — говорили, — не надо коням овса». Помогала она и людям — «от ст glазу, от семи недугов». По ней катались, чтобы получить здоровье. Это, видимо, связано с целительной функцией умершего и воскресшего персонажа мифа, с которым, видимо, соотнесен Георгий, отстреливающий в заговорах из лука болезни.

Звучанием имени святого был, очевидно, обусловлен и обычай с этого дня начинать сев яровых. В Егорьев день на русском Севере совершались крестные ходы: хоругви и иконы носили вокруг деревень и полей, оберегая их таким способом от враждебных сил, поражаемых всадником — Георгием.

Дети в этот день обходили дома, «кликали Егория» специальными закличками, желающими блага скоту, за что получали гостинцы. Но все же св. Георгий мыслился не столько покровителем скота (эта функция принадлежала св. Власию, св. Макарию, св. Николаю), сколько его защитником от лесных опасностей. Как мы уже говорили, святой считался хозяином диких зверей. В народе верили, что «на Юрья святой Егорий разъезжает по лесам на белом коне и раздает зверям наказы», говорили: «Всяк зверь у Егория под рукой». На вешнего Егория было запрещено работать, иначе волки будут резать скотину.²

С Егорьева дня начинали водить хороводы — древние обрядовые танцы, связанные с символикой магического круга-оберега и солнца. При этом могли исполняться песни магического содержания, заклинающие плодородие (типа: «где хоровод ходит, там жито родит»). В Белоруссии даже известен любопытный обряд «заскаквания» — затанцовывания весны, когда молодежь группами обходила дворы, кружась

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 170.

² Там же.

вокруг каждого в хороводе с пожеланиями хорошего урожая, обеспеченности и т.п. Существовало много видов хороводов — разомкнутые и сомкнутые; скорые (танцевальные, песнопляски), распространенные на юге, и северные хороводы-процесии; орнаментальные и игровые (первые не несут сюжетного действия и сближаются с магическим орнаментом характером повторяющихся движений, вторые воспроизводили те или иные жизненные ситуации, иногда в лицах, играющие могли изображать животных, птиц). Известны разнообразные фигуры хороводов. Орнаментальные хороводы, как и собственно орнаменты на одежде, инструментах, у оконных и дверных проемов домов, выполняли функцию защиты от враждебных сил. Потому направление их было посолонь, т.е. по солнцу, по часовой стрелке. Впрочем, встречаются и хороводы, идущие в обратном направлении. Их назначение могли мотивировать так: чтобы не только нам, но и им хорошо было (имеются в виду мертвые в потустороннем мире, куда, по поверьям многих народов, спускается на ночь солнце, двигаясь в противоположную дневной сторону; потому и хоровод, идущий в обратном направлении, «посвящен» антимирию, где все наоборот).

25 апреля/8 мая — Марк, владеющий, согласно поверью, ключами от дождей. Определенную роль в возникновении поверья могло сыграть звучание имени: те же согласные — М...Р...К/М...Р — присутствуют в слове *мокрый* и в именах ряда Мара-Марена-Макрина-Маркита, о которых мы уже говорили выше: именуемый ими женский персонаж связан в модели мира с влагой; он, возможно, был одной из фигур «основного мифа» о происхождении дождя.

Окончательно утверждалось тепло с вешнего Николы (9/22 мая). С этого времени сев яровых начинался и на севере. Следующий день — Симона Зилота — породил еще одну магическую пословицу: «Сей пшеницу на Симона Зилота — родится, аки золото». Впрочем, в некоторых местностях в этот день землю считали именинницей: пахать запрещалось. Тогда же копали кренья для лечебных знахарских зелий и искали клады.

Созвучие было положено и в основу примет на Мокия Мокрого (11/24 мая): «Мокро на Мокея — жди лета еще мокрее», «туман на Мокия — к мокрому лету». «По церковному календарю в этот деньправлялось обновление Царьграда. Это событие крестьянину было малопонятным, зато само слово «Царьград» наводило его на мысль о граде, который не однажды приносил гибель его посевам. Поэтому земледельцы считали за грех на обновление Царьграда сеять, иначе градом побьет хлеб». ¹ Благодаря другому созвучию на Константина и Елену (Олену, Алену) сеяли лен: «посеешь лен на Олену — будут длинные льны». В другом регионе зафиксировано поверье, что лен, напротив, в этот день сеять нельзя, но с мифологической точки зрения

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 199.

важен не знак (+ или -), а сама сущность оппозиции, соотнесение растения лен с определенным моментом годичного круга, обозначенным именем Елены. Этот день (21 мая/3 июня) к тому же связан в рамках общей симметрии сезонов с тем же числом декабря: если 3 июня дождь с градом, то 3 декабря снег с крупой.

Из праздников подвижного цикла на 40-й день по Пасхе приходилось Вознесение с приуроченными к нему весьма характерными обрядами. Все они связаны с вертикальной осью мира, направлением вверх, и определяют как судьбу человека в будущей жизни, так и рост культурных растений. В этот день всюду пекли из теста «лесенки» иногда — с 7-ю ступенями, по числу небес христианского вероучения. При их помоши гадали о посмертной участи. Но чаще их, а также вареные яйца и даже ложки при еде подбрасывали вверх с приговором, заклинающим рожь вырасти так же высоко.

В этот же день совершался девичий (запретный для прочих) обряд «крещения и похорон кукушки». «Кукушка» эта изготавлялась из пучка травы и иногда имела человекообразный вид и наряжалась в девичий наряд. Ее сажали на (или под) березу, накрывали платком и трижды перекрещивали; девушки при этом кумились, что состояло в поцелуях и обмене мелкими вещами: крестами, бусами, платками; потом ели яйца, чьи скорлупки развесивали в Тульской губ. на деревьях и кустах. Все это сопровождалось песнями с упоминанием кукушки: свою роль здесь, вероятно, сыграло созвучие ее крика и слова «кума». Куклу потом тайно хоронили.

Сакрально отмеченный периодом была седьмая неделя по Пасхе — «семиковая», «зеленая», «зеленые святки», а особенно три ее дня: Семик, приходящийся на четверг, родительская суббота и собственно Троица — воскресенье, 50-й день по Пасхе и центральный праздник периода. Связанный с этим временем цикл обрядов символизировал смену весны летом. «Центральным персонажем» его было на Руси березовое деревце. Его ветвями украшались дома и улицы, вокруг срезанной березки водили с песнями хороводы. Завивали с особыми песнями ветви березок. Последнему обряду придавалось очень большое значение, о чем свидетельствует следующая запугивающая песня:

Кто не идет
Венков завивать,
Положь того
Колодою дубовою,
Детей его

Курчижкою соснововою!
Кто венков не вьет,
Того матка умрет!
А кто вить будет,
Того жить будет!
(Смоленская губ.)

Иногда верхушки березок пригибали к земле и переплетали с травой (нейтрализация противопоставления верх/низ ради обеспечения плодородия), в березники приносили ритуальную яичницу. Смысл **завязывания** несло и кумовление, когда завязывались, устанавливались

близкодружественные *связи*; ср. в другой системе воспроизводящий тот же смысл обычай переплетать руки, выпивая на брудершафт. В конце обряда деревце разивали и выбрасывали с причитаниями в реку. Развязанная жизненная сила должна была магически перейти в будущий урожай, о чем существовали специальные песни. Бросая венки в воду, опять же с соответствующими песнями, девушки гадали на Троицу о судьбе.

Этот обряд подробно описан в челобитной нижегородских священников 1636 г.: «Да в седмыи ж... четверток по Пасце собираются жены и девицы под древа, под березы и приносят, яко жертвы, пироги и каши и яичницы, и поклоняяс березам, и учнут походя песни катанинския, приплетывая, пети и дланми плескати, и всяко бесяся. Седчи, поядят те приносы, и, восстав от яди, кояждо их поимутся две-две, и пришед к той березе, и зовъют тоя березы ветви в колца и скозе те колца творят целование, и от того целования беззаконного зовутся кумами и розходятся, а на праздник Сошествия Святаго Духа паки сходятся тем же обычаем, тако же песни катанинския с плескою поют и тако, поедчи приносы, паки целование творят в тех же колцах, и поломав тоя березы ветви вершее, промеж кои целовались, и свив ветки, полагают их на главах своих и сносят на воду».

Известен древний обычай посещения на Троицу могил. «Стоглав» (сборник решений церковного собора 1551 г., состоящий из 100 глав), «осуждая этот языческий праздник, отмечал: «В троицкую субботу по селам и по городам сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом с великим причитаньем. И егода начнут играть скоморохи, и гудцы и перегудники, они же, от плача преставше, начнут скакати и плясати и в долони бити и песни катанинские пети...»¹

Потопление березок и разивание венков зачастую происходило в понедельник после Троицы — Духов день. Неделя, им завершающаяся, называлась также «русальной»: это было, по поверьям, время, когда особо активизируются русалки — выходят на берег, качаются на ветвях, заманивают встреченных, чтобы защекотать их: мужчин соблазняют своей красотой, а девушкам задают особые вопросы, о которых мы уже говорили в гл. 2. Особо часто это случается в Духов день и на Троицу (или в четверг и пятницу перед Троицей); в эту неделю осторегались купаться, ездить в одиночку через засеянное поле. Впрочем, были и средства уберечься от русалок: кроме полыни, которой они боятся, можно было прибегнуть к магическому кругу, которым следует обвести начерченный на земле крест и стать внутри — эта черта для русалок неприступна. Боятся они и ладана. В этот период русалки способны легко превращаться во что угодно — птиц, животных и даже неодушевленный предмет: колесо, стог сена, клубок ниток или листьев

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 479.

и т.п. Известно множество рассказов о встречах с русалками и даже о поимке этих речных и лесных простоволосых красавиц.

Русалки — души заложных покойниц — существа по природе враждебные живому человеку; в их облике многое от духов природы, в частности — рек, что позволило еще Е.Г. Кагарову назвать этот образ контаминационным, смешанным.¹ Их название, связанное с назвлением всей недели русальной, напоминает о давно предложенном наукой сближении славянских *русалий* (они известны и балканским славянам, и румынам) с античными «розалиями» — праздником, совершившимся на могилах умерших безвременно и приуроченным ко времени расцветания роз.² На Руси праздник поминования заложных покойников приходился на Семик, причем во многих местах был сопряжен с продажей детских игрушек (преимущественно дудок, пищалей, свистков, а также глянчных шаров) и громким криком, шумом, свистом, откуда вятское название этого праздника «свистунья» старинное «свистопляска». Шум здесь, вероятно, форма магической защиты от враждебных духов; с той же целью поднимали шум и стрельбу у свадебного поезда.

Таким образом, строго различались поминальные дни по умершим «своей» смертью (старики, предки, «родители», «деды») и заложным. Дело в том, что «души умерших детей и молодых людей, не вступивших в брак, могли возвращаться на землю в весенне-летний период, а «родители», «деды» — в осенне-зимний. При этом признаком появления на земле душ первой категории было расцветание цветов».³ Эти души при помощи различных ритуальных средств старались «спровадить» обратно. Для этого в Семик совершались обряды, известные в разных регионах как «похороны русалки», «проводы русалки» или ее «изгнание». Скажем, в Рязанской губернии в прошлом веке хоронили русалку таким образом: «В заковенье перед Петровым постом делают из тряпок куколку величиной с шестинедельного ребенка, намалевывают ей нос, глаза, рот, наряжают ее в платье. Сделавши из досок гроб, кладут туда куклу, покрывают ее кисею и убирают цветами. Парни, девушки и молодые бабы несут гроб на берег реки; девушки наряжаются — кто священником, кто дьяконом, кто дьячком, делают кадило из яичной скорлупы и поют «Господи, помилуй!». Все идут со свечами из стеблей конопли. У реки русалке расчесывают волосы и прощаются с нею, целуя ее, причем одни плачут, другие смеются. Заколотивши гроб, привязывают к нему камень или два и бросают в воду. После этого обряда поют песни и водят хороводы». На Рязанщине же «всю трои-

¹ Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 7.

² См.: Виноградова Л.Н. «Русалии» на Балканах и у восточных славян: есть ли элементы сходства?//Балканские чтения-2. Симпозиум по структуре текста. Тез. и мат. М., 1992. С. 59—64.

³ Там же. С. 62.

цкую неделю русалок изображали девушки, гулявшие по деревне с распущенными волосами, в одних рубашках. Во вторник русальской недели молодые бабы и девицы рядились в мужские костюмы или оставались в рубашках, изготавливали плети и уходили в поле, где пели плясовые песни, устраивали хороводы, а на обратном пути нападали на мужчин, стегая их плетьми. В ночь на заговенье Петрова поста жители изгоняли их, вооружившись палками, косами, кнутами. С криком «гони русалок!» они вытравливали их из пределов своей деревни и возвращались домой с убеждением, что и настоящие русалки не будут больше никого беспокоить. Во многих местах в воскресенье перед Петровым постом или в воскресенье после Троицы сжигали женское чучело русалки, устраивая костер за селом в сумерки, прыгали через огонь с целью очищения от того зла, которое причинили злые духи».

Наконец, в обряде «проводов русалки» она иногда бывает представлена в виде чучела, точно так же как мы видели в обряде «похорон русалки». Но чаще всего русалку изображает девушка с распущенными волосами, в одной рубашке или даже без нее, часто украшенная цветами, иногда верхом на кочерге и с помелом через плечо. Такую русалку весело провожают обыкновенно до лесу или до ржаного поля, где она скрывается от провожающих. «Мы русалку проводили, — кричат тогда, — можно будет везде смело ходить» (Московская губ.).

Известны и другие обряды аналогичного назначения: ряженье в коня, шествие с лошадиным черепом на окрученной веревкой палке (этот череп — древнейший, еще индоевропейский культовый символ); голову эту бросали до будущего года в яму, что и означало проводы русалки до следующего лета и прощание с весной. В итоге большинства обрядов «русалку» бросали *вниз* — в яму, лог либо оставляли в *промежуточной* области пространства, где вероятнее всего прорыв сил Хаоса, — на меже поля, обнаруживая этим мифологический смысл обряда.

Заметим также, что можно усмотреть определенное сходство между обрядами «зеленой недели» и зимними святками, календарно ей «симметричными», что отражает симметричную противопоставленность сезонов — летнего и зимнего солнцеворота. Не забудем, что времена года, как и время суток, были связаны с мужским или женским началом: осень и зима (вечер и ночь) — преимущественно «женское» время, весна и лето (утро и день) — «мужское». Потому зимой колядуют преимущественно парни — «агенты» представители наступающего, близящегося мужского периода, а летом безобразничают и обходят с «русалкой дома» девушки и женщины: всякий раз ритуал исполняют представители пола, противоположного «господствующему» в это время, но в тот момент, когда это господство только-только начинает склоняться к закату.

К началу Петровского поста (9-я неделя по Пасхе) был приурочен праздник Ярилы, о котором говорилось в гл. 2. Петров день (Петр —

поворот, солноворот — 25 июня нового стиля, летнее солнцестояние, после чего «солнце идет на зиму») продолжал цикл весенне-летних календарных праздников, завершавшихся купальской обрядностью, хранящей следы древних ритуалов летнего «критического периода» мира. Она была связана с днями Аграфены Купальницы (23 июня/6 июля), Ивана Купала (24 июня/7 июля) и Петра — Павла (Петровки — 29 июня/12 июля). Впрочем, этот цикл, центральный на Украине, во многих русских регионах сохранился плохо — важнейшим по размаху обрядовых действий периодом была масленицы (на Украине, в свою очередь, куда менее значительная). Одним из ключевых ритуальных моментов этого периода, связанного, вероятно, с персонажем языческого пантеона Купалой, были общие купания с песнями. С Аграфеной начинали купаться под открытым небом, непременно мылись и парились в банях, предварительно заготовив в лесу веников на год вперед (заготавливали тоже под специальные песни). Умывались утренней росой для здоровья, а затем купались спозаранку на Ивана. На Аграфену собирали травы и коренья для лечения и захарства. Ночи в этот период жутковатые, поскольку, как это обычно бывает во время критического состояния мира, активизируются все силы, питаемые Хаосом, — не только целительные и способствующие плодородию, но и инфернальные (т.е. адские), темные, демонические. По украинским данным, «в ночь на Ивана Купала деревья переходят с места на место и разговаривают между собой посредством шелеста листьев; беседуют друг с другом животные и даже травы, которые этой ночью наполняются особой, чудодейственной силой». Ради такой силы и собирали в это время травы, которые использовались не только в лечебно-магических целях, но и для поиска кладов (мифический цветок папоротника), как приворотное зелье и оберег от бед и напастей. Важно понять, что традиционный человек не отделял «физического» и магического воздействия целебных трав, а потому важнейшим условием их лечебной силы был правильный (т.е. определенный соответствующими правилами) выбор времени и места сбора, а также выполнение необходимых ритуалов, в том числе пение особых песен. Вот одна из них:

Марья Ивана
Марья Ивана
В жито звала!
Марья Ивана:
«И пойдем-ка, Иван,
Пойдем-ка, Иван,
Сам Бог ходит,
Сам Бог ходит,
Жито родит!
Сам Бог ходит,
Жито родит:
Жито родит,

В наше жито!
Пойдем-ка, Иван!
В нашем жите
В нашем жите
Сам Бог ходит!
В нашем жите
Ядро с ведро!
Жито родит!
Ядро с ведро,
Ядро с ведро,
Колос с бревно!
Ядро с ведро».
(Смоленщина)

В этом тексте можно усмотреть древний мифологический мотив близнецов, вступивших в кровосмесительную связь, выделяемый исследователями в качестве ключевого для купальского цикла. Как пишут Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров, «в основе мифа, реконструируемого по многочисленным купальским песням и другим фольклорным текстам, лежит мотив кровосмесительного брака брата с сестрой, воплощаемых двуцветным цветком иван-да-марья — важнейшим символом купальских обрядов; желтый цвет воплощает одного из них, синий — другого».¹ Эротический смысл песни — от первой строфы до финальных мотивов «ядер» и «бревна» — достаточно прозрачен. С близнечной парой Иван — Марья была связана магия любви и плодородия (Бог в жите приносит урожай), а также целебной силы. Интересна формальная сложность текста, выдающая значительную его древность: ритмические повторы стихов, сцепляющие между собой куплеты, словно звенья цепи: **аава ввсв ссdc** и т.д., внутренние рифмы, анаграммы (т.е. звуковые повторения — РОДит, яДРО, ведРО, — кодирующие определенные ключевые слова: здесь -РОД- — в связи с поРОЖдением уРОЖая). Все это говорит об архаичности и хорошей сохранности текста, донесшего до нас незапамятную языческую древность.

Эротическая символика была весьма характерна для купальских праздников (Купалу не зря сопоставляют с римским Купидоном). Речь, в частности, идет о ритуальном обливании водой и грязью всех, а особенно молодежи противоположного пола, завершавшегося совместным купанием. Очевидно, перед нами следы языческой сексуальной свободы в купальскую ночь, бывшей неизбежной составной частью магии плодородия. Любовные мотивы весьма часты в купальских песнях.

Но те же тексты донесли до нас еще один существенный мотив: изгнание ведьмы с поля. В юго-западных регионах были распространены варианты приведенной выше песни, говорящие об этом вполне определенно:

Марья Ивана на улицу звала,
Марья Ивана на улицу звала,
Марья Ивана:
Пойдем, Иван,
Пойдем, Иван,
На улицу,
Пойдем, Иван,
Будем глядеть —
Ведьма идеть

В наше жито.
Ня иди, ведьма,
В наше жито —
У нашем жите
Сам Бог сидит,
Сам Бог сидит
С боженятами:
Бог Илюшка,
Сын Петрушка.

(Смоленская обл.)

Эта песня, кстати, записана фольклорной экспедицией Российской академии музыки им. Гнесиных в 1992 г. Тогда же записаны варианты

¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Купала//Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. С. 29.

текста «ведьма сидит в нашем жите» «выйди, ведьма, с наша жита» и т.п. Ведьма, как известно, могла сделать на поле так называемый «залом» —весь чрезвычайно неприятную и опасную. Как пишет Т.А. Новичкова, «кто сожнет залом — иссохнет и умрет, кто съест хлеб, в котором будет содержаться мука из зерен колосьев залома, — умрет, пустит солому на подстилку — скот оклеет. Заломы делали только ведьмы, мужчины-колдуны не могли. Ведьма выходила на залом в одной рубахе без пояса около полуночи, приступая к залому, сбрасывала и рубаху. Если кто-нибудь увидит ведьму идущей на золом, колдовство не выйдет, возвращающейся с поля — умрет тот, кого она встретит. Избавиться от смерти можно было только убив ведьму. <...> Залом выглядел следующим образом: хлебные колосья, растущие в круге диаметром 30—35 см, спутаны, их стебли надломлены и согнуты к центру круга, в середине которого оставлено десятка два несломанных колосьев».¹ Ясно, что от такой напасти нужно было оберегаться, что и отразилось в заклинательных текстах песен.

Велико значение в купальских празднествах не только воды, но и огня. На Украине в ночь на Купала с песнями жгли костры, вокруг которых плясали и через которые прыгали: удачный прыжок предвещал счастье. Как писал в конце XVI в. украинский полемист афонский монах Иван Вищенский в послании к волынскому князю Острожскому, «...Купала на Крестителя утопете и огненое скакания отсечете...» (Ивана Купала по церковному календарю — день памяти Иоанна Крестителя). Кстати, по полесским данным, цикл обрядов, связанных с купальскими огнями и потоплением куклы, также восходит к обрядам изгнания ведьмы. Но на великорусской территории костры на Купала практически отсутствовали.

Поскольку праздник связывался с солнцем (солнцестояние), в обычье было пускать с горок обвязанные соломой и подожженные колеса (колесо — древний солнечный символ: круг с точкой-ступицей в центре и лучами-спицами). Обязательной среди прочих игр были горелки — игра, наполненная мифологической символикой и, видимо, восходящая к языческому ритуалу. Она состояла в том, что играющие образовывали пары и становились вереницей. Впереди тот, кто водит («горящий», «горельщик», «горюн»). Ему нельзя оглядываться назад. Либо он, либо все игроки выкрикивали (пели):

Гори, гори ясно,
Чтобы не погасло.

Стой подоле —
Гляди в поле.
Едут там трубачи
Да едят калачи.
Погляди на небо —

Звезды горят,
Журавли кричат —
Гу, гу, гу, убегу.
Раз, два, не воронь,
Беги, как огонь.

¹ Русский демоноязыческий словарь/Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1996. С. 64—65.

После этого «горящий» смотрит на небо, а задняя пара в это время, отпустив руки, бежит — один по одну сторону вереницы пар, а другой — по другую, стараясь соединиться снова впереди «горящего». Если это удается — он продолжает водить, если нет и «горящий» ловит кого-нибудь, то оставшийся без пары становится «горячим».

Мифологический смысл игры реконструируется из текстов припевок, которые в разных регионах были различными. Вот еще несколько:

Гори, гори жарко.
Едет Захарка,
Сам на кобыле,
Жена на коровке,

Дети на тележках,
Слуга на собаках,
Погляди-ка вверх —
Там несется пест!

* * *

Стой, гори на месте,
Гори, не сгорай,
По бокам глазами
Поменьше стреляй,
А гляди на небо,
Там журавли,
А мы ноги унесли!

* * *

Гори, гори ясно,
Чтобы не погасло.
Глянь на небо —
Птички летят,
Колокольчики звенят:
Диги-дон, диги-дон,
Убегай скорее вон!

Основные мотивы, встречающиеся в припевках: а) огонь, горение; б) движение неких существ; в) взгляд вверх; г) полет чего-то вверху (первые три мотива совпадают с мотивами самой игры). С большой долей гипотетичности эти мотивы можно подверстать под сюжет «основного мифа» о Громовержце: бог, находящийся *вверху*, поражает *летящим* огнем (пест рассматривается как эквивалент молнии) противников. В одной из припевок выступает все «святое семейство»: Громовержец на коне, его жена на коровке (вспомним предполагаемую символику божьей коровки) и дети (в других вариантах их, возможно, замещают птицы). Поимка водящим убегающей пары при таком истолковании символизирует наказание. Впрочем, такое прочтение не является ни доказанным, ни единственным возможным.

Завершался цикл гуляний с любовными песнями и ночными кострами в заговенье после Петрова поста, на Петра и Павла (29 июня/12 июля). Этот день считался датой окончательных проводов весны. Начинался сенокос. Наступало короткое лето.

Лето и осень

Среди круга народных праздников были чисто мужские и чисто женские. К последним относились летние кузьминки (Кузьма и Демьян — 1/14 июля). В этот день женщины ходили в гости и за растительной трапезой и пивом, наговорившись, пели свои женские песни. Вот одна из них, сочетающая бытовой смысл с элементами любовной магии: к грозовой туче обращаются, чтобы уничтожить «остуду» между супругами:

Я мала была — горя не было,
Вырастать стала — горя прибыло:
Как замуж вышла я за старого,
Я за старого, за ревнивого.
Он ложится спать не по-людскому,
Не по-людскому, по-дурацкому,
По-дурацкому: ко мне спиной.
Промежу-то нас — змея лютая,
В головах у нас — что сутроб снегу.
Ты взойди-взойди, туча грозная,
Убей ты, убей змею лютую!
Воссияй, воссияй, солнце красное.
Разогрей-разогрей тот сутроб снегу!

Песня эта во второй своей части напоминает любовный заговор-присушку, о которых мы расскажем в следующей главе.

Особым изобилием мифологических мотивов отличались представления, связанные с Ильинским днем (20 июля/2 авг.) — северной датой конца лета. Илья, как мы показывали, один из христианских заменителей Громовержца. Народ считал, что Илья разъезжает по небу в колеснице или на белом коне и мечет громы. Он — «святой грозный, суровый, карающий, но в то же время щедрый, наделяющий». Он могучий распорядитель самых страшных и благодетельных сил природы. В его подчинении дожди, гром, молнии, он посыпает на землю плодородие. На Ильин день вся нечистая сила, спасаясь от огненных стрел пророка, обращается в различных зверей — зайцев, лисиц, кошек, собак, волков и т.п.¹ На основании подобных поверий и был реконструирован миф о том, что преследуемый противник громовержца прячется в животном, дереве, камне и др., но всюду поражаем громовой стрелой. «Громовыми стрелами», кстати, назывались в народе раковины ископаемых доисторических головоногих моллюсков белемнитов — это были стрелы, которые не попали в черта (змeya).

«Громовым» считался и день Марии Магдалины (22 июля/4 авг.), соотносимой, возможно, с образом жены Громовержца. Потому на Марию Магдалину не работали в поле, опасаясь, что убьет гроза. Образ Громовержца воспроизведен и в поверьях о Пантелеимоне (27 июля/9

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 286.

авг.), Палии (Палеев): «на Пантелеймона грех возить хлеб и сено — Пантелеймон сожжет», «кто на Палея работает, у того гроза спалит хлеб» и т.д. Симптоматична и связь его прозвища и глагола «палить».

На Успение (15/28 авг.) известен древнейший обряд, символизировавший окончание жатвы, — «завивание бороды» Илье или Николе. На поле оставляли небольшую горсть несрезанных колосьев и перевязывали их лентой, приговаривая:

— Вот тебе, Илья, борода, на лето уроди нам ржи да овса!

Известны и особые припевки:

Уж мы въем, въем бороду
У Гаврилы на поля,
Завиваем бороду
У Васильевича да на широком,
У Васильевича да на широком.
На нивы великой,
На полосы широкой,
Да на горы на высокой,
На земли чернопахотной,
На землицы на пахотной.

Как писал Е.Г. Кагаров, завивание, по Вильгельму Мунгардту, объясняется «распространенным у всех европейских народов верованием, по которому дух нивы или хлеба, имеющий звероподобные черты, спасается от жнецов в дожиночный сноп или в клок хлеба,ставленного несжатым».¹ Посвящение обряда Илье или Николе заставляет нас подозревать и другие мифологические ассоциации: первый соотносился с Велесом благодаря звучанию имени, второй же — по содержанию культа. Известно и прямое свидетельство (не очень, впрочем, достоверное), относящееся к Череповецкому уезду Новгородской губ.: «Когда выжнутся, оставляют на поле небольшой кустик колосьев и говорят одной жне: «Ты верти бороду Волосу, или Велесу другояко скажут». Та три раза ходит около куста и, захватывая серпом пряди по 30-ти колосьев, припевает:

Благослови-ка меня, Господи,
Да бороду вертеть:
А пахарю-то сила,
А севцу-то коровай,
А коню-то голова,
А Микуле — борода.

Есть основания подозревать, что появлением имени Велеса этот текст обязан публикатору XIX в., но само соотнесение обряда с образом языческого бога в древности возможно.

¹ Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918. С. 16.

Таким же остатком язычества был и «конский праздник» в день «лошадников» св. Флора и Лавра (18/31 авг.), которые, очевидно, переосмысливались как близнечная пара. А связь близнецов и их культа с лошадьми известна еще с индоевропейских времен (с лошадьми связаны, например, близнецы Ашвины индийской мифологии).

Когда время приближалось к осеннему равноденствию, на Рождество Богородицы (8/21 сент.), в домах, как и весной, обновляли — гасили и вновь зажигали — огонь. На этот период приходились так называемые оспожинки, или осенины, — праздник собранного урожая. Справлялись они иногда целую неделю с хождением в гости и щедрыми угощениями. Окончательно осень наступала на Феодору (11/24 сент.). С этим же временем связаны сборы в дорогу птиц, а на Артамона (12/25 сент.) и особенно — на Воздвижение (14/27 сент.) — змей, которые под предводительством своего царя с красными рожками на голове (или в золотой короне) лезут по деревьям, идут толпой по земле и уходят зимовать в ирий (вырий). Боясь нашествия змей, в эти дни крестьяне накрепко запирали все выходы и входы. В это время активна нечисть, не следует начинать важных дел — перед нами вновь приметы внедрения в жизнь сил хаоса. Но о каком-то особом карнавальном празднике сверх осенин известий до нас не дошло. Осеннее равноденствие, связанное с упадком природы, уменьшением тепла и света, было, видимо, наименее важной, сакрально отмеченной ключевой точкой годичного цикла.

Зима

Дальше дело быстро шло к зиме. На осеннего Зосиму (19 сент./2 окт.) прятали и готовили к зиме ульи (в более теплых районах это делалось на Савватия — 27 сент./10 окт., а промежуток между этими днями именовался «пчелиной девятиной»). На Фому (24 сент./7 окт.) молотили, предварительно согрев овин разведенным под ним огнем, — тем самым, которому в языческую пору и первые христианские века поклонялись под именем Сварожича. С Покровом (1/14 окт.), который считался первым подступом зимы, концом хороводов и началом посиделок, связывали поверья, что он *покрывает* избы теплом (с этого дня начинали затыкать щели), а девушек — женихами. Девушки «спорзанку» бежали в церковь и ставили свечу празднику. Существовало поверье: кто раньше поставит свечу, тот раньше и замуж выйдет». ¹

Зима начиналась с Сергия (7/20 окт.) — в это время часто выпадал на Севере первый снег. А 14/27 октября наступал женский праздник Параскевы Пятницы, покровительницы женских работ и судьбы, функционально заместившей в народном мировоззрении языческую

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 371.

Мокошь. С ее днем связаны запреты на некоторые женские работы, особенно на прядение, стирку и т.п. Нарушение этих запретов было чревато возможным визитом разгневанной Пятницы — безобразной простоволосой высокой женщины в грязи и лохмотьях, — которая наказывала провинившуюся. Представлялась св. Пятница и в виде молодой женщины, которая ходит по земле и наблюдает, кто соблюдает положенные обычаи и запреты. Таких она награждает, а нарушителей наказывает. Встречи с нею и ее визиты были сюжетами множества страшных историй —быличек.

Еще одним женским праздником считалась зимняя (осенняя) Казанская (22 окт./4 нояб. — праздник иконы Казанской Божьей Матери), с которой также могли считать начало зимы. Известна и еще одна дата прихода зимы — Дмитриев день (26 окт./8 нояб. — Димитрий Солунский), общерусский день поминования усопших. Вся «Дмитровская неделя называлась родительской, дедовой. Особенно почиталась Дмитровская суббота». ¹ Это связано с тем, что в эту субботу в русской православной церкви совершается поминование о всех усопших, установленное великим князем Дмитрием Донским в память о павших на Куликовом поле и всех погибших.

Окончательно зима приходила на Кузьминки (Козьма и Демьян —1/14 нояб. — покровители домашней птицы и кузнечного дела), которые были очередным девичьим праздником с традиционными посиделками. С этим днем в некоторых регионах был связан обычай похорон соломенного чучела Кузьмы-Демьяна: его наряжали, «женили на одной из девушек, а потом уносили в лес, где раздевали, разрывали на части и сжигали, воспроизводя миф об умирающем и воскресающем боже (воскресшем в облике близнецов, с которыми отождествились Кузьма и Демьян). Кузьминские посиделки не обходились и без эротических, «поцелуйных» игр.

На Филиппа (14/27 нояб.) заканчивался Филипповский пост. В этот день в Ярославской губ. делали соломенное чучело, которое затем сжигали в поле, как Масленицу. Это называлось «проводить Филиппа». По частоте исполнения и богатству вариантов этот обряд, несомненно, вместе с ритуальным обходом дворов (часто ряжеными) принадлежит к числу центральных у восточных славян.

Известен еще ряд осенне-зимних женских праздников с характерными обычаями и запретами: Введение во храм Богородицы (21 нояб./4 дек.), Варвара (4/17 дек.), Зачатие св. Анны (9/22 дек.). Вечером под Катерину, например (как и потом под Андрея —30 нояб./13 дек.), девушки ворожили и гадали о суженых; Анна и Анастасия (22 дек./4 янв.) считались покровительницами беременных.

Ассоциация св. Георгия с поражаемым им змеем привела к возникновению целого круга поверий, приуроченных к осеннему (холод-

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 391.

ному) Егорию (26 нояб./9 дек.). Говорили, что на Егория осеннего змеи именинницы; во избежание их укусов строго запрещалось ходить в этот день в лес. Известен и «осенний» пример магии слова — обычай с Наума (1/14 дек.) начинать обучение детей грамоте: Наум, мол, наставит на ум.

Покровитель земледелия и скота, хозяин земной и подземной воды «русский бог» Никола (Николай Чудотворец, Никола Зимний — 6/19 дек.), заменивший в народных представлениях «скотьего бога» Волоса/Велеса, породил множество поговорок, например: «Никола зимний лошадь на двор загонит, Никола весенний лошадь откормит». Этот же день считался началом зимнего сватовства.

Зимнее солнцестояние знаменовал Спиридон-солнцеворот (12/25 дек.). В этот день жгли костры и выкрикивали особые заклички, призывавшие солнце «провернуться» «разжечься». С этого дня начиналось детское катание с гор (не забудем о его магическом смысле — обеспечении роста культурных растений) и изготовление снежных баб. Но из-за отставания юлианского календаря (старого стиля) некогда приуроченные к этому периоду зимние карнавальные праздники — святки — постепенно сместились на более поздний период, после современного Нового года, с которым было связано много примет, касающихся перспектив будущего урожая. К нему же приурочен живой до сего дня даже в городах обряд «посевания», когда дети обходят дома и со специальными припевками бросают горсти зерна, требуя угощения. Начало же традиционных зимних торжеств оказалось приурочено к кануну православного Рождества, Рождественскому сочельнику (24 дек./6 янв.). Основные элементы этих празднеств мы уже встречали в различных обрядах годичного круга. Самым характерным было *ряжение* — аналог западного карнавала. Существовали традиционные персонажи-маски: «старик» и «старуха», «мужик» и «баба», «старуха с брюхом», звериные и птичьи маски, среди которых самыми популярными были «конь», «бык», «медведь», «коза», «курица», «журавль». Согласно одному свидетельству, «в первые три дня святок не работают: молодежь рядинтся, большей частью в солдатское платье, в цыганское, журавлем, курицей, медведем, волком и т.п., группу составляют в каждые святки лошадь с верховым седоком и медведь с вожаком и деревянною козою». Заметим, что последняя компания может быть связана с «основным мифом»: всадник символизировал Громовержца, медведь, как показано Б.А. Успенским, считался заменителем, ипостасью, образом его противника Волоса. Козел в индоевропейских мифологиях также один из атрибутов Громовержца.

Для одежды ряженых характерны признаки «антимира» — выворачивание наизнанку меховых вещей (придававшее также сходство с животным), чернение лиц, навязывание на голову куделей шерсти для более жуткого вида. Мужчины переодевались в женское, и наоборот. Все это имело глубокий знаковый смысл. Как пишет исследовательница Л.М. Ивлева, «преображаясь в иное существо, участник обряда

ставит себя тем самым вне обычных установок, регулирующих в коллективе поведение каждого... Ряженый попадает в новый мир зависимостей: он наделяется преимущественным, а то и вовсе исключительным правом глумиться над всем без разбора, он — с общего согласия — производит разрушительные и агрессивные действия».¹ Ряженые вторгались на посиделки, где «хулиганили» до тех пор, пока от них не откупались и не выгоняли, как и положено поступать с нечистой силой: это служило магической защитой от ее возможных реальных нашествий. Этот обычай, как и многие другие, порицался и запрещался церковью. «Стоглав», например, «отметает и запрещает, сице же и женская в народех плясания, яко срамна суща, и на смех и на блуд воставляюще многих, такожде и мужем и отроком, женским одеянием не украшатися, ниже просто женская одеяния носити, ни женам в мужеские одеяния облачатися, но комуждо подобная своя одеяния носити». Но такие запреты никого не останавливали.

Трижды — в Сочельник, под Новый Год и накануне Крещения (6/19 янв.) — совершался обряд обхода домов колядующими, исполнявшими особые песни — колядки, славящие коляду или авсень и закликающие будущее плодородие. Мы уже не раз говорили о подобных ритуалах, где обходящие воспринимались как опасные агенты «мира иного», которые способны принести благополучие, если их соответствующим образом одарить. Подтверждают такое понимание некоторые характерные для колядок (и белорусских волочебных песен) мотивы: прихода издалека, дальней дороги, намокшей одежды, а изредка — и прямого преодоления водного рубежа. Встречается мотив «переход по мосту», в том числе — калиновому, а также «мощение мостов», что в традиционных представлениях символизирует переход из одного мира в другой. Встречаются упоминания о дереве, на котором сидят одна или три птицы. Наконец, в украинских колядках может звучать угроза забрать неприветливых хозяев с собой — в страну смерти, очевидно, — в наказание за нарушение обычая.

Известны и другие обряды. Например, кое-где на свяtkи носили чучело, изображавшее, вероятно, Коляду. Это было подобие человека, вырубленное из бревна и раскрашенное, причем его лицу придавали страшное выражение. Это чучело вносили в избу и ставили в переднем углу к общему девичьему страху. Эти данные относятся к Вологодчине.

Интересны и прочие атрибуты святочного периода: ритуальная пища (кутья, мед, блины, оладьи), костры, а также игры и песни, в которых часто возникает мотив *старого мужа и молодой жены*, уже известный нам по летним Кузьминкам. С рождеством связаны некоторые интересные архаические обряды. Например, ради большего приплода ягнят первого пришедшего колядующего сажают на шубу.

¹ Ивлева Л.М. Маска в системе ряженья: игровой и мифологический аспекты (К вопросу о маске в традиционном русском быту)//Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 37.

Смысл обряда не только в том, что шуба из овчины, а колядник несет магическую силу плодородия. Вспомним также заговоры от укуса змеи: они обычно обращены к змейному царю, который сидит на черном *руне*. Присутствие змея, как и мифологическое значение шерсти (шерсть — волосы — Волос), выдают связь со «скотым богом», змеем — хозяином подземного мира, откуда приходят колядники. Именно его функцией покровителя скота можно объяснить связь приплода ягнят с сидением на шубе: сидящий пришелец воспроизводит собой самого «скотьего бога». Кстати, многие припевки, прославляя Коляду или Авсения, тем не менее недвусмысленно намекают на Волоса, связанного с богатством, соответственно — золотом (вспомним также золотое подземное царство в сказках):

Как у нашего хозяина
Дорогие ворота,
Золотая борода,
Золотой усок,
По рублю волосок!
Таусень, таусень!

Другой вариант:

Авсень, авсень,
Шелковая борода,
Золотая голова,
Подай пирога
Или курочку с хохолком,
Петушка с гребешком;
Подай денежку с орлом
И копеечку с копьем!

Подобные тексты, сочетающие мотивы волос (усов, бороды) и золота (денег), и заставляют предполагать родство или связь мифологических Авсения и Волоса/Велеса.

Еще один неизбежный атрибут святок — от Рождества до Крещения — девичьи гадания. В литературе можно найти великое множество их описаний — от «классического» страшного гадания со свечой и двумя зеркалами до коллективных гаданий с исполнением так называемых подблюдных песен. Суть последнего гадания в том, что под блюдо (салфетку, в шапку) каждый присутствующий прятал небольшую вещицу: сергу, кольцо, крест и т.д. Затем исполняли хором песни, каждая из которых имела определенный предсказательный смысл, и тянули вещицу: к ее хозяйке и относилось предсказание. Вот несколько таких песен:

Катилось колечко
По бархату,
Прикатилось колечко

Ко яхонту.
 Кому вынется —
 Тому сбудется, —
 Тому сбудется —
 Не минуется.

(К замужеству)

* * *

Шука шла из Нова-города,
 Она хвост несла из Бела-озера.
 На щучке чешуйка серебряная,
 У щучки головка жемчужненькая.
 Кому же мы спели,
 Тому добро,
 Кому вынется,
 Тому сбудется.

(К богатству)

* * *

Худая панева¹ —
 Та моя свекрова.
 Ой ли ладо,
 Кому вынется,
 Тому сбудется.

(Плохая свекровь)

* * *

Идет смерть по улице,
 Несет блин на блюдце.
 Кому кольцо вынется —
 Тому сбудется,
 Скоро сбудется,
 Не минуется.

(К поминкам)

Первая часть этих песен обычно представляет собой символическое, иносказательное изображение будущего, вторая же магически закрепляет первую, делая для мифологического сознания неизбежным исполнение предсказания.

Важно понять, почему именно святочный период считался благоприятным для гаданий. Напомним еще раз, что перед нами один из самых критических моментов года, когда день — короче некуда, солнце не греет, все сковано морозами, а светило будто остановилось в раздумье: уйти совсем из мира или вернуться? За его возвращение идет обрядовая борьба. Это время наибольшей неопределенности, когда еще ничего не ясно и не решено, когда в борьбе Хаоса и Космоса завязываются все узлы будущего года, закладывается основа всех предстоящих событий. Иной мир в это время как никогда близок, он буквально

¹ Панева (диалектное) — юбка.

стоит у порога, заглядывает в окна личинами ряженых. Вновь активизируется нечисть, осмеливаясь даже являться на посиделки — такие рассказы известны, — а вслед за ней озорует, подшучивая над людьми, молодежь. «Чтобы избавиться от нечисти, в богоявленскую ночь накануне Крещения толпа молодых парней верхом на лошадяхносится по всем дворам, бьет метлами и кнутами по всем темным углам и закоулкам с заклинаниями, криком и визгом. Вдобавок к этому на окнах, дверях, ставнях рисуют мелом кресты».¹ Трудно найти более подходящее время, чтобы попытаться узнать будущее. Гадали десятками способов, не сомневаясь в истинности результата: по первому встречному и собачьему лаю, по растопленному воску и расплавленному олову, по звукам в конюшне, в амбаре, по загадочным прикосновениям в ночной бане...

«Очень распространено было гадание с помощью петуха. Гадальщицы раскладывали на полу (на столе) щепотку крупы, кусок хлеба, ножницы, золу, уголь, монетки, ставили зеркало и миску с водой. Затем вносили петуха и смотрели, что он начнет клевать в первую очередь: крупу — к богатству, хлеб — к урожаю, ножницы — суженый будет портной, золу — табачник, уголь — к вечному девичеству, монетки — к деньгам, если петух клюнет зеркало — муж будет щеголем, если начнет пить воду — быть мужу пьянице и т.д.»²

Завершались святки праздником Крещения, с которым связывали множество погодных примет. В этот день святили воду, а особенно много «нагревшие» в святки окунались в прорубь, именуемую Иорданью (в память о р. Иордан, где Иоанн Предтеча крестил Спасителя), и таким способом смывали с себя грехи.

Отгуляв святки, крестьяне возвращались к зимним работам, но растущие дни свидетельствовали о приближении теплой поры. На Сретенье (2/15 февр.) зима, по поверью, встречалась с летом и боролась с ним. Погода в этот день предвещала раннюю или позднюю весну и виды на урожай. В феврале шла также «серия» дней, посвященных скоту: Агафья-коровница (5/18 февр.), Вукола-телятник (6/19 февр.) и главный — Власий — скотий бог (11/24 февр.). Имя последнего святого и его эпитет не зря напоминают «скотьего бога» Волоса: перед нами очередной христианский заместитель языческого божества. К нему обращались с молитвами и заговорами о благе скота, его день во многих местностях отмечали как большой праздник с обильной трапезой. У Власия, говорили, и борода³ в масле. С этого дня начинались скотские базары. Завершал «скотий» ряд Онисим-овчарник (15/28 февр.), покровитель овец. Наступала новая масленица, и все повторялось сначала.

¹ Круглый год. Русский земледельческий календарь. С. 434.

² Там же. С. 433.

³ Мотив бороды (соответственно — волос) вновь напоминает о Волосе, ср. также завиравшую на поле «бородку».

Круг жизни

Критические, переломные, рубежные точки можно выделить не только в годичном круге (солнцестояния и равноденствия) или сутках (утренняя и вечерняя заря, полдень и полночь), но и в человеческой жизни. Таких основных точек для мифологического мышления три: рождение, свадьба и смерть¹. С каждой из них был связан определенный — так называемый переходный ритуал, знаменующий собой переход человека в новый бытийный (жизнь — не жизнь), возрастной (ребенок, молодой человек, женатый, соответственно — полноправный человек, старик), а соответственно — социальный, общественный статус. Интересно, что у всех трех ритуалов (родыны, свадьба, похороны) можно обнаружить общие черты, определяемые их «переходностью».

Впрочем, рождение ребенка, как и крестины, не было сопряжено с масштабными, шумными празднествами. Зато ему сопутствовала целая серия характерных обрядов. Мы только бегло перечислим их группы², следуя разделению, предложенному в свое время Д.К. Зелениным³. Первая группа — обряды и обычаи, предшествовавшие родам и связанные с ними. Они прежде всего исходят из общего для традиционных культур представления о нечистоте беременной женщины. На нее налагались определенные ограничения, но, с другой стороны, она пользовалась всеобщим уважением, исполнялись все ее желания, даже прихоти (скорее, впрочем, из-за дурных последствий, которые, по поверьям, могли наступить для неисполнившего). Представления о ритуальной нечистоте роженицы и новорожденного вполне понятны: рождение не только является целью и высшим проявлением женского начала (и так связанного в традиционной модели мира с нижним, негативным, нечистым), но и представляется как переход из невидимого состояния в видимое, из не-общественного (асоциального) — в общественное (социальное). Новорожденный по внешним биологическим признакам куда больше напоминает животное, чем человека, и нуждается в «социализации»: воспитании, обучении, ритуальных испытаниях, которые только и делают его членом общины, коллектива. По признакам же магическим он весьма близок к мертвцу. В начале жизни, в первые ее дни он представляет собой типичного «агента мира иного», сотворенного порождающей силой последнего и только что явившегося из небытия. Ясно, что отношение к нему должно быть несколько настороженным. Таким, кстати, было оно и к покой-

¹ В древности к этим моментам добавлялся еще один: инициация — обряд перехода в категорию «взрослых», связанный с ритуальными испытаниями и получением нового имени. Он сохранился во многих традиционных культурах, у славян же — только в элементах и отзывах.

² См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

нику: труп представлялся нечистым. «Омывали и наряжали его обычно родственники и соседи, а чаще особые омывальщики — дедушка-умывальщик, не имеющий «греха», или старая дева, черничка. Все соприкасавшееся с трупом удалялось от жилья. Для омывания употреблялась специальная посуда, чаще глиняная, которую выбрасывали в овраг или яму за село, иногда разбивали. Места, где ее бросали, считались страшными. После похорон избу мыли («вымывали смерть из избы») и окуривали помещение ладаном»¹. Вернувшись с кладбища, мыли руки, причем не входя в дом. Все это — типичные обряды очищения, и многие из них сохранились до сего дня даже в городской среде.

Кстати, обряд омовения совершался и с младенцем, и с невестой. Смысл его — «смыть» прежнее состояние (нерожденности, девичества, жизни), подготовить человека к переходу в новое качество (из «природного» в «культурное» или — в случае покойника — наоборот). Вообще родильная и погребальная обрядность в существенных чертах весьма сходны и как бы «симметричны»: во время похоронных ритуалов над умершим совершаются действия, по назначению аналогичные обрядовым действиям с новорожденным, но с обратным эффектом и в обратном порядке; свадьба в равной мере несет представления о рождении и смерти. Добавим, что, по наблюдениям исследователя А.К. Байбурина, обрядность при строительстве нового дома аналогична родильной — дом, человек и мир мыслились устроенными по одному принципу, — а календарные обряды, связанные с обновлением «старого» времени, вполне соответствуют погребальным ритуалам.

Вернемся к родильной обрядности. Интересна магия, применявшаяся при тяжелых родах: «Все присутствующие, не исключая самой роженицы, снимают пояса, расстегивают воротники, развязывают все узлы, расплетают косы, открывают печные заслонки, так же как и все замки, двери и сундуки; в особенно тяжелых случаях просят священника раскрыть в церкви царские врата. Роженицу заставляют ходить; прежде всего ее трижды обводят вокруг стола в избе, затем велят перешагнуть через метлу, коромысло, дугу, через мужа роженицы, лежащего вниз лицом на пороге, и через его штаны. В самых тяжелых случаях ее подвешивают за ноги. Роженице суют также в рот кончик косы, дают есть вшей и прибегают к различным другим способам, чтобы вызвать рвоту и испуг; ее заставляют также напрячь мускулы, дуя в пустую бутылку, велят повиснуть на руках, ухватившись за привязанную к балке веревку, и т.п.»² Приведенный перечень хорошо иллюстрирует, как традиционное мировоззрение не различает магических и вполне реальных способов достижения цели; потому они и

¹ Носова Г.А. Язычество в православии. М., 1975. С. 85.

² Зеленик Д.К. Восточнославянская этнография. С. 320.

приводятся Зелениным в одном ряду. Наравне с ними применялись всевозможные заговоры и т.п.

Второй группой обрядов, связанных с рождением ребенка, Зеленин считал обряды принятия новорожденного в семью или общину. Они продолжались от рождения до годовщины (как, кстати, и поминальные обряды от смерти до годовщины ее). Речь идет о проведывании роженицы сельскими женщинами (оно было обставлено разнообразными ритуальными предписаниями, например, касающимися приносимой ей пищи, и запретами — например, есть эту пищу мужу), о выборе кумовьев, о ритуальном обеде — родинах, куда могли приглашать все село (или всех детей преимущественно одного пола с новорожденным). Приходили, конечно, не все, но, по сути, перед нами, видимо, остаток обряда принятия в общину нового члена. Далее — церковное крещение и обед в его честь, крестины, с ритуальной «крестинной кашей», где, кстати, могло запрещаться присутствие не только матери, но и отца, тоже некоторое время считавшегося нечистым. Наконец, обычно в годовщину осуществлялся обряд первой стрижки ребенка.

Третья группа — обряды очищения на третий день роженицы и бабы-повитухи, связанные с омовением водой, и церковный обряд, происходивший через 40 дней (ср. со сроком поминания покойного), после которого роженице вновь разрешалось посещать церковь.

Вторая критическая точка жизни — как бы ее кульминация, время наибольшей полноты жизненных сил — свадьба. Она характеризовалась, напротив, чрезвычайно сложным и имеющим глубокий знаковый смысл ритуалом. Начнем с того, что далеко не всякое время года считалось благоприятным для свадеб. Одним из «хороших» периодов была Красная Горка — первое воскресенье по Пасхе, вообще — весна, а также октябрь — ноябрь — время после окончания полевых работ, и зима: после Крещения и до масленицы. Подобный выбор времени был продиктован ритмом сезонных работ чередованием мясоедов и постов, но в основе своей, вероятно, уходил во времена языческие.

После семейного совета начинали свататься. Принятое решение сразу повышало сакральный статус текущего времени, наполняло определенной знакостью окружающий мир. «В назначенный день, — пишет прозаик Василий Белов, — выбрав «маршрут» и помолившись, сваты — родители или близкие родственники — шли свататься. Трудно не только описать, но просто перечислить все приметы, условности и образные детали сватовства. Отныне и до первого брачного утра все приобретало особое значение, предвещало либо удачу, либо несчастье, все занимало свое определенное место. Нужно было знать: *как, куда и после кого* ступить, что сказать, куда положить то и это, заметить все, что происходит в доме и на дороге, все запомнить, предупредить, обдумать.

Даже обметание валенок у крыльца, сушка голиц (рукавиц. — А.Ю.) у печной заслонки, поведение домашних животных, скрип половиц, шум ветра приобретали особый смысл во внешнем оформлении сватовства. Несмотря на четкость выверенных веками основных правил, каждое сватовство было особенным, непохожим по форме на другие, одни и те же выражения, пословицы говорились по-разному... Традиция... ничуть не сковывала творческую фантазию, наоборот, она давала ей *первоначальный* толчок, развязывая языки даже у самого косноязычного свата. Впрочем, косноязычный сват — это все равно что безлошадный пахарь, или дьячок без голоса, или, например, хромой почтальон. Потому один из сватов непременно был *говорун*¹.

Два основных признака традиционного свадебного обряда, тесно связанные между собой, — его *диалогичность* и *переходный характер*. Первый признак связан с тем, что в сценарии свадебного действия принимают участие *два* доселе чужих друг другу начала: род жениха и род невесты, которые вступают между собой в *диалог*, цель которого — *снятие, уничтожение* в будущем браке противопоставления этих начал, *породнение*. Обе стороны обряда осмысливают ситуацию в рамках традиционной модели мира, а именно через оппозиции своей — чужой, близкий — далекий, доля — недоля, жизнь — смерть. Это отражалось, например, в свадебных причитаниях невесты, весьма сходных с похоронными, в ее обязательном плаче в строго определенных местах обряда (даже если не хотелось, для чего, по свидетельству Василия Белова, не Севере «безунывной» невесте традиция позволяла тайком натирать глаза луком). Замужество ритуально осмысливалось как смерть, поскольку точно так же было связано с *перемещением* в пространстве, предполагало *долгий путь* в чужую сторонушку, мириной — таковым представлялся первоначально в терминах обряда дом жениха (а для жениховой семьи — дом невесты) — и точно так же знаменовало собою критическую точку жизни, изменение социального статуса — *переход* из юношества в полноправную зрелость (в свадебных величаниях молодых не только именовали *князь* и *княгиня*, *боярин* и *боярыня*, что означало переход в группу *старших*, выраженный в терминах другой общественной иерархии, но и впервые называли *по отечеству*, подчеркивая превращение молодого человека во взрослого). Таким образом, перемещение между полюсами своего и чужого, близкого и далекого, живого и мертвого позволяло не только нейтрализовать эти противопоставления в новом единстве, но и перейти на следующую ступеньку общественного положения.

Собственно говоря, все свадебное действие вплоть до заключительного пира представляет собой постоянные перемещения между двумя

¹ Белов В.И. Лад. Очерки о народной эстетике//Он же. Длиною в жизнь. Повести, рассказы, очерки. Кишинев, 1984. С. 417.

полюсами, соответствующим образом ритуально осмыслиенные. Пространство между домами жениха и невесты воспринимаются как путь из мира в антимир. Оба мира организованы согласно традиционной модели — как серии кругов (локусов, «мест», областей), имеющих общий центр (в данном случае — два центра, которыми являются печи домов жениха и невесты). Путь от одного дома к другому — при сватовстве, «глядении» невестиной родней хозяйства жениха, руко悲ье и самой свадьбе — состоял в последовательном пересечении границ областей мира, вложенных друг в друга: дом — (двери) — двор — (ворота) — деревня — (околица) — поле — деревня — двор — дом. Как указывает А.К. Байбурин, «специфика границ в ритуале такова, что каждая граница, не будучи пересеченной, воспринимается как основная, как граница между «этим» и «другим» миром. Причем неважно, где эта граница находится — в пределах пространства, которое <...> расценивается как *свое*, или в чужом пространстве»¹. То есть принципиально, неизменно «чужого» пространства не было: чужое с первого шага стояло перед лицом, а за спиной оставалось свое. При отправлении в путь чужими оказывались даже углы собственного дома, не говоря уже о дворе, с чем были связаны специальные обряды. Сам же путь в ритуале, пишет исследователь, «характеризуется тем, что граница между своим и чужим находится всегда *переди*»², а по мере движения свадебного поезда отодвигается, словно горизонт. Последней границей, перейти которую без специального разрешения невозможно — это навлекло бы серьезные бедствия на весь человеческий коллектив, — является матица (балка, брус поперек избы, на которой настлан потолок), под которой сидят сваты. Но даже, как пишет в той же работе А.К. Байбурин, получив согласие и пройдя за матицу в передний угол (он, как и печь, очаг, мог осмысливаться как *центр*), сваты «приносят с собой» еще одну границу — стол. Ее переход и означает окончательное снятие исходного противопоставления: ритуал *рукобития*, после которого расстроить свадьбу уже нельзя, совершается *через стол*, символизируя прорыв последнего рубежа между своим и чужим. Добавим, что при всех предсвадебных перемещениях путь *туда* не должен сливаться, совпадать с путем *обратно*: из мира иного, как мы знаем из магических и мистических учений, нельзя вернуться той же дорогой (даже Алиса в известной сказке Л. Кэрролла возвращается из Страны чудес отнюдь не через колодец, в который свалилась вначале,

¹ Байбурин А.К. Несколько замечаний к проблеме «пространство в ритуале» (на материале русского свадебного обряда)//Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1(5). Тарту, 1974. С. 70. См. также: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

² Там же.

то же происходит и в народных сказках). Понятным становится и обычай преграждать дорогу свадебному поезду, ставить на его пути различные препятствия, требуя выкупа (вином, деньгами): на пути в иной мир, согласно древним представлениям, странника встречают привратники, охраняющие вход; пропуском служит выкуп или знание тайных имен, особых заклинаний. Впрочем, поезду угрожала и настоящая нечистая сила, от которой спасались при помощи магических средств — оберегов. Это прежде всего шум, стрельба, бросание невозможных предметов, «опахивание» (обметание) веником магического круга вокруг поезда. Оберегали и молодых, для чего могло служить покрывание их головы или лица, рта, рук, а также закрывание дверей и других отверстий в доме, иногда — запрет произносить имена молодых. Эти же средства предохраняли от сглаза, порчи и другого враждебного колдовского воздействия на поезд, которое широко практиковалось недругами. Колдуны вечно норовили испортить молодых, а то и, по рассказам, превратить шумный веселый поезд в волчью стаю. Поэтому их всегда старались пригласить на свадьбу — чтобы не обидеть, а от колдовства отговаривались специальными, очень длинными заговорами, где на помошь призывалось все многочисленное небесное воинство ангелов, архангелов и святых. Любопытно, что почти такие же заговоры помогали, например, в рыбном промысле или оберегали стадо.

Результат совершенного в результате свадебного обряда *перехода* невесты в иное пространство и социальную группу закреплялся внешним выражением: переплетением кос по-женски и ритуальным обходом молодой вокруг печи в доме мужа, что означало превращение ее в «свою» для этого дома.

Похоронный обряд

Можно выделить достаточно четко общности свадебного и похоронного обрядов, определяемой в самом общем смысле их «переходным» характером. Это не только сходства свадебной и похоронной причети (хотя есть и различия) или свадебных величаний и заклинательных песен календарного цикла (колядок), которые хотя и не являются непосредственной принадлежностью похоронного ритуала, но исполняются людьми, осмысливаемыми как пришельцы из мира мертвых, — колядниками (кстати, в некоторых колядках, в свою очередь, встречаются свадебные мотивы). Были возможны прямые включения «цитат» из одного обрядового текста в другой. Например, элементы похоронного обряда включались в свадебный в причитании невесты-сироты, чем в ритуальном смысле обеспечивалось участие умерших родителей, чего они не смогли сделать при жизни. С другой стороны, археологические и этнографические данные свидетельствуют о том,

что, как выразился арабский автор X в. Масуди, «холостых женили по смерти». Известны, например, «похороны невесты», т.е. незамужней девушки: в таких случаях похоронный обряд включал все характерные черты свадебного, поскольку нельзя «перескакивать через ступеньку»: все критические точки жизни должны быть пройдены каждым. Наконец, известна примета: видеть во сне свадьбу или себя под венцом — к смерти своей или кого-то из родных. Это также свидетельствует о тесной связи ритуалов.

Похоронный обряд, как и свадебный, принадлежит к числу наиболее архаических у славян и сохранил многие черты традиционных воззрений на смерть. Заметим, что существуют достаточно ранние свидетельства о существовании у славян двух вариантов обряда: кремации (сожжения) и трупоположения (захоронения в землю). Древние источники говорят, что у славян в VIII в. был обычай сжигать мертвцев на костре, причем жена умершего добровольно предавала себя смерти, чтобы быть сожженной вместе с мужем (это связано с воззрениями, что женщина может войти в райскую обитель только с помощью мужчины); такой поступок вызывал всеобщее одобрение. Эти данные касаются северо-западных и балтийских славян. Восточный автор IX—X вв. говорит о сожжении у славян и погребении в земле у русских. Тот же Масуди в X в. сообщает, что Русь, славяне (словени) и сербы сжигали своих покойников, а болгары дунайские и сжигали, и хоронили. Византиец Лев Диакон свидетельствует, что воины князя Святослава сожгли своих павших соратников, есть известие и о существовании обычая сожжения в Польше в княжение Мечислава (992). По данным Повести временных лет, в X—XI вв. радимичи, северяне и кривичи сжигали мертвцев, а поляне и древляне — хоронили, а в XII в. все еще сжигали вятичи.

Данные археологии позволяют утверждать, что исконным у славян, как и других индоевропейских народов, было сожжение. Останки после кремации хоронились в неглубоких грунтовых могильниках. В VI—VII вв. с расселением славянских племен возникли региональные различия в погребальной обрядности. С VI в. в серединной части славянской территории постепенно распространялся обычай хоронить прах сожженных в курганах — коллективных усыпальницах, где вырывались новые ямки. На юго-востоке Славии курганный обряд не распространился, зато наряду с кремацией известно трупоположение. Скорее всего, как считают ученые, этот обряд уходит корнями в римскую эпоху и связан с иранской обрядностью, со славяно-иранским симбиозом, имевшим место в Северном Причерноморье во II—IV вв. н.э.¹ Имеется в виду долгое сосуществование на одной территории и тесное общение

¹ О славяно-иранском симбиозе см.: Седов В.В.. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 99—100.

славян, приведшее к заимствованию славянами многих черт духовной культуры, вплоть, видимо, до персонажей языческого пантеона Даждьбога и Стрибога — компонент «бог» имеет иранское происхождение; обряд захоронения в землю у славян на раннем этапе едва ли, таким образом, является результатом влияния христианства. Кремация была постепенно вытеснена захоронением в XI—XII вв. Здесь уже, конечно, не обошлось без христианского воздействия.

Обряд сожжения у славян восходит к древнейшему индоевропейскому похоронному обряду (этот обычай до сего дня сохранился в Индии), включавшему следующие элементы: сожжение (кремация) покойника, собирание его праха, изготовление символического изображения, которое затем везли на запряженной лошадьми колесной повозке. Следу этого доносили до нас описанные выше ритуалы изготовления и сожжения чучел мифологических персонажей. Общеиндоевропейский характер имеет и сжигание жертвенных домашних животных, особенно коней, захоронение (сожжение) колесницы. Конечно, с течением веков обряды постепенно менялись, однако многие древние черты у славян сохранились неизменными и зафиксированы древними источниками, в которых мы находим оба варианта обряда.

Арабский автор IX—X вв. Ибн-Доста в «Книге драгоценных драгоценностей» говорит, что у славян принято сожжение, у русских же, когда «умирает кто-либо знатный, то выкапывают ему могилу в виде большого дома, кладут его туда и вместе с тем кладут в ту же могилу как одежду его, так и браслеты золотые, которые он носил; далее опускают туда множество съестных припасов, сосуды с напитками и другие неодушевленные предметы, ценности. Наконец, кладут туда, в могилу, живую и любимую жену покойника. Затем отверстие могилы закладывают, и жена умирает в заключении». Напомним: все источники сходятся в том, что последнее происходило добровольно.

Очень подробное и интересное сообщение об обряде кремации у русов находим в записках арабского путешественника Ахмеда Ибн-Фадлана, побывавшего на Волге в 921—922 гг. и встречавшегося с русскими купцами. Согласно Ибн-Фадлану, похороны у русов, которым он был свидетелем, происходили следующим образом¹. Если умирал бедный человек, для него делали маленький корабль (лодку) и сжигали покойника в этом корабле. Похороны же богатого состояли из последовательности элементов.

Сперва покойника клади в прикрыту настилом могилу на 10 дней, вместе с ним туда ставили хмельной напиток, плоды и лютню. Затем происходил раздел имущества покойного на три части: треть оставалась его семье, на треть кроили и шили ему похоронные одежды, на третью

¹ См.: Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956.

готовили хмельной напиток, которым упивались все десять дней. Для этого периода характерны оргиастические признаки: музыка, опьянение, сексуальная свобода.

После смерти знатного человека «его семья скажет его девушкам и его отрокам (т.е. рабам и рабыням. — А.Ю.): «Кто из вас умрет вместе с ним?» Говорят кто-либо из них: «Я». И если он сказал это, то это уже обязательно — ему уже нельзя обратиться вспять. И если бы он захотел этого, то этого не допустили бы. Большинство из тех, кто это делает, — девушки». Так случилось и в этот раз, который наблюдал Ибн-Фадлан, и вызвавшуюся рабыню «поручили двум девушкам, чтобы они охраняли ее и были бы с нею, куда бы она ни пошла, настолько, что они даже иногда мыли ей ноги своими руками». Все оставшиеся дни добровольная жертва пила, пела, веселилась и превывалась любви.

Видимо, в связи с походными условиями руса решили сжечь в его собственном корабле (ладье), который для этого был вытащен на берег и установлен на деревянный помост. В корабле устроили шалаш, покрытый материей, установили скамью и покрыли ее матрасами, подушками, застелили парчой. Этими приготовлениями руководила огромная мрачная старуха, именуемая *ангел смерти*. Затем покойник был извлечен из временной могилы, обряжен в шаровары, гетры, сапоги, куртку, парчовый кафтан с золотыми пуговицами и соболью шапку из парчи. Его усадили в шалаш на корабле, поместив туда же хмельной напиток, плоды, цветы и ароматическое растение, хлеб, мясо и лук. Затем принесли собаку, рассекли ее пополам и бросили ее в корабль. Потом принесли все его оружие и положили его рядом с ним. Потом взяли двух лошадей и гоняли их до тех пор, пока они не вспотели. Потом рассекли их мечами и бросили их мясо в корабль. Потом привели двух коров, также рассекли их и бросили их в нем. Потом доставили петуха и курицу, убили их и оставили в нем.

Вокруг корабля ставят свои шалаши родственники умершего. «А девушка, которая хотела быть убитой, раскрасившись, отправляется к шалашам родственников умершего, ходя туда и сюда, входит в каждый из шалашей, причем с ней сочетается хозяин шалаша и говорит ей громким голосом: «Скажи своему господину: «Право же, я совершил это из любви и дружбы к тебе»». И таким же образом, по мере того как она проходит до конца все шалаши, также все остальные с ней сочетаются.

Когда же они с этим делом закончат, то, разделив пополам собаку, бросают ее внутрь корабля, а также, отрезав голову петуху, бросают и его голову справа и слева от корабля.

Когда же пришло время спуска солнца в пятницу, привели девушку к чему-то, сделанному ими еще раньше наподобие обвязки ворот. Она поставила свои ноги на ладони мужей, поднялась над этой обвязкой, смотря поверх нее вниз, и произнесла какие-то слова на своем языке,

после чего ее спустили». Так повторялось трижды, после чего девушка обезглавила курицу, которую бросили затем в корабль. Переводчик сказал Ибн-Фадлану: «Она сказала в первый раз, когда ее подняли: «Вот я вижу своего отца и свою мать», — и сказала во второй раз: «Вот все мои умершие родственники, сидящие», — и сказала в третий раз: «Вот я вижу своего господина, сидящим в саду, а сад красив, зелен, и с ним мужи и отроки, и вот он зовет меня, — так ведите же меня к нему».

Итак, они прошли с ней в направлении к кораблю. И она сняла два браслета, бывшие на ней, и отдала их обе той женщине — старухе, называемой ангел смерти, которая ее убьет. И она сняла два бывших на ней ножных кольца и дала их обе тем девушкам, которые все время служили ей, а они обе — дочери женщины, известной под названием ангел смерти.

После этого та группа людей, которые перед тем уже сочетались с девушкой, делают свои руки устланной дорогой для девушки, чтобы девушка, поставив ноги на ладони их рук, прошла на корабль. Но они еще не ввели ее в шалаш. Пришли мужи, неся с собою щиты и палки, а ей подали кубком набиз (хмельной медовый напиток. — А.Ю.). Она же запела над ним и выпила его. И сказал мне переводчик, что она этим прощается со своими подругами. Потом ей был подан другой кубок, она же взяла его и долго тянула песню, в то время как старуха торопила ее выпить его и войти в палатку, в которой находился ее господин.

Я увидел, что она растерялась, захотела войти в шалаш, но всунула свою голову между ним и кораблем. Тогда старуха схватила ее голову и всунула ее голову в шалаш и вошла вместе с ней, а мужи начали ударять палками по щитам, чтобы не был слышен звук ее крика, вследствие чего обеспокоились бы другие девушки и перестали бы стремиться к смерти вместе со своими господами. Затем вошли в шалаш шесть мужей из числа родственников ее господина и все до одного сочетались с девушкой в присутствии умершего. Затем, как только они покончили с осуществлением своих прав любви, уложили ее рядом со своим господином. Двоих схватили обе ее ноги, двое обе ее руки, пришла старуха, называемая ангел смерти, наложила ей на шею веревку с расходящимися концами и дала ее двум мужам, чтобы они ее тянули, и приступила к делу, имея в руке огромный кинжал с широким лезвием. Итак, она начала втыкать его между ее ребрами и вынимать его, в то время как оба мужа душили ее веревкой, пока она не умерла.

Потом явился ближайший родственник умершего, взял палку и зажег ее у огня. Потом он пошел, пятаясь задом, — затылком к кораблю, а лицом к людям, держа зажженную палку в одной руке, а другую свою руку на заднем проходе, будучи голым, — чтобы зажечь сложенное дерево, бывшее под кораблем. Потом явились люди с деревом для растопки и дровами. У каждого из них была палка, конец которой он

зажег. Затем он бросает ее в сложенное под кораблем дерево. И берется огонь за дрова, потом за корабль, потом за шалаш, и мужа, и девушку, и за все, что в нем находится. Потом подул ветер, большой, ужасающий, и усилилось пламя огня и разгорелось его пыление. Был рядом со мной некий муж из русов. И вот я услышал, что он разговаривает с бывшим со мной переводчиком. Я спросил его о том, что он ему сказал. Он сказал: «Право же, — он говорит, — вы, арабы, глупы... Действительно, вы берете самого любимого вами из людей и самого уважаемого вами и оставляете его в прахе, и едят его насекомые и черви, а мы сжигаем его в мгновение ока, так что он немедленно и тотчас входит в рай». Потом он засмеялся чрезмерным смехом. Я же спросил об этом, а он сказал: «По любви господа его к нему, вот он послал ветер, так что он (ветер) возьмет его в течение часа». И в самом деле, не прошло и часа, как корабль, и дрова, и девушка, и господин превратились в золу, потом в мельчайший пепел.

Потом они соорудили на месте этого корабля... нечто вроде круглого холма и водрузили в середине его большое бревно... написали на нем имя этого мужа царя русов и удалились».

К этому рассказу необходимы некоторые комментарии. Прежде всего это касается сцены с «чем-то наподобие обвязки ворот». По мнению исследователей, «шатры родственников покойника располагались вокруг помоста, образуя круговое ограждение погребального костра; сооружение же в виде ворот составляло основную деталь конструкции, определяющую его смысл. Сооружение символизировало вход в царство смерти, а пространство за ним (и шатрами) — потусторонний мир. Ритуальные действия возле него означали первый шаг предназначенней в жертву в загробный мир, начало приобщения к нему»¹. Лестница из подставленных рук сравнима с мистической лестницей на небеса, о которой мы уже говорили, и с лесенками, которые кладут в могилу. По ней девушка «поднимается над гранью, разделяющей земной и загробный миры, и заглядывает туда, куда нет доступа смертным... Представление о прекрасных садах, в которых сидят предки, свойственно славянским воззрениям на рай. Предназначенная в жертву как бы наделялась особыми свойствами: оказавшись над ритуальным сооружением, она обретала способность общения с загробным миром»².

Действия с курицей, по мнению Н.Н. Велецкой, вероятно, связаны «с приобретением сверхъестественных свойств, наделяющих даром

¹ Велецкая Н.Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (К анализу сообщения Ибн-Фадлана...)//История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. Прага, 1968. С. 199.

² Там же.

общаться с загробным миром: известно, что курица имеет связь с черной магией, а черная магия с подземным царством. Этнографические данные говорят, что курица должна «програбить» путь души на тот свет¹.

Снятие браслетов: они, как и орнаментальная вышивка, имели магическую и ритуальную функцию, являлись оберегами, как и украшения на груди. Собственно говоря, их не следовало бы даже называть «украшениями» — это значительно более позднее толкование: считать древний браслет украшением столь же неверно, как и видеть в архаическом ритуале род театрального представления. «Вступив на кострище, — пишет Н.Н. Велецкая, — обреченная отделяется от обычных людей. Этим диктуется необходимость расстаться с принадлежащими ей при жизни вещами, наделенными магическими функциями»².

Ритуальная оргия: пьянство, эротика, обнажение — все это элементы «праздничного» поведения (не зря праздники считались благоприятным временем для смерти), соотнесенного со смертью и антимиром. Есть древние свидетельства о том, что еще в VII в. у славян был обычай праздновать поминки с ритуальным пьянством. Он сохранился до XX в.: этнографы говорят об играх и оргиях с ярко выраженной эротикой над (возле) покойником. Особую роль играла музыка — важнейшее средство магического воздействия на мир и достижения экстатических, «измененных» состояний сознания. Эти действия обычно объясняют двойственностью отношения к умершим: они покровители живых родственников, но и источник нечистой, смертельной силы — отсюда многочисленные очистительные обряды. Ритуальная оргия была направлена на то, чтобы нейтрализовать исходящую от него смертоносную силу и одновременно облегчить ему переход в мир иной. Перед нами вновь механизм имитации хаоса, смерти и одновременно «прививки» против нее. Состояние опьянения, как и сон, соотносилось со смертью, миром иным. Ради причастности последнему выворачивалось наизнанку обычное бытовое поведение: именно поэтому родственник покойника, обнажив телесный низ (традиционный элемент средневековой смеховой культуры), идет зажигать костер *задом наперед*, т.е. не так, как *обычно*, — это предельное выражение противопоставления обрядовых действий повседневным, будничным.

Наконец, похороны на корабле (ладье). Они заставляют в который раз вспомнить о водном пространстве, отделяющем мир мертвых от «этого света». (В западных регионах, Полесье, а также у литовцев известно иное представление — о том, что души умерших будут взбираться на крутую стеклянную гору. В связи с этим многие собирали всю жизнь обрезки своих ногтей, которые потом клали в гроб: счита-

¹ Там же.

² Там же.

лось, что после смерти они срастутся с ногтями на пальцах, и лезть на гору будет легче.) А.Н. Афанасьев приводит следующие поверья: «В Ярославской губ. думают, что на том свете будут перевозить покойника через неведомую реку, и тогда-то пригодятся ему деньги: надо будет расплачиваться за перевоз. (Имеются в виду монеты, которые часто кладут в могилы; подобные представления известны и многим другим народам. — А.Ю.). Наши крестьяне убеждены, что скорлупу съеденного яйца необходимо раздавить на мелкие части; потому что если она уцелеет и попадет в воду, то русалки, в образе которых олицетворяются души некрещеных детей и утопленниц, построят из нее кораблик и будут плавать назло крещеному люду. <...> Малорусы рассказывают, что где-то далеко за морем обитает блаженный народ навы (мертвецы); чтобы сообщить ему радостную весть о светлом празднике Воскресения Христова и вместе с тем о весеннем обновлении природы, они бросают в реки скорлупу крашеных яиц, которая, несясь по течению воды, приплывает к берегам навов в зеленый четверг, известный между поселянами под именем навьского велика дня¹. Есть и древнелитературные свидетельства этих представлений. Например, в апокрифе «Хождение Агапия в рай» (XII в.) есть «указание на плавание Агапия по морю для достижения рая. В апокрифе «Хождение Зосимы к Рахманом» (т.е. в полумифическую Индию, к брахманам; о *рахманах* рассказывали, кстати, ту же историю, что и о *навах*, откуда *рахманский великий день*. — А.Ю.) Зосима в блаженную страну Рахман попадает, будучи перенесен двумя деревьями через реку. В апокрифе «Хождение апостола Павла по мукам» (XV в.) говорится, что апостол страну, «где не бе света» и где «тма и скорбь и туга», видел «об ону страну окоиона», а в «град Христов» он прибыл на золотом корабле... В отреченном (отвергнутом церковью. — А.Ю.) слове «О всей твари»... говорится, что четырехугольная земля плавает на воде и той воде нет конца, за этим же «акианом» лежит земля, на которой находится рай и муки². В народных духовных стихах души умерших также идут в рай или ад «по воды», «через реку». С этим связаны мотивы моста или переправы с перевозчиком, известные многим культурным традициям. Русские, в частности, обычай класть под голову покойнику несколько щепок от гроба объясняли тем, что они понадобятся, чтобы починить мост, если он где-нибудь проходится. Если было распространено представление о провозе, то умершему вкладывали в руку (гроб — см. выше) монету, чтобы он смог расплатиться с перевозчиком через огненную реку (таковым в духовных стихах часто выступает архангел).

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 577—578.

² Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. С. 112.

Но вполне естественно было предоставить душе покойного собственную лодку, с чем и связан описанный обряд. О нем есть и некоторые другие свидетельства. Известна находка древнерусского захоронения в лодочке из бересты. Древлянские послы, вероломно казненные княгиней Ольгой в отместку за убийство мужа, были брошены в приготовленную яму прямо в ладье. Та же Лаврентьевская летопись, откуда взят предыдущий сюжет, говорит: «И ради миhi и вятичи и север один обычай имяху... аще кто умряше, творяху тризну над ним, и по сем творяху кладу велику и въложаху и (т.е. его) на кладу мертвца сожжаху, а по сем собравше кости, вложаху в судину малу и поставяху на столпе на путех, еже творят вятичи и ныне». Здесь несколько спорно значение слова «клада», т.е. колода, которое можно толковать, во-первых, как «бревно с выдолбленной серединой, употреблявшееся для захоронения, гроб» — тогда перед нами фактически лодка-однодеревка, изготавливавшаяся таким же образом; ее борта могли увеличивать, «насаживать» досками, откуда название «насада». Но слово может быть истолковано и как «кладка из бревен» для погребального костра.

Есть и еще одно подтверждение: святой князь Глеб после убийства был брошен в лесу между двумя колодами, что сообщено «Сказанием о святых Борисе и Глебе» (хоронить князя, ставшего заложным покойником, не полагалось, даже если убийцы бы и пожелали). Но над изображением этого на миниатюре в списке XIV в. прибавлено: «Святого Глеба положиша в лесе межи двема кладома под насадом». «На миниатюре,— пишет А.Н. Соболев,— действительно видно, что скучанное тело князя положено между двумя колодами¹, и семь воинов-варягов опрокидывают над ним вверх дном лодку».

Археологи подтверждают и некоторые другие подробности погребального обряда, переданные Ибн-Фадланом. Известно, например, княжеское погребение конца XI в., обнаруженное при раскопках Десятинной церкви в Киеве. Оно было выполнено по языческому обряду: у останков обнаружены предметы вооружения. Известны и другие захоронения знатных людей, содержащие оружие и сосуды с пиццей.

Конечно, народный погребальный обряд, по данным XIX—XX вв., далеко ушел от описанных языческих представлений. Но сохранились основные тематические линии, мотивы: представление о далеком пути, о нечистоте и опасности мертвца, ритуальный разгул и пьянство, представление гроба домом — он даже называться мог «домовина», «хоромина» (ср. шалаш в ладье у Ибн-Фадлана). Все элементы похорон, как и свадьбы, были наполнены глубоким смыслом для традиционного человека и точно выполнялись во избежание опасности. Вот, например, основные этапы похоронного обряда на русском Севере, по данным XIX в.

¹ Соболев А.Н. Загробный мир... С. 110.

1. Сразу после смерти ставят на окне чашку с водой: если вода колышется, говорят «душенька моется». Это обыкновение известно на всей восточнославянской территории, причем иногда сосуд для обмывания души ставили еще возле умирающего.

2. Дают всем знать.

3. Омывают и обряжают тело (обычно — приглашенные), делают гроб. Мойут теплой водой на соломе, против трубы, натирая мылом 2 раза. Мыло бросают в реку, туда же выливают воду (этой водой колдуны пользуются для порчи новобрачных, а мыло употребляют против лихорадки). Одежду шьют наизнанку, т.е. направляя острое иглы не к себе, а от себя.

4. Кладут тело на солому на лавку в переднем углу, головой к иконам. Не метут пол, или метут, направляя сор к покойнику, чтобы другие не умерли, окуривают избу ладаном.

5. При переложении в гроб выносят в часовню или другую избу. Иногда берут не голыми руками, а в рукавицах. На место, где лежал покойник, кладут квашню (полено, камень, ухват и квашню). В гроб кладут хлеб, пироги, женщине — иголку и т.п.

6. Прощание родных, затем — вынос. Иногда кидают вслед лежащий рядом камень, «чтобы остальные живы были», плещут водой по тем местам, где несли, стараются запахать или смыть следы. Все это — обряды очищения. Выносят тело иногда через окно, окна затем оставляют открытыми.

7. Везут гроб на погост. По приезде лошадь распрягается, иногда извозчик едет назад верхом. Погребают непременно до заката. В могилу кидают деньги, которые нужны на перевоз через огненную реку или на свободный проход по мытарствам.

8. После похорон — обед-поминки. На них иногда оставляют место за столом покойнику. Подается ритуальная пища — блины, печенье. Поминают также на 9-й и 40-й день.

Похороны сопровождались традиционными причитаниями, тексты которых сочетали импровизацию с исполнением строгих канонов жанра. Причитали родственницы умершего, приглашались и профессиональные наемные «вопленицы». В причитаниях звучали многие мотивы, связанные с представлениями о смерти, особенно мотив пути в мир иной.

Укатилося красное солнышко
За горы оно да за высокие,
За лесушка оно да за дремучии,
За облачка оно да за ходячии,
За часты звезды да подвосточныя! —

так начинается северный плач вдовы по мужу. Сюжетом его является приход мифологического существа — смерти:

Приходила тут скорая смерётушка,
Она крадчи (т.е. крадучись) шла злодейка, душегубица,

По крылечку ли она да молодой женой,
 По новым ли шла сеням да красной девушкой,
 Аль калекою она шла да перехожею (т.е. нищей странницей),
 Со синя ли моря шла да все голодная;
 Со чиста ли поля шла да ведь холодная;
 У дубовых дверей да не стучалася,
 У окошечка ведь смерть да не давалася (т.е. не просилась),
 Потихошеньку она да подходила
 И черным вороном в окошко залетела.

Смерть, кстати, часто представлялась в виде страшной птицы. Известна, например, такая народная загадка о ней: «На море, на Окиане, на острове на Буйне сидит птица Юстрица; она хвалится, выхваляется, что все видала, всего много едала. Видала царя в Москве, короля в Литве, старца в кельи, дитя в колыбели, а того не едала, чего в море не достало». Так и в причтаниях:

Видно налетела скорая смерётушка
 Скоролетною птицынькой,
 Залетела во хоромное строеньице,
 Скрыто садилась на пустоскладно на зголовьице
 И впоптай ведь взяла душу со белых грудей...

Могла она представляться и страшным чудовищем. В «Повести о прении Живота со Смертию» (рукопись XVII в.) встреча с нею описана так:

Едет Аника через поле,
 Навстречу Анике едет чудо:
 Голова у него человеческа,
 Волосы у чуда до пояса,
 Тулово у чуда звериное,
 А ноги у чуда лощадиняя...

Это «чудо» и оказывается «страшной и грозной» смертью. В причтаниях от нее пытаются откупиться подарками, но та отказывается. И вот:

День ко вечеру теперь да коротается,
 Леса к зени-то (к земле) теперь да преклоняются,
 Красно солнышко ко западу двигается,
 В путь дороженьку надежа снаряжается...

Особенно отчетливо мотив сборов в дальний тяжелый путь звучал в плаче дочери по отцу:

Ты скажи, родитель-батюшко,
 Мне изведай, красно солнышко,
 Уж ты куды да снаряжаешься,
 Уж ты куды да сокручаешься;
 Во избу ли ты во земскую,
 Аль к обидни богомольной,
 Аль ко утрени воскресной?

У тя платьица не здешни,
И обуточка не прежняя;
Сама знаю, сама ведаю,
Што ты есть да снаряжаешься
Как во эту во дороженьку
На родительску на буевку (погост, кладбище)
Ко сердечным ко родителям...

Эти мифологические представления отразились в устойчивом выражении «проводить в последний путь». Часто в причтаниях был мотив смерти, унесшей родителя в глубокие воды, за темные леса, за высокие горы: местоположение мира иного передавалось в терминах пространственной недоступности, непреодолимых преград. Мог возникать мотив просьбы о возвращении, но на этом особо настаивать не рекомендовалось: а что как действительно начнет приходить? Ходячие покойники (в том числе близкие родственники, мужья) дали сюжеты многочисленным быличкам, существовали особые способы защиты от них — ничего хорошего запрдельный гость, еще недавно близкий человек, принести не мог. Традиционный человек считал: каждый должен пройти все положенные ему жизненные этапы и находиться там и только там, где ему положено быть. Это касалось и живых, и мертвых.

Л и т е р а т у р а

- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994 (Репринтное воспроизведение издания 1865—1869 гг.).
- Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983.
- Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994.
- Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Круглый год.* Русский земледельческий календарь/Сост. А.Ф. Некрылова. М., 1989.
- Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Седов В.В.* Восточные славяне в IV—XII вв. М., 1982.
- Соболев А.Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913.
- Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры/Гл. ред. Ю.В. Бромлей. М., 1987.





Г л а в а 5

Мифологические представления в необрядовом фольклоре

Лирические песни

Все искусства (за исключением новоизобретенных, таких, как кино) — литература, музыка, танец, изобразительное искусство, театр — так или иначе восходят к обрядовому действу традиционных обществ. С точки зрения происхождения они являются не более чем поздним результатом разложения изначального ритуального единства и забвения исходных мифологических смыслов. Высочайшие, с точки зрения современного человека, достижения духа, являемые в искусстве, показались бы, возможно, традиционному человеку полной бессмыслицей и признаком окончательного упадка мира, свидетельством его близкого конца. Но следует заметить, что сходную эволюцию претерпела и сама устная традиция, развитие (или упадок) которой также пошло по пути забвения. Изначальный смысл привычных обрядов, утративших с христианизацией «законность» и «легальный» статус, все больше выветривался из народной памяти, они постепенно становились *обычаями* (т.е. тем, что существует по *обыкновению*, чуть ли не по привычке), сопровождаемыми *поворьями, верованиями* (т.е. тем, во что верят; традиционный человек между тем знал, и в этом смысле его образ мысли весьма близок к научно-рациональному). Словесная (вербальная) сторона обряда, не отделившись полностью от «деятельной» (акциональной), породила вполне новое явление, несущее в разной степени черты традиционной и письменной культуры, — *необрядовый фольклор*. Собственно говоря, только его и следовало бы называть «устным народным творчеством», поскольку обрядовые тексты неразрывно связаны с соответствующими действиями (например, «завиванием бороды» из колосьев), исключают само понятие творчества как свободного порождения новых текстов: смысл обряда в его неизменно точном воспроизведении, гарантирующем действенность.

О творчестве, даже коллективном, здесь речи идти не может — есть только медленные эволюционные изменения устно бытующих текстов. Напротив, частушки или заводские, военные, бытовые песни вполне позволяют говорить о творчестве, они зачастую даже имели конкретных авторов (или, как частушки, импровизировались исполнителями).

Именно в этот период активного бытования необрядовых, лирических и прочих фольклорных текстов оказалось возможным обратное влияние литературы на устную культуру — от воздействия средневековой книжности на фольклорные сюжеты до перехода авторских поэтических произведений в разряд народных (каждому не раз доводилось слышать о какой-либо песне: «она стала народной» — от «Цыганской венгерки» Аполлона Григорьева или «Журавлей» А. Жемчужникова до городских романсов ХХ в. и некоторых современных «бардовских» произведений). «Переходной» в этом смысле областью является огромный корпус лирических песен, сохранивших зачастую связь с некоторыми обрядами (свадьба, хоровод) или происходящими из игровых обрядов. В текстах таких песен еще вполне восстанавливается влияние традиционной модели мира с ее набором основных противопоставлений, а также некоторые мифологические мотивы.

Рассмотрим в качестве примера несколько хороводных песен, еще достаточно тесно связанных с календарным циклом. Первая из них — «наборная», т.е. такая, которая пелась во время набора участников хоровода.

Уж ты верба, вербушка,
Золотая вербушка!
Не расти, верба, во ржи,
Расти к полю на межи!
Вербу ветер не берет,
Соловей гнезда не вьет.

Как бы кустушек не мил —
Соловей гнезда не вил.
Соловей-то Ванюшка,
Кинарейка — Марьушка...
Походи-ка погуляй,
Хороводы набирай!

(Новгородская губ.)

Интересны настойчивые повторения сходных звуковых комплексов в первых пяти строках. Прочтем их еще раз:

Уж ты ВЕРБА, ВЕРБушка,
ЗОЛОТАЯ ВЕРБушка!
НЕ Расти, ВЕРБА, ВО Ржи,
РАсти к ПОЛЮ на межи!
ВЕРБУ ВЕТЕР не БЕРЕТ...

В последней строке буква Е повторена 6 раз (согласно современным нормам литературного произношения читается она и как «е», и как «и», и как «о — ё», но в истории языка был период, когда читалось именно так, как сегодня пишется; впрочем, в слове **ветер** первый гласный звучал несколько иначе и передавался буквой «ять»). Это составляет примерно треть строки! Трижды — согласно количеству

полнозначных слов — повторяется Р, дважды — Б, В и Т, однажды встречаются Н и У. Во всех пяти строках звуки Р или Л (так называемые сонорные, т.е. «звуковые» согласные, сходные между собой) встречаются в *каждом* (!) значимом слове, кроме «межи» (М, впрочем, тоже сонорный). Простой случайностью этого не объяснить, тем более в фольклорном тексте, которому присуще унаследованное от древнейших эпох повышенное внимание к звуковой стороне слов, анаграмматическое кодирование. В рассмотренных строчках явно «растворен», «спрятан» какой-то звуковой комплекс, для которого характерна центральная позиция сонорного звука Р или Л, окруженного одинаковыми гласными (Е, реже О), а первое место в комплексе, перед первым гласным звуком, занимает так называемый губной — В, реже Б: *верба, берет*. Выстраивается последовательность В/Б — Е/О — Р/Л — Е/О — ... (звездочка, напомним, означает гипотетичность построения), близкая слову Велес/Волос. А в следующей строке появляется слово: это слово, прочитанное наоборот, дает нам форму «волос», на что уже указывали исследователи в связи с былинным Соловьем-разбойником, о чьей связи с Волосом мы еще скажем. Возможно, что и сама верба появилась в тексте из-за ассоциации ее мохнатых «баращков» с волосами, шерстью и скотом. Появление канарейки Марьушки также можно попытаться объяснить «мифологическими» причинами: оба эти слова содержат те же согласные М, К, Р, Н, Ш (и только их), что и длинный ряд различных славянских имён женского мифологического персонажа: Мара, Марена, Макрина, Маркита, Мокошь (диалектное «мокушка» —ср. «Марьушка»). Итак, анализ простенькой песенки, утратившей в значительной степени свой исходный ритуальный смысл, заставляет подозревать в ней определенный мифологический пласт, скрываемый сложной формальной структурой текста. Впрочем, еще раз подчеркнем, что все изложенные выше построения носят предположительный характер и в принципе, вероятно, недоказуемы. Привели их мы здесь преимущественно ради иллюстрации еще одного возможного метода работы с текстом.

Теперь рассмотрим лирическую песню иного рода.

Выйду за ворота,
Посмотрю далёко.
Там горы высоки,
Озера глубоки.
Во этих озерах
Живет рыба щучка,
Белая белужка.
Невода закину —
Живу рыбу выну.
Куда поприсесть
Живу рыбу чистить?

Сяду-поприсяду
К зеленому саду;
Еще поприсяду
На дольню долинку,
На летню тропинку.
Куда миг ни пойдет —
Меня не обойдет!
В саночки посадит,
Городом прокатит,
В лавочку посадит,
Торговать заставит!
(Вологодская губ.)

Перед нами, по сути, песенный заговор на любовь милого, приворот, присушка. Подробнее мы рассмотрим заговорные тексты ниже. Здесь следует обратить внимание на композиционное сходство текстов нашей песни и заговоров: ее начало соответствует восточнославянским заговорным зачинам с описанием пути из дома через поле и водное пространство на остров (гору, в город), например: «Встану я, раб Божий (такой-то), благословясь, выйду, перекрестясь, из дверей во двор, из двора в ворота, в чистое поле, в подвосточную сторону. Есть в подвосточной стороне сине море Окиян, на том море Окияне — остров Буян...» и т.д. В русских заговорах также встречается мотив белой щуки, которая обычно сохраняет ключи, замкнувшие заговорные слова. В песне щука оказывается волшебной «помощницей». Эти мотивы свидетельствуют о глубокой древности песни, заклинающей любовь «милого», который «куда ни пойдет — меня не обойдет» — типичная магическая формула приворота.

Приведем еще одну лирическую песню из Пермской обл., сохранившую связь с мифологической символикой брака и свадебного обряда.

Поутру ранешенько, на заре,
Щебетала ласточка на дворе.
Всплакала девонюшка на море,
На белом горючем на камне.
По бережку батюшку гуляет.
«Гуляй, гуляй, батюшка, здорово!
Сойми меня, девушку, со моря,
Со бела горючего камня!»

У батюшки жалости не стало,
Не снял меня, девушку, со моря,
Со бела горючего камня.

Поутру ранешенько, на заре.
Щебетала ласточка на дворе.
Всплакала девонюшка на море,
На белом горючем на камне.
По бережку миленький гуляет.
«Гуляй, гуляй, миленький, здорово!
Сойми меня, девушку, со моря,
Со бела горючего камня!»

У милого жалости достало,
Он снял меня, девицу, со моря,
Со бела горючего камня.

В этом тексте сохранился архаический мотив перевода девицы-невесты через море, сближающий свадебный и похоронный ритуалы. Мы говорили, что место жительства невесты до брака ритуально осмысли-

валось как чужое пространство, а свадебный обряд как раз и осуществлял, образно говоря, «перевод через море» в *свой* мир. Бел горюч камень — общефольклорный образ, соотносимый с Мировой Горой и символизирующий Центр Мира и Мировую Ось, место максимальной сакральности. Помещение туда девицы лишний раз свидетельствует об изначальном обрядовом характере песни: архаический ритуал воспроизводил строение мира и был организован вокруг священного центра, где находились «действующие лица». Предпочтение милого отцу выдает в песне древнейший мифологический мотив запрета на инцест (кровосмесительный брак), о невозможности которого, в сущности, и идет речь в тексте.

Народные игры и детские песни

Еще отчетливее просматриваются мифологические мотивы в игровых и особенно детских песенках: как известно, народные игры зачастую представляют собой остатки былых ритуалов, лишившихся с веками изначального смысла, но частично сохранивших формальное выражение — порядок определенных действий, словесные, песенные тексты и т.п. Мы уже рассматривали игру в горелки. Теперь проанализируем одну из хороводных игровых песенок, широко распространенную в разных вариантах на восточнославянской территории. Ее пели при известной игре в «Ящера» («Яшу»). Вот один из вариантов текста по записи первой половины XIX в. Поет хоровод, один водит.

— Сиди, сиди, Ящер,
В ореховом кусте,
Грызи, грызи, Ящер,
Каленые ядра!
Дам тебе, Ящер,
Красную девку,
Алую ленту!

(спрашивают):

— Кто сидит?
— Ящер.
— Что грызет?
— Ядра.
— Кого хочет?
— Девку.
— Которую?

Ящер называет имя девушки, участвующей в хороводе; вызванная бросает ему платок и садится возле него; так ящер вызывает к себе всех девушек; затем они снова становятся в хоровод и пляшут.

— Насиделся, Ящер,
В ореховом кусте.
Насмотрелся, Ящер,
На красных девок,

Отдай же, Ящер,
Алую ленту,
Алую ленту —
Девки Надежи!

Ящер раздает по принадлежности платки, хоровод пляшет и поет, пока он всем не раздаст платки.

Эта игра, на которую уже не раз обращали внимание ученые, действительно сохранила весьма архаические мотивы. «Ящер» — древнее общеславянское слово, означающее «ящерица», «дракон». Эти существа в народном восприятии весьма близки к змее и особенно — змею (ср. название многоглавого дракона *змей Горыныч*). Все они, будучи хтоническими (т.е. — на- или подземными) животными, соотносятся в традиционной модели мира с низом, подземным царством. Вспомним и заговоры от укуса змеи, где змеиный царь сидит в ракитовом *кусте* (последний, как и баранье руно, — его постоянный атрибут); таким образом, ореховый куст подтверждает змеиную природу нашего ящера, похищающего из хоровода (связанного с солнцем — верхним миром) девок. Он, таким образом, соотносится с известной многим мифологиям фигурой змея, похищающего или требующего в жертву людей, обычно побеждаемого героем (ср. победу св. Георгия над змеем). В славянской мифологии за *ящером* пропастиает, возможно, Волос/Велес, интерпретируемый исследователями как змееподобный хозяин подземного мира. Молодежная игра, таким образом, оказывается при ближайшем рассмотрении наследницей древнего языческого ритуала, воспроизводящего сюжет мифа. Правда, играющие об этом, конечно, и не подозревали.

Явные языческие истоки проглядывают и в другой широко известной игре — в «курилку». Суть ее в следующем: играющие садятся рядом, зажигают тонкую лучину и, когда она разгорится, тушат. Пока огонь тлеет, передают лучину из рук в руки до той поры, пока она не перестанет куриться. Тот, у кого она погаснет, должен исполнить какое-нибудь приказание. Пока лучину передают, поют:

Жил-был Курилка,
Жил-был душилка.
Уж у Курилки,
Уж у душилки
Ножки маленьки,
Душа коротенька.
Не умри, Курилка,
Не умри, душилка!
Уж у Курилки,
Уж у душилки —
Ножки маленьки,
Душа коротенька.
Жив, жив Курилка,
Жив, жив душилка.

Известен и другой, более короткий вариант песенки:

Жив, жив Курилка!
Жив, жив, да умер!
У нашего у Курилки
Ножки долгеньки,
Душа коротенька.
Жив, жив Курилка!

Здесь встречаются сразу несколько мотивов. Во-первых, маленький мужской мифологический персонаж, символизируемый лучиной. Ее тлеющая верхняя часть, возможно, символизирует его красную шапочку или головку. Этот атрибут был весьма распространен: ср. загадку о маке «маленький крошка сквозь землю прошел, красну шапочку нашел», а также о грибах: «бел балахон, а шапка красная» (подосиновик), «на бору, на яру стоит мужичок — красный колпачок» (мухомор); и о землянике — «стоит Егорка в красной ермолке; кто ни пройдет, всяя поклон отдает», — все эти растения в вегетативном коде модели мира могут символизировать умирающий и воскресающий мифологический персонаж. Проход сквозь землю здесь соотносим с воскресением.

Во-вторых, в тексте песенки присутствует мотив смерти мужского персонажа, имя которого по звуковому составу напоминает заменитель имени Ярила. Такие замены вполне обычны для двоеверной традиции, где, например, с былым Велесом/Волосом соотносятся ВЛАСий, ВАСИлий, Илья и НикОЛА. Ярила в заговорах мог заменяться загадочным Жубрилой; Курилка, видимо, имя из того же ряда, обозначающего умирающий мифологический персонаж.

Следует также добавить, что в разные исторические эпохи, в разных странах и против различных религиозных или религиозно-этнических групп ради компрометации выдвигалось — и опровергалось — тяжкое обвинение в практике жестоких человеческих жертвоприношений. Осуществлялись они якобы следующим образом: участники обряда, расположившись по кругу, перебрасывали один другому младенца, пока тот не умирал у кого-нибудь в руках: последний считался особо отмеченным божеством. Не занимаясь расследованием происхождения и соответствия истине этих темных и глухих известий, заметим, что детская игра в «Курилку» точно соответствует описанному обряду. Это дает основания предположить, что, хотя в каждом конкретном случае обвинения, вероятнее всего, были клеветой, сам жестокий обряд где-то и когда-то все же существовал. Более того, он мог быть достаточно широко распространен в практике языческих культов, в том числе и у славян.

Заметим, кстати, что человеческие жертвоприношения в традиционных культурах отнюдь не всегда являлись, как мы привыкли считать, способами умилостивить жестоких кровожадных богов. Практиковав-

шееся индоевропейскими народами, в том числе славянами, расчленение жрецом человеческого тела у жертвенного столба (аналог Мирового Древа) воспроизводило архетипическое событие творения мира из частей тела первочеловека, что отразилось в многочисленных поздних текстах, вплоть до апокрифов и русских духовных стихов. Дело касалось сохранения и поддержания устойчивости миропорядка, а не «умилостивления» богов. Страшный обряд с младенцем также, видимо, воспроизводил миф о смерти мифологического персонажа, сына бога. Все это не значит, конечно, что человек современного мировоззрения может примириться с подобными ритуалами. Но поставив себя на место традиционного человека, в них видишь не слепую бессмысленную жестокость, но лишь суровую необходимость, санкционированную свыше. Вспомним историю из летописи о варяге-христианине и его сыне: жертва определялась жребием, который для древнего мира был выражением воли богов. Потому так трагически не понимали друг друга варяг, защищавший сына, и толпа язычников, защищавшая свой космос: они смотрели на мир разными глазами. Современный взгляд на проблему был принесен именно христианством с его упором на личное спасение каждого, а не сохранение всего коллектива. Недавний залог общего блага стал восприниматься как преступление. Но и здесь традиционного человека выручало существование в его модели мира различных кодов (в том числе вегетативного, кулинарного, астрального и многих других) и возможность перевода мифологического содержания с одного кода на другой. Лучина с тлеющей головкой точно так же воспроизводила представления об умирающем и воскресающем божестве, как гриб с красной шляпкой, как маковый цветок, как, кстати, фаллос — в связи с эротической символикой культа, как и несчастный младенец. Поэтому оказалась возможна замена человека лучиной, и обряд, пусть ослабленный с точки зрения эффективности, продолжал существовать в ненаказуемой форме, сохранив исходный смысл, а с забвением последнего выродился в детскую игру.

Еще одним интересным примером сохранения в фольклоре языческих представлений является детская песенка про Чечеточку (в другом варианте — чечетку). Вот ее отрывки:

Ехали бояре на охоту погулять,
Поймали бояре Чечеточку,
Садили Чечеточку в клеточку,
В клеточку, за решеточку.

Вывела Чечеточка семь дочерей:

Дарью
Да Марью,
Арину,
Марину,
Степаниду,

Салмониду,
А седьмую Катерину,
Душу Катерину.

<...>

Нажила Чечеточка десять пар внучат,
Десять пар внучат, все на бабушку глядят:

Двух сиднёв,
Двух лежнёв,
Двух безногих,
Двух хромых,
Да двух поползнев;
Две Акульки,
Две Алёнки,
Две Наташки,
Две Дарюшки
Да две рюшки. <...>

Сперва заметим, что *лежание, безногость, хромота, ползание* — все это в славянской модели мира признаки змеевидных существ. Обратим также внимание на имена. В другом варианте той же песенки дочерей *чечетки* (небольшая птичка, в переносном смысле — болтливая женщина) зовут Марья, Дарья, Анисья, Антонида, Акулина, Степанида, Катерина. Интересно, что такими же именами — Марья, Марина, Арина, Ирина, Катерина, Дарья, Степанида, Соломонида, Кулина, Настасья и т.п. — наделены многочисленные змеи (или их царицы) в заговорах от их укусов. Более того, эти же имена — Арина, Катька, Марьушка — могут иногда носить упоминаемые в заговорах от лихорадки безобразные сестры-трясавицы (числом 7 или 12), о которых мы расскажем ниже. Сходные имена носят и звезды в заговорах на любовь или от крика младенца (точнее — одна, утренняя и вечерняя звезда Венера). Совокупность похожих фольклорных имен составляет своеобразное поле со следующими признаками: а) женские персонажи, имена которых часто содержат согласные М, К, Р, Т; б) персонажи равноправные и родственные, почти тождественные, которые могут быть чьим-то детьми: дочери Чечеточки, лихорадки — дочери царя Ирода, согласно народным представлениям; в) наказываемые персонажи: лихорадок в заговорах избивают палками святыне-защитники, укусившим змеям угрожают наказанием, если они не возьмут обратно свой яд; Чечетка пинками гонит своих «зятьев», представляющих, по сути, мужские пары-варианты ее дочерей. Присутствие столь сходных фигур в разных фольклорных жанрах позволяет подозревать здесь отражение каких-то древнейших мифологических представлений. Например, с точки зрения приводившейся нами реконструкции «основного мира» о Громовержце в этих персонажах можно было бы предположительно увидеть образы наказываемых им детей изменившей супруги. Впрочем, это едва ли доказуемое предположение.

Наконец, вспомним очень близкую к игровым песенкам жалобу козленка-Иванушки из всем известной сказки «Аленушка»:

Костры кладут,
Высокие,
Котлы висят
Глубокие,
Огни горят
Горючие,
Смолы кипят
Кипучие,
Ножи точат
Булатные,
Хотят меня
Зарезати!

Давно уже подмечено, что перед нами явный остаток описания жертвоприношения. Добавим, что возможна связь образа жертвенного козла и Перуна-громовержца: такой ритуал известен с индоевропейских времен. Любопытен и мотив змеи в ответе Аленушки из воды (нижнего, иного мира, царства змея):

Шелкова трава
На руках свилась,
Ноги спутала;
Желты пески
На грудь легли;
Люта змея
Сердце высосала;
Бела рыба
Глаза выела!

Язычество в былинах

Значительно менее отчетливо выражена связь с мифологией в былинах. Но и в них многое напоминает преобразовавшиеся с веками мифы. Для былин как произведений эпического характера естественны значительные размеры текстов, непременное наличие сюжета, вокруг которого строится действие, охват широкого пространства и значительных отрезков времени, медленный, величавый повествовательный лад. Пространство — время былин по структуре весьма напоминает «изначальное», архетипическое, арену развертывания мифологических сюжетов; былинные персонажи часто имеют прямые соответствия на высших уровнях языческого пантеона, а сами включаются исследователями в его низшие уровни.

Чтобы проиллюстрировать эти общие замечания, рассмотрим несколько самых известных былин так называемого киевского цикла. Их

тексты имеют весьма значительный объем, а поскольку они неоднократно издавались и легко доступны, мы будем рассчитывать, что читатель познакомится с ними самостоятельно. Былины получили известность благодаря записям XIX—XX вв., сделанным фольклористами на севере и северо-западе России, а также в центральных губерниях, Поволжье, Приуралье, на Дону, в Сибири и других местах. Живое бытование былин кое-где сохранилось до 30-х годов XX в. Среди известнейших сказителей, от которых были записаны многие сюжеты, особо необходимо назвать Марью Дмитриевну Кривополенову (1843, дер. Усть-Ежуга на Пинеге — 1924, дер. Веегоры Арх. обл.) и Марфу Семеновну Крюкову (1876, дер. Нижняя Зимняя Золотица, ныне Приморского р-на Арх. обл. — 1954, там же).

Исторической основой сюжетов многих былин послужили события времен княжения Владимира Крестителя (Красное Солнышко). Резкий переворот в духовной жизни восточных славян, ярость исторических личностей, действовавших в ту пору, заставили потомков (а былинная традиция в общих чертах сложилась, по-видимому, еще в XII в.) переосмыслить те времена как своего рода *начальные* (соответственно — архитипические), а исторические события были преломлены через сюжет древних мифов. В эту сюжетную схему оказались вовлечены практически все основные персонажи.

В качестве первого примера вспомним обстоятельства появления на свет персонажа, носящего в разных вариантах имена Волх (Всеславьевич) или Вольга (Буславлевич, Святославович), соотносимые исследователями со словами «волхв», «волховать» и именем Волоса. Вот как начинается былина о нем в самой ранней записи, которая была впервые опубликована еще в 1818 г.:

По саду, по саду по зеленому ходила, гуляла
Молода княжна Марфа Всеславьевна;
Она с камню скочила на лютого на змея.
Обвивается лютый змей около чебота зелен сафьян,
Около чулочка шелкова, хоботом бьет по белу стегну.
А в та поры княгиня понесла (т.е. забеременела),
А понесла и дитя родила,
А и на небе просветя светел месяц,
А в Киеве родился могуч богатырь,
Как бы молод Волх Всеславьевич.

Перед нами лишь слегка модернизированный (княжна, чулочек шелков и т.п.) вариант мотива соития женщины со змеем (нечистым духом), от чего, по преданиям, рождались колдуны и оборотни. С точки зрения реконструкции «основного мифа» здесь можно увидеть отражение сюжета измены супруги Громовержца со змеем. В имени героини сохранился древний звуковой комплекс МАР-, уже знакомый нам по фольклору. Каковы же характерные черты рожденного от этой связи младенца?

1. Ранние способности — к речи (в возрасте полутора часов), военному делу, грамоте и «премудростям» («Волх он догадлив был»).
2. Овладение тремя «премудростями»:
 - а) «обвертываться» ясным соколом;
 - б) серым волком;
 - в) гнедым туром — золотые рога, а затем горностаем и «мурашиком».

В былине о Вольге он обворачивается «левом зверем», Науй-птицей и «рыбой щученькой», а затем — «малою птицей, птащицей», серым волком и «малым горностающком»; в другом варианте «похотелся Вольге много мудрости: Щукой-рыбою ходить ему в глубоких морях, Птицей-соколом летать под оболока, Серым волком рыскать да по чистым полям». Любопытно сравнить этот отрывок с известным местом из «Слова о полку Игореве» — «Боян бо веший, аще кому хотяше песнь творити, растокашется мыслию (вероятно, «мысью», т.е. «белкой») по древу, серым волком по земли, сизым орлом под облакы».

3. Удачливость в охоте и в войне, причем не столько благодаря силе, сколько хитрости и волшебным способностям.

Итак, перед нами не типичный былинный богатырь. Последние отличаются небывалой силой, но не грамотностью (во всяком случае, об этом признаке, как несущественном, обычно не упоминается). Волху/Вольге свойственны: тайное знание, авантюрность решений, быстрое передвижение, причем в разных мирах (птицей — в верхнем, копытным туром или волком — в среднем, рыбой — в подводном, нижнем), и — в силу легкого пересечения границ — посредничество между этими мирами (горностай — животное, двигающееся по стволу Мирового Дерева, соответственно — посредник). Эти качества приписывались колдунам и чародеям, каковым и является герой.

Насквозь мифологичен и всем известный с детства богатырь Илья Муромец. Его образ был тесно связан с представлениями об Илье Пророке, Громовержце, который гонит по небу змея. О соотнесении с Громовержцем говорит не только имя и функция победителя змея, но и частый эпитет Ильи «старый», «стар казак» — громовержец-Перун представлялся в виде старика с бородой и усами, что отразилось и в фольклорном «старом деде» лирических песен.

Путь Ильи из Мурома в Киев — типичное сказочно-мифологическое путешествие в мир иной. Илья преодолевает препятствия на пути (победа вражьей силы под Черниговом, означающим, вероятно, здесь *черное место*), превозмогает соблазны (предложение стать черниговским воеводою) и, оказавшись в стандартной ситуации выбора пути («Прямоезжая дорожка заколодела,/Заколодела дорожка, замуравелла,/А й по той ли по дорожка прямоезжею/Да й нехotoю никто да не прохаживал,/На добром кони никто да не проезживал...»), выбирает путь смертельный, т.е. *вниз*. Дальнейший путь Ильи по всем признакам представляет собой *нисхождение*:

...Как у той ли-то у Грязи-то у Черной,
Да у той ли у березы у покляпья...

«Черная Грязь», которую исследователи прилежно искали на картах курско-орловской земли — и даже нашли несколько пунктов с названием Грязь, — это несомненно отсылка к «нижней» части модели мира: чернота дает указание вниз, на землю, а «грязь» вводит признаки антимира (ср., например, обычай встречать некоторые «критические» точки временного цикла в грязной одежде). *Покляпая* (=«понурая, свислая, наклонная, пригнутая книзу, крюковатая, нагнутая» — словарь Даля) береза закрепляет «анти»-смысл, вводя мотив кривизны (ср.: кривда, кривой путь).

Да у той ли речки у Смородины...

Эта тщетно разыскивавшаяся фольклористами знаменитая река¹ (ее современное соответствие — «речка Вонючка» из песенки; Смородина происходит от слова *смород*, *смрад*, что накладывается на образ грязи) в схеме волшебного путешествия является тем самым водным рубежом *того и этого* света, о котором уже говорилось выше. Еще в начале XX в. высказывалось предположение о сходстве Смородины и огненной реки, отделяющей потусторонний мир от мира живых, реки серной, следовательно — смрадной. Илья, таким образом, приближается к границам Святорусской земли, которая в фольклоре является не столько географическим наименованием (в нее включается, например, Иерусалим), сколько наименованием всего своего (=православного) мира, в самом широком смысле — мира живых вообще.

...У того креста у Левонидова...

Крест в христианской традиции — аналог Мирового Древа, Мировой Оси; место, где он установлен, воспроизводит гору Голгофу, считающуюся центром мира, точкой, откуда началось его творение, местом захоронения черепа первого человека. Мировая Ось пронизывает все три мира; Илья, таким образом, подходит к центру мира нижнего, где

Сидит Соловей-разбойник во сыром дубу...

В центре богатыря встречает, очевидно, сам хозяин нижнего мира (с «низом» модели мира связывает его эпитет «сырой», дуб здесь

¹ Смородину сближали с одноименной реальной рекой недалеко от г. Карабчева (Брянская обл.), были указания на распространенность названия на русском Севере; из памятников известны старинные русские названия рек Смердя, Смерделя, Смердица и др. По былинным данным, мифическая Смородина впадает в Волгу.

подтверждает значение Мирового Древа — Оси), занимающий в сюжете обычное место змея-противника, что выдает его мифологическую сущность. Мы уже говорили, что слово Соловей, прочтенное наоборот, дает имя Волос. Характерен и мотив выбивания ему Ильей «правого глаза со косицею» — Соловей становится «кривым», что закрепляет его отрицательное значение и сближает с персонажами, подобными циклопам античной мифологии или сказочному Лиху Одноглазому.

Можно обнаружить мифологические мотивы и в других былинах. Это, например, «Добриня и Змей» (вновь фольклорно-литературный мотив битвы со змеем, похитившим женщину; мотив отделяющей мир иной огненной Пучай-реки и др.). Особо богата такими мотивами былина «Добриня и Маринка». В ней мы встречаем весьма интересный женский персонаж — Марину Игнатьевну, коварную чародейку, любовницу Змеища Горынчица. Противник Змея представлен Добриной — отсюда и завязка былинного сюжета: Добринина стрела (= молния Громовержца) влетает в окно Маринны. Любвеобильная девица решает приворожить богатыря, для чего читает над разожженным огнем типичный заговор-присушку, какие в изобилии бытовали в старой России, передаваясь устно или в списках. На какое-то время ей это удается...

Следующий мотив — изгнание Добриной Маринина Змея, весьма, кстати, похожего на тех огненных змеев, которые, по поверьям, поваживались по ночам летать к девушкам. Интересно, что Марина зовет Змея вернуться, высунувшись по пояс из окна «в одной рубашке без пояса». Неподпоясанность, как и простоволосость, — характерный признак женских демонических персонажей. Превращение Добрини (вслед за другими богатырями) в тура вводит мотив оборотничества. Характерна «антисвадьба» Добрини и Маринны:

Они в чистом поле женились,
Круг ракитова куста венчались, —

ракитов куст здесь — фольклорный аналог нижней части Мирового Древа (в нем, как мы указывали, сидят заговорные змеиные цари), заменяющий церковный алтарь в обряде венчания, также, в свою очередь, символизирующий центр мира. Чисто поле (как нечто, окружающее внешним кругом центр) аналогично пространству храма, противостоящего внешнему миру (как священное — профанному, мирскому), и одновременно является фольклорным знаком переходной области между миром и антимиром. Наконец, вполне мифологичен финальный мотив расчленения живого тела Маринны — перед нами типичное жертвоприношение на алтаре (с точки зрения «основного мифа» — наказание богини-распутницы).

Чрезвычайно сходны мотивы небольшой былины об Алеше Поповиче, записанной в начале XX в. на Дону, — «Бой Алеши со Змеем».

Центром ее сюжета является битва богатыря со Змеем Горынычом, к которому неравнодушна молодая княгиня князя Владимира. Богатырь побеждает Змея, а неверная наказывается в конце былины смертью по княжескому повелению.

Мотивы многих сходных былин («Илья Муромец и Идолище», «Добрыня и Змей» и др.) встречаем в былине «Алеша Попович и Тугарин Змеевич». Здесь и первая победа над змеем, и неверная княгиня Апраксееvна, и кинжал, бросаемый змеем в богатыря, и бой в поле. Еще один отзвук «основного мифа» можно усмотреть в молитве Алеши перед боем:

Создай, Боже, тучу грозную,
А и тучу-то с градом-дождя.

По Алешиной молитве Бог дал просимое, а дождь размочил бумажные (!)¹ крылья Тугарина Змеевича, отчего тот упал на сырую землю. Вспомним в связи с этим, что «основной мир», по гипотезе Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова, — миф о происхождении дождя, идущего после поражения змея.

Мифология в фольклорной прозе

Теперь рассмотрим в избранном ключе поиска мифологически-ритуальной первоосновы несколько прозаических фольклорных жанров. Прежде всего в этом смысле нас должны заинтересовать произведения, легко доступные каждому, многократно изданные и широко известные, — сказки. Но сразу же необходимо заметить, что сами сказки весьма неоднородны в жанровом отношении. В самом общем виде выделяются сказки о животных, социально-бытовые (новеллистические, т.е. напоминающие литературный рассказ или анекдот) и волшебные. Для нас особый интерес представляет третий из этих жанров.

Волшебными называются сказки, где наряду с простыми людьми и животными действуют цари и царевны, всевозможные сказочно-мифологические персонажи, используются волшебные предметы (скатерть-самобранка, сапоги-скороходы, ковер-самолет, гусли-самогуды, дубинка-самобой, топор-саморуб, гудок, рожок, золотое колечко, перстень, зеркальце, гребенка, щетка, полотенце, живая и мертвава вода и т.п.) и происходят всевозможные чудеса. Но главное — все эти сказки обладают сходной сюжетно-композиционной основой, т.е. описывают подобные события в сходном порядке. Начинается такая сказка обычно, по словам знаменитого исследователя волшебной сказки В.Я. Проп-

¹ Сходный мотив превращения созданной колдовством страшной нечисти в вырезанные из бумаги фигурки встречается в средневековой китайской литературе.

па, «с нанесения какого-либо ущерба или вреда (похищение, изгнание и др.) или с желания иметь что-либо (царь посыпает сына за жар-птицей) и развивается через отправку героя из дома, встречу с дарителем, который дарит ему волшебное средство или помощника, при помощи которого предмет поисков находится. В дальнейшем сказка дает поединок с противником (важнейшая форма его — змееборство), возвращение и погоню. Часто эта композиция осложняется. Герой уже возвращается домой, а братья сбрасывают его в пропасть. В дальнейшем он вновь прибывает, подвергается испытанию через трудные задачи и воцаряется и женится или в своем царстве, или в царстве своего тестя»¹.

Сущность и происхождение подобных сказок В.Я. Пропп объяснял, исходя из своих тезисов, что сказка сохранила следы (то же «пережитки», по Тайлору, о которых речь шла в гл. 1) исчезнувших форм общественной жизни, что эти остатки можно реконструировать и что это вскроет источники многих мотивов сказки.

Обращая внимание на давно подмеченную связь сказки с областью культов, с религией (отличие волшебной сказки от первобытного мифа, по Проппу, в том, что в миф *верят*, его герои — божества, которым воздается культ). В.Я. Пропп совершенно справедливо говорит, что сказка сохранила следы многих обрядов и обычаев, из чего делает вывод, что она восходит к ним *генетически*, происходит от них, иногда буквально воспроизведя, а чаще переосмысливая обряд. В общем виде Пропп возводит волшебную сказку к двум основным циклам мифологических представлений: первому, связанному с обрядами уже упомянутой инициации (т.е. посвящения, перевода человека в следующую возрастную или социальную, общественную группу с присвоением ему нового имени: юноши в мужчины, взрослого — в жреца или шамана и т.п.), и второму, включающему представления о загробном мире и путешествиях в иной мир. Действительно, практически все основные сказочные мотивы, как и вся сюжетная схема сказки, находят соответствие в этих почти неразделимых (поскольку инициация мыслилась как смерть и последующее воскресение — новое рождение — в новом качестве) циклах. Пропп подробно показывает это с использованием материала самых разных традиций (не придавая, как и многие его предшественники, особого значения степени родственности этих традиций и их географическим координатам). Последнее связано с тем, что в книге Проппа заметно влияние эволюционно-стадиальной концепции, рассматривавшей различные культуры как находящиеся на разных ступенях некоторого общечеловеческого развития (эта точка зрения упоминалась в гл. 1), к тому же дополненной марксистским учением о «базисе» и «надстройке». Такая позиция дает чрезмерную

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 18. См. также: Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

свободу привлечения для аргументации данных далеких традиций, ссылаясь на их положение в якобы существующей обязательной для всех последовательности стадий развития человеческого общества. Но тем не менее основные выводы Проппа верны, в том числе и тот, что «композиционное единство сказки кроется не в каких-нибудь особенностях человеческой психики, не в особенностях художественного творчества, оно кроется в исторической реальности прошлого»¹.

Конечно, фольклор в его нынешнем состоянии полностью не сводим к своей древнейшей основе. В значительной степени он — порождение достаточно недавних эпох народной духовной жизни (социально-бытовые сказки, многие лирические и исторические песни, частушки, городской фольклор). Но в наиболее древних и устойчивых своих частях (обрядовый фольклор, волшебная сказка) он не есть плод сходных механизмов фантазии или законов «коллективного бессознательного» народа, как и не пережевывание бродячих из культуры в культуру сюжетов и мотивов, но наследие традиционной мифоэтической эпохи, осколок тайного («эзотерического», скропленного) знания наших предков. Что же это было за знание?

Сущность привлекаемого Проппом к рассмотрению обряда инициации в самых разных традициях сводится к магической имитации смерти посвящаемого, воскресающего затем с новым именем, статусом и способностями. Посвящаемый в особом помещении (хижине, шалаше, даже в углублении в земле), имитирующем заглатывающее его животное (часто — змееподобное) или проход-тоннель, подвергался жестоким ритуальным испытаниям, из которых выходил обогащенный тайным мифологическим знанием коллектива, а значит, полноправным его членом. Именно к этому обряду, воспроизводящему путешествие в мир мертвых и последующее возвращение в измененном, преображенном состоянии, возводит Пропп многие сказочные мотивы. Это — увод или изгнание детей в лес или похищение их лесным духом (инициация происходила обычно в лесу); избушка в лесу, толкуемая как вход в царство мертвых, охраняемый слепой, хромой, в сущности — мертвой ягой; все, происходящее в избушке с героями, в частности разрубание на части, варка или жарка в печи, связанная с языческим обрядом кремации покойников; оживление после смерти; проглатывание героя (например, рыбой) и извергание обратно (ср., например, библейского Иона; по Проппу, именно таков смысл зверовидного домика на курьих ножках в лесу, чья дверь кусается, словно пасть, — аналогично мыслилось пребывание посвящаемого в помещении для инициации: он был «проглочен»); получение волшебного средства (например, путеводный клубок) или волшебного помощника (старичок, конь, какое-либо животное или птица и др.); травестизм (здесь — взаимосвязь сходных мужских и женских мифологических персо-

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 353.

нажей, где один элемент пары кажется другим, но сменившим пол; например, яга и лесовик, колдун, которому отдают детей в науку, — от близнечности это явление отличается дополнительным распределением персонажей в сказочных текстах: если есть один, то второго скорее всего не будет); сами мотивы лесного учителя и его хитрой науки — понимания языка животных, птиц, магии, оборотничества, в общем, тайных знаний древнего мира.

Итак, инициация есть путешествие в мир мертвых и возвращение оттуда. Представления о пути, которым следуют души умерших и колдунов (шаманов), странствующих по иерархии миров, конечно, отличаются у разных народов, но основные моменты пути (преграды и противники, преодолеваемые произнесением тайных имен, спутник-помощник, узкий проход или мост над бездной, водное пространство с перевозом, иногда — неоднородность мира иного, постепенное возрастанье сакральности — медное, серебряное и золотое царства в сказке) — сходны в большинстве культур. Отражены эти представления, как показал Пропп, и в сказочных мотивах: долгий путь, отправление в который сопряжено с приобретением железной обуви, посоха и пр. (те же мотивы встречаются в похоронной обрядности); лес как вход в иное царство (даже «Божественная комедия» Данте, построенная по тому же сказочно-мистическому принципу путешествия, начинается с мотива «сумрачного леса»); запах героя или его способность спать, по которым яга узнает в нем *живого*: души мертвых не пахнут, не спят и не смеются; заклинания и магические действия, заставляющие избушку повернуться; угощенье у яги — пища мертвых; проникновение на небо по дереву или спуск под землю по лестнице или ремням; фигура перевозчика-путеводителя, лодочника, везущего через воду; далекий путь на орле, коне, лодке и т.д.; бой с охранителем входа (со Змеем у Калинова (каленого) моста через реку Смородину, разделяющую миры), пытающимся съесть пришельца, и победа над ним, иногда рождающая воду (мотивы, известные в самых разных традициях, вплоть до якутской); взвешивание на весах (в различных верованиях и у разных народов вплоть до древних египтян — добрых и злых дел души); атрибуты иного царства, в частности изобилие золота; бегство оттуда героя с преследованием, преодолением препятствий или превращениями.

«Сложение этих двух циклов (инициации и путешествия в царство мертвых. — А.Ю.), — пишет Пропп, — дает уже почти все (но все же не все) основные слагаемые сказки. Между этими двумя циклами нельзя провести точной границы. Мы знаем, что весь обряд инициации испытывался как побывка в стране смерти, и, наоборот, умерший переживал все то, что переживал посвящаемый: получал помощника, встречал поглотителя и т.д.»¹ К этому справедливому утверждению

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 353.

хотелось бы только добавить, что первичными были, по-видимому, все же мифологические представления о мистическом пути в потусторонний мир, воплощавшиеся в обрядовой практике, а как инициация, так и сказка являются воспроизведением этих представлений (впрочем, вопрос о первичности мифа и обряда сродни, видимо, вечному вопросу о курице и яйце). Потому волшебная сказка едва ли представляет собой «остаток» обряда инициации, восходит к нему — просто в них зафиксированы существенные черты одних и тех же представлений, чем и объясняется сходство.

Рассмотрим еще один важнейший жанр фольклорной прозы — заговоры (впрочем, их текст по ритмической организации мог иногда приближаться к стихам). Заговоры, по современному определению, — это «особые тексты формульного характера, которым приписывается магическая сила, способная вызвать желаемое состояние»¹. Согласно другому определению, заговором называется «словесная формула магического характера, рассчитанная на немедленное достижение результата, предотвращение нежелательного явления или осуществление желания»². Сам текст заговора был магическим орудием перехода от исходного состояния мира (человека, отношений между людьми) к желаемому: от неудачи — к удаче, от болезни — к здоровью, от отчуждения — к любви и т.п. Этот весьма древний и по сей день живой, но весьма малоизученный фольклорный жанр заслуживает подробного рассмотрения.

Тексты восточнославянских заговоров состоят, как правило, из нескольких частей (компонентов). Существовали и однокомпонентные заговоры, но обычно они были коротки и представляли собой произносимые по твердым правилам и в определенных условиях текстах (место — например, во дворе, лицом на восток; время — перед восходом, и т.д.), зачастую сопровождавшие какое-либо ритуальное действие. Чаще всего они имели вид просьбы (требования) к святому (или языческому божеству) либо были даже безадресными заклинаниями: «пусть сбудется то-то» или «как то-то, так пусть и то-то» (последнее — по принципу так называемой имитативной магии, когда магические действия производятся над неким заместителем объекта (человека), на который направлен заговор, — изображением, куклой, другими предметами, или происходит в форме подражания желаемому действию — ритуальное имитирование в определенные дни сельхозработ и т.п.). Эти обряды и тексты часто восходят к глубокой древности. Например, известен такой достаточно жестокий способ приворожить девичью любовь: в лесу при помощи деревянной рогатки ловили змею, прижав

¹ Топоров В.Н. Заговоры и мифы//Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 450.

² Słownik folkloru polskiego/Pod red. j. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965. S. 459.

ее голову к земле. Затем, проколов иглой змеиные глаза, протягивали сквозь них нитку, приговаривая, что как тебе, змея, жаль своих глаз, так бы такая-то любила и жалела такого-то (в русских диалектах глагол «жалеть» может употребляться в значении «любить»). А вот девичий способ. По сведениям фольклориста и этнографа XIX в. П.П. Ефименко, «из свежего веника прут кладут у порога двери, которую пройдет тот, для кого назначена присуха. Как только перешагнуто через прут, он убирается в такое место, где его никто не мог бы видеть. Потом берут прут в жарко натопленную баню, бросают на полок и приговаривают: «Как сохнет этот прут, пускай сохнет по мне раб Божий (такой-то)». На этом же принципе высушивания предмета, связанного с объектом страсти, основаны и другие способы: можно, например, отереть ему (ей) пот платком или выкопать след из земли, а затем подсушить платок (след) в печи, произнося определенные заговоры, связанные с мотивами сухости и огня. Вот один из них.

«Встану я, раб Божий (имярек), благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверями, из двора воротами, в чистое поле, погляжу и посмотрю в восточную сторону; под восточной стороной стоит есть три печи: печка медна, печка железна, печка кирпична. Как оне разожглись и распалились от неба до земли, разжигаются небо и земля и вся подселенная, так бы разжигало у рабы Божией (имярек) легкое и печень и кровь горячу, не можно бы ей ни жить, ни быть, ни пить, ни ись (т.е. есть), ни спать, ни лежать, все на уме меня держать. Недоговорены, переговорены, прострелите мои слова, пуще вострого ножа и рысьего когтя» (Архангельская губ.).

На примере приведенного текста мы видим, как легко прозаический текст мог переходить в полустихи. Он уже не прост по структуре и состоит из трех обычных компонентов: эпического зерна, основной части и «закрепки». Все они имеют магическое назначение и смысл.

Зерно (свойственный, кстати, исключительно восточнославянским заговорам — наиболее архаичным и хорошо сохранившимся) содержит обычно описание известного нам пути в мир магических сил. Заговаривающий, произнося текст, как бы проходит границу и ряд областей «мира иного», причем «священность» их повышается. Обычно в зерне упоминаются следующие области пространства:

Дом (центр, полюс «своего» космоса)



граница — двери



двор (все еще «свое» пространство, но уже причастное «чужому» миру)



граница — ворота



чистое поле (область, переходная между мирами; тут же обычно вводится пространственная координата — восточная сторона, определяющая маршрут: в какой именно мир направляется заговаривающий. Чистое поле связано с Русью, название которой, как мы говорили, означает в фольклоре «этот», белый свет, противостоящий «тому», подземному царству. Реальное государство обычно называют Россией).

граница — водное пространство: море (Окиан, Черное, Чермное, Хвалынское, Синее, Белое и др.); река (Иордан, Смородина, Дунай), через которую изредка калиновый мост; озеро Тивериадское (оно же в Св. Писании Генисаретское оз. и Галилейское море).

остров (собственно, иной мир; обычно называется Буйном)

или город (обычно Иерусалим)

бел горюч камень
(обычно Алтырь,
Латарь и т.п.)

или гора (Сион, Синай, Фавор, Араарат, Афон и другие горы, связанные с христианским учением; Сорочинские горы)

Камень или гора символизируют здесь Мировую Ось. Ей могут также соответствовать в заговорах дерево (ветхозаветный луб Мамвийский), столб или столп (башня) церковь с алтарем и многое другое. Здесь, в сердце «мира иного», обычно (но не всегда, чему пример — приведенный выше текст) происходит встреча с волшебным помощником, магическая сила которого помогает достичнуть желаемого состояния.

Если быть более точным, встречаемые персонажи — не только помощники. В зависимости от характера помощи можно говорить о собственно помощниках и о защитниках. Дело в том, что сама цель заговора может быть двойкой: добиться исполнения какого-либо желания (в том числе помочи в некотором деле, занятии, личных и общественных отношениях, хозяйственной сфере и т.д.) или защититься от постороннего воздействия — магического (сглаз, наговор, порча, приворот) или немагического (болезни, вражеское оружие на войне, нападение разбойников, начальство, воры и многое другое). Впрочем, определить характер воздействия нелегко: причины болезней, например, мыслились обычно потусторонними, магическими. С этим связан еще один класс встречаемых заговорных персонажей — «противники». Это демонические, зловредные существа, которые приносят беды и болезни. Встречаются бесы, ведьмы, Кащей, Баба-Яга и др. Особенно интересны духи болезней, чаще всего 12 (7, 9, 77) лихорадок. По народным представлениям, это простоволосые девы, одетые в неподпоясанные лохмотья или вовсе нагие (иногда разноцветные), появля-

ющиеся обычно из моря (озера). По словам древнейшего отечественного мифологического словаря, «простолюдины уверяют, что сих лихорадок девять сестер: они крылаты и неприязненны человеческому роду, содержатся в земных челюстях на цепях, и когда их спускают, тогда без милости нападают на людей. Оне столь вредны, что когда им много дела, одним мечтательным поцелуем причиняют трясовицу и обитают в одержимых лихорадками...»¹. А.Н. Афанасьев писал: «Лихорадок — девять или двенадцать крылатых сестер; оне обитают в мрачных подземельях ада и представляются злыми и безобразными девами: чахлыми, заморенными, чувствующими всегдаший голод, иногда даже слепыми и безрукими. Одна из них — старшая — повелевает своими сестрами и посыпает их на землю мучить людской род: «тело жесть и знобить, белы кости крушить». 2-го января Мороз или Зима выгоняет их вместе с нечистою силою из ада, и лихорадки ищут себе пристанища по теплым избам и нападают на «виноватых»; на заре этого дня предусмотрительные старушки омывают наговорною водою притолоки у дверей, дабы заградить вход в избу незваным гостьям».².

Известно множество списков заговоров с именами трясовиц. Имена эти в народной магии рассматривались как «истинные», тайные названия духов. Их знание давало власть над самими духами, чем для мифологического человека гарантировалось профилактическое и лечебное воздействие заговорных текстов. Вот свод нескольких вариантов, составленный А.Н. Афанасьевым: 1. Трясеха (трясовица, трясунница, потресуха, тряслуга, трясица). 2. Огнея, огненная. 3. Ледея (ледиха). 4. Гнетея (гнетница, гнетуха, гнетучка). 5. Грынуша (грудица, грудея). 6. Глухея (глохня). 7. Ломея (ломеня, ломовая). 8. Пухнея (пухлея, пухлая). 9. Желтея (желтуха, желтуница). 10. Коркуша (корчея, скорчеха). 11. Глядея. 12. Огнеястра или Невея.

Известны списки с непонятными именами, например такой: 1. Вефоя. 2. Ивуя. 3. Руньша. 4. Дофелея. 5. Снега. 6. Мартуша. 7. Чадлея. 8. Гтея. 9. Хампоя. 10. Кислена. 11. Знобица. 12. Трясовица. Звучание некоторых из этих имен явно выдает их греческое или южнославянское происхождение. Действительно, списки заговоров от лихорадки, в течение более чем тысячи лет распространявшиеся во всем христианском мире, пришли на Русь с юго-запада — из Греции и Южной Славии. Эти тексты имели полуязыческий характер и потому издавна входили в списки так называемых отреченных, не разрешенных церковью книг, признаваемых ложными. Впрочем, из-за их массовости церковь была вынуждена терпеть.

¹ Чулков М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786. С. 230.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 81.

Сюжет трясовичных заговоров обычно сводится к следующей схеме: на берегу водоёма один или несколько святых встречают безобразных простоволосых дев-лихорадок, расспрашивают их, кто они и куда идут. Те называют свои имена и сообщают, что идут мучить людей. Святые избивают лихорадок палками и запрещают им мучить тех, кто будет носить с собой список заговора. Лихорадки изгоняются в отдаленные места.

Происхождение этих текстов изучено еще в XIX в. Ученые обнаружили письменные и устные источники текста: византийские легенды о злобной Гилло (гилу), похитительнице детей, побежденной братьями Сисинием и Сисинодором (от лихорадки в заговорах избавляет чаще всего св. Сисиний), причем в легенде называются обычно 12 с половиной имен Гилло. Вторым источником был признан известный апокриф «Завещание Соломона», содержащий заклинания многочисленных духов, названных по именам. Его текст восходит к традиции магии и астрологии древнего Междуречья, отчасти сохраненной бродячими магами-«халдеями» античных времен, а благодаря посредничеству византийских апокрифов добрашнейся и до Руси. Таким образом, в русском народном мировоззрении следует кроме двух традиционных компонентов — восточного христианства и славянского язычества — выделить третий: неславянское язычество, привнесенное вместе с христианством из Средиземноморья. Именно эти соображения позволяют, как мы уже говорили, академику Н.И. Толстому называть народную веру восточных славян «троеверием».

Главенствующим, доминирующим компонентом среди трех было, несомненно, христианство. Потому заговорные помощники и защитники, к которым обращаются в основной части текста, — преимущественно христианские персонажи: архангелы, святые, Богородица или сам Христос. Святых очень много: только в опубликованных текстах русских заговоров их упомянуто свыше 160. Наиболее популярные среди них — те, которые были связаны с различными народными культурами. Мы уже говорили о них, это св. Георгий, св. Николай, св. Коссма и Дамиан (Козьма и Демьян), св. Тихон, св. Флор и Лавр. Часто упоминаются Илья-пророк, Иоанн Креститель, апостолы Петр, Павел и др. Чрезвычайно разнообразны и цели, с которыми к ним обращаются. Помощников, например, просят вызвать или прекратить чью-либо любовь (присушки и отсушки), привлечь в дом женихов, помочь в поиске клада, в охоте и рыбной ловле, улучшить урожай, приплод и убой скота, проследить, чтобы коровы в лесу не расходились, и отыскать пропавшую, вызвать дождь и прекратить его, испортить охотничье ружье соперника, принести удачу в кулачном бою и многое другое. Защитники защищают храм, дом, людей, скот, пчел и т.д. от глаза, колдунов и наводимой ими порчи, нечистых духов и враждебных людей (врагов, разбойников, начальства), диких зверей и злых собак, а также *своё* ружье от порчи; лечат множество болезней и избавляют

девицу от летающего к ней по ночам огненного змея. Заговорной магией были охвачены все сферы хозяйства, общественной и личной жизни человека.

После основной части заговора могла следовать *закрепка* — небольшая заключительная формула, которая обеспечивала единственность заговорного слова, сообщая ему крепость камня Алатыря, горы или гроба Господня, стоящего на воздухе, замыкающая слова ключом или запечатывающая печатью.

Приведем несколько примеров. Вот один из заговоров от лихорадки. В нем нет обычного мотива называния трясовых по именам, но зато присутствуют два других весьма архаических мотива, ведущие свое происхождение не из книжных источников, а из устной народной традиции.

«Встану я, раб Божий (имярек), благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в вороты, путем дорогой к синему Окиану морю. У этого Окиана моря стоит древо карколист; на этом древе карколисте висят Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники. Прибегаю к вам, раб Божий (имярек), прошу, великие помощники, Козьма и Демьян, Лука и Павел, сказать мне: для чего-де выходят из моря Окиана женщины простоволосыя, для чего оне по миру ходят, отбивают от сна, от еды, сосут кровь, тянут жилы, как червь, точут черную печень, пилами пилят желтые кости и суставы? Здесь вам не житье, жилище, не прохладище; ступайте вы в болота, в глубокия озера, за быстрыя реки и темны боры: там для вас кровати поставлены тесовые, перины пуховые, подушки пересные; там яства сахарные, напитки медовые; там будет вам житье, жилище, прохладище — по сей час, по сей день; слово мое, раба Божьего (имярек), крепко, крепко, крепко».

В этом тексте присутствуют все компоненты заговора — зачин, основная часть и закрепка, которых не могло быть в иностранном письменном источнике. В него также привнесен чрезвычайно древний мотив висения на Мировом Древе, который, как показывает сравнение данных различных традиций (например, сибирских, ср. также висение на дереве скандинавского бога Одина), восходит к ритуалу шаманской инициации. Не менее архаичен и мотив отсылания злых духов в иной мир, в «гиблые места», болота и т.п. Этот заговор дает, таким образом, прекрасный пример органического, нераздельного синтеза в народном мировоззрении древнеславянской устной и книжной средиземноморской традиций.

Еще один очень интересный заговор от сглаза и болезней из старинной рукописи, сохранивший некоторые элементы обряда снятия порчи. Текст вообще весьма архаичен, христианское начало в нем едва присутствует, представленное лишь Спасом и Богородицей.

«Стану я, раб Божий (имярек), благословясь, и пойду, перекрестясь, отцем своим прощен и матерью благословен, из избы дверями, из двора

воротами и далече в чистое поле под восточную сторону. Течет огненная река и есть через огненную реку медяной мост, и ездит медяной муж на своем медяном коне с медяным войлоком и медяными стременами. И помолюся я, раб Божий (имярек), Спасу и Пресвятой Богородице и медяному мужу: ой еси ты медяной муж, почто тебе ездить через огненную реку по медяному мосту, и поезжай ты, медяной муж, ко мне, рабу Божью (имярек), на правое плечо, а с правого на левое, а с левого под правую пазуху, под левую пазуху, и из-под левой в мою сердечную утробу, и в горячую кровь, и черную печень, и в семьдесят суставов, и восемьдесят жил... И сам ты, медяной муж, вынимай из раба Божьего (имярек) всякую скорбь и болезнь, и всякие притчи и призоры, и прикосы, и оговоры, и ветреные переломы, и ветреные прострелы и всякие грыжи; и сам ты, медяной муж, на коне выезжай, и конем своим выкармливай, и очами своими высматривай. Да в чистом поле едет встречь черемный муж и несет булатный меч, и доидша до черемного камня и разsekает черемный муж булатным мечем камень на четыре части и раскинет на четыре стороны и развеет буйными ветрами по чистому полю, по темному лесу. Такожде бы у раба Божия (имярек) рассыпалась всякая скорбь, оговоры, прикосы, ветреные переломы и всякие прострелы по чистому полю, по темному лесу, всегда, ныне и присно и вовеки веков, аминь». Указ: трижды наговорить на воду, и эту воду дать пить больному.

Фольклорные мотивы, встречающиеся в заговорах, очень часто восходят к еще индоевропейской древности¹. Таков заговор от червей, аналогичный у славян, германцев и в древнеиндийской традиции, таков образ белого всадника на белом коне, а также змеиного царя (также известен в Индии). Весьма архаичен образ мертвого тела, помогающего от зубной боли, обращение к утренней и вечерней звезде в заговорах от бессонницы младенца и на любовь. Такие заговоры обычно кратки, они принадлежали устной традиции. Их следует отличать от значительно более поздних письменных заговоров, часто скорее апокрифических молитв, содержащих бесконечные перечни святых помощников и по многим признакам стоявших на грани бесписьменного фольклора и народной книжности.

Существовала также группа так называемых черных заговоров. Они преследовали обычно злые цели: принести вред, навести порчу, распорить влюбленных — и всегда обращались к злым силам — бесам, демонам и т.д. Делалось это при помощи построения текста, «обратного» обычному, своего рода «антитеクста», основанного на вывернутой наизнанку системе основных противопоставлений, где полюса модели

¹ См.: Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)//Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3—103.

мира поменяли свои места. Зачин «черного» заговора обычно таков: «стану *не* благословясь, выйду *не* перекрестясь», обращался он *не* в восточную, а в западную сторону и т.д. Встречались и мотивы отречения от всего святого, Бога, Креста, отца и матери. Черная магия считалась большим грехом, и прибегали к ней, боясь погубить душу, крайне редко или же те, кому терять было уже нечего. Знание ее обычно приписывалось колдунам-старикам, пользовавшимся, в отличие от бабушек-знахарок, мрачной репутацией, часто бобылям, живущим на отшибе, мельникам, кузнецам, пчельникам... Обычный же заговор в народном сознании не отделялся от молитвы тому или иному святому: от них ждали одинаковых практических результатов¹.

Малые фольклорные жанры

Немало сведений о традиционной славянской модели мира можно обнаружить в малых народных текстах. Особенно в этом смысле интересны загадки и приметы.

Назначение загадки в народной жизни далеко от простого развлечения. Более того, наиболее архаические древние загадки в принципе не поддаются отгадыванию. Отгадывать их и не следовало: ответ необходимо было заучить. Народные загадки, таким образом, чём-то сродни вопросам экзаменационных билетов: плох тот вопрос, ответ на который можно отгадать. Попробуйте, например, отгадать такую загадку:

У батюшки жеребец —
Всему миру не сдержать,
У матушки коробья —
Всему миру не поднять;
У братца кушак —
Всему миру не сосчитать;
У сестрицы ширишка (т.е. полотенце) —
Всему миру не скатать.

Отгадка весьма интересна: ветер, земля, звезды, дорога. Она иллюстрирует механизм традиционной загадки, которая представляет собой текст, передающий определенное содержание модели мира средствами

¹ В последние годы вышло множество изданий заговорных текстов и несколько исследований заговорной традиции. Из последних кроме цитированного сборника Института славяноведения и балканстики РАН «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор» (М., 1993) назовем репринтное переиздание монографии Н. Познанского 1917 г. «Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул» (М., 1995), а также труднодоступное, к сожалению, издание: Харитонова В.И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. Львов, 1992; из изданий текстов: Обереги и заклинания русского народа/Сост. М.И. и А.М. Песковы. М., 1993; Русские заговоры/Сост., предисл. и примеч. Н.И. Савушкиной. М., 1993.

одного из кодов («языков»). Отгадать означает верно перевести текст в другой код. В данном случае, например, вводится код семейных отношений, построенный на оппозициях мужской — женской и старший — младший (родители — дети). Каждому из членов «семейства» приписывается атрибут, соответствующий ему по грамматическому роду и мифологическому значению: батюшке принадлежит жеребец, чьи характерные признаки — скорость и сексуальность; матушке — коробья (женский род, согласно Далю, «гнутый короб либо сундук с напускной крышкою, круглый или с четырьмя тупыми углами. Коробья заменяет сундук и прочнее его»), чья *полость*, вместительность соотносится с женским началом, и т.д. На особый архаизм загадки указывает повторение устойчивого сочетания «весь мир», восходящего еще к индоевропейской древности. Разгадка осуществляется обратный перевод в «космический» код. Жеребец оказывается ветром (ср. скорость ветра, а также фразу о беременности незамужней «ветром надуло» в связи с эротической символикой текста); сам батюшка, очевидно, небо, а матушка — земля. Перед нами мотив древнего мифа о браке неба и земли, подкрепленной мужским началом «брата» (видимо, месяц, считавшийся «хозяином», «пастухом» звезд; кущак может означать Млечный Путь) и женским — сестры (земная ширина-полотенце оказывается парой-отражением небесного кущака, реализуя мифологический принцип подобия, аналогичного строения «верхнего» и «нижнего» мира). Перед нами, таким образом, настоящий «экзаменационный вопрос», проверяющий степень владения разными кодами мифологической модели мира путем задания на перевод текста с одного кода на другой. Естественно, ответ должен быть заучен заранее: невозможно переводить, не зная «слов» языка, принципов их связи и устойчивых сочетаний. Сама загадка при таком понимании оказывается древнейшим обучающим механизмом, в более широком понимании — одним из основных средств познания мира путем его членения и установления отношений тождества между полученными компонентами. «Подобное мышление строится на сознании отдельности и, точнее, объективности их существования. Вселенная существует вне нас и в то же время в нас, а сама Вселенная есть в то же время и Всечеловек. При таком взгляде на мир естественным орудием постижения является тождество, познание через сопоставление»¹.

Приведем еще несколько загадок, содержащих явные мифологические мотивы. Например, на их материале легко реконструировать древние представления о небе как пастище, где месяц пасет скот-звезды. Достаточно прочесть следующие загадки:

¹ Николаева Т.М. Предисловие//Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. № 1. М., 1994. С. 5—6; см. также: Топорова В.Н. Из наблюдений над загадкой//Цит. сб.

Бежали овцы
по калинову мосту;
увидели зарю,
бросились в воду.

(Звезды)

(Мотив калинового моста подтверждает потусторонний характер «пастбища».)

Хозяин спит — овцы на выгоне.
Хозяин выгляднет — овец не видно.
(Солнце и звезды)

Золот хозяин — на поле,
Серебрен пастух — с поля.
(Солнце и месяц)

Поле не мерено,
овцы не сбитаны,
Пастух рогатый.

(Месяц и звезды)

Встречается в загадках и древний мотив утренней и вечерней звезды (диалектн. зоря, заря, заря-зареница и т.д.), связанный с представлениями о женском божестве (как и у древних аккадцев — с Иштар, греков — с Афродитой, римлян — с Венерой и т.д.). В загадках сфера действий этой звезды (или нескольких звезд, называемых по имени — Мария, Марина, Макарида, Маремьяна и т.п.) — любовь, маленькие дети, болезни, что также совпадает с функциями женского божества (у древних восточных славян это, возможно, Мокошь). В загадках со звездой связаны представления о ключах от дня (в более глубоком смысле — от рая):

Заря зарянка
Ключи потеряла,
Месяц пошел —
Не нашел,
Солнце взошло —
Ключи нашло.

(Роса)

Заря заревила
Ключи потеряла,
Месяц видел,
Солнце скрало.
(Роса)

Заря-зарница,
Красна девица
Под лесом скакала,
Ключи растеряла;
Месяц видел — не сказал,
Солнце подняло.
(Роса)

Сохранились, возможно, в загадках и различные представления об умершем и воскресшем мифологическом персонаже. Это такие загадки, как уже приводившаяся:

Маленький,
Удаленький
В землю ушел
(Сквозь землю прошел),
Красну шапочку нашел.
(Мак, гриб и т.п.)

Или такая:

Лежит мужичок в золотом кафтане,
Подпоясан, а не поясом,
Не поднимешь, так не встанет.
(Сноп)

Уместно вспомнить в связи с первой загадкой сказочного Мальчика с Пальчик, а со второй — Мужичка с Ноготок: оба они отражают те же древнейшие мифологические мотивы, связанные с растительным и фаллическим культом (эротические ассоциации, возникающие в связи с последней строкой второй загадки, возможно, вовсе не случайны; в конце концов, одна и та же загадка может иметь разные отгадки, что связано с разнообразием возможных перекодировок).

Наконец, можно привести пример загадки, сохранившей архаические представления о Мировом Древе как основе пространственно-временных координат мира:

В саду царском стоит дерево райское: на одном боку цветы расцветают, в другом листы опадают, на третьем плоды созревают, не четвертом сучья подсыхают.

(Весна, лето, осень, зима)

Достаточно последовательно традиционная бинарная модель мира отражена в приметах и поверьях. Их известно множество, и каждый может сам истолковать их глубинный мифологический смысл (конечно, там, где он есть: большинство примет представляет собой обычные наблюдения бытового, особенно метеорологического характера). Приведем некоторые примеры.

Значительное число примет связаны с противопоставлением правый-левый.

Правый глаз чешется, значит, предстоит радость, а левый — печаль.
Правая ладонь чешется — получать деньги, левая — отдавать.
Звенит в ухе — слышать неожиданные новости: в правом — хорошие, в левом — неприятные.
Ступивши утром с кровати левой ногой, проведешь день в дурном расположении духа.

Традиционный смысл левой стороны вполне ясен из этих текстов.

Известны поверья, непосредственно связанные с «антимиром»: кто будет ходить в одном сапоге или одном башмаке (внешний знак «антисущества»,ср. одно копыто у черта, карнавальные и шутовские костюмы, а также одногонгость, хромоту как знак змеиной, потусторонней природы), у того умрет мать.

А вот поверье, связанное с представлением об одинаковых принципах строения дома (храма) и мира, а соответственно — тождестве их границ: кто прощается пожатием руки через порог, с тем случится беда. Потому же, кстати, через порог ничего не дают: слишком очевиден смысл встречи, контакта через границу с потусторонним миром, который не несет ничего хорошего. Как писал М. Элиаде, «порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, так как вместе они являются символами и средством *перехода*»¹.

Наконец, боязнь черной кошки связана, видимо, с тем, что в ней подозревали превратившуюся ведьму. Воплотиться в черное животное (пса, кота, петуха) мог и собственно дьявол. Боязнь встретить женщину с пустым ведром также вполне понятна: женское начало вообще связано с «негативной» стороной набора оппозиций, а «пустое», противопоставленное «полному», как женское — мужскому, дурное — хорошему, «удваивает» этот негативный смысл. В более общем виде перед нами остаток распространенной некогда веры в дурную встречу вообще. Недоброй приметой, например, считалось встретить монаха или монахиню (возможно, из-за цвета одеяния; может быть также, что их «глаз» считался недобрым). Существовали даже специальные защитные заговоры, где подробно перечислялись нежелательные встречи.

Духовные стихи

Рассмотрев вполне арелигиозные сказки, слегка христианизированные былины, обрядовые и лирические песни, а также «двоеверные» заговоры, мы подошли к наиболее «христианскому» и более всего связанному с книжной культурой жанру фольклора — духовным стихам.

Как писал известный исследователь русской духовной культуры Г.П. Федотов, «духовными стихами в русской народной словесности называются песни, чаще всего эпические, на религиозные сюжеты, исполняемые обыкновенно бродячими певцами (преимущественно слепцами) на ярмарках, базарных площадях или у ворот монастырских

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 25.

церквей. Многие из этих стихов с XVII в. уже записывались в песенные сборники, дошедшие до нас в большом числе¹, а окончательное формирование жанра произошло, вероятно, не позднее XV—XVI вв. (на этот счет до сих пор учеными не выработано общепризнанного мнения). «Духовный стих,— писал Федотов,— сложился в допетровской Руси и представляет уцелевший обломок московской культуры в чуждой и разлагающей его цивилизации нового времени»².

«...В основе духовных стихов всегда лежали книжные повести, более или менее церковного происхождения. Почти во всех случаях источники их находятся или в Священном Писании (вернее, в церковных чтениях на тексты Писания), в житиях святых или в различных апокрифах»³. Но затем, передаваясь долгое время изустно, они стали вполне фольклорным жанром, приобретя все характерные черты устного народного творчества. У них много общего с былинами. Впрочем, не следует забывать, что, по словам того же Федотова, «духовный стих живет не в широких народных массах, подобно сказке или пословице. Его носителем (параллель к былинному эпосу) является класс профессиональных певцов, одаренных и обученных. Самый быт этих певцов (именовавшихся «калики перехожие.» — А.Ю.) приводит их постоянно в соприкосновение с церковью... С мальчиком-поводырем они обходят храмы и монастыри во время приходских праздников и исполняют свои стихи у церковных стен среди собравшейся на богомолье толпы»⁴. Большинство людей выступало только в качестве слушателей, но не исполнителей и воспринимало посредством стихов упрощенно-фольклорный вариант церковного учения. Перед нами, таким образом, вновь род перевода с одного языка культуры на другой, включающий христианские сюжеты и персонажей в контекст традиционной духовной культуры; певцы оказываются в роли посредников между письменной христианской и устной народной культурой (на это указывал еще в XIX в. русский филолог Ф.И. Буслаев, а в XX в. — Г.П. Федотов). Это подчеркивается и их образом жизни: бездомность, странствия по святым местам, положение *вне* общества — «мира»: *ниже* его в силу нищенства, и *выше* благодаря «святой» жизни. Явившиеся невесть откуда (из Святой земли — Киева, мыслившегося религиозным центром Руси, а то и из Иерусалима), незрячие (что, кстати, в традиционных представлениях является признаком мертвеца и вообще существа

¹ Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 13.

² Там же.

³ Там же. С. 14.

⁴ Там же. С. 15.

потустороннего), «калики перехожие» воспринимались, вероятно, как своего рода пришельцы из «мира иного» (хотя и не столь явственно, как, например, святочные колядники), что еще более повышало сакральное значение исполнявшихся ими текстов.

Познакомившись с текстами духовных стихов¹, читатель без труда увидит христианское происхождение мотивов, составляющих их основу. Собственно говоря, это полностью христианские произведения, где традиционное язычество лишь иногда пропадает в виде того или иного фольклорного мотива (например, огненной реки) или остатка древнего ритуального текста. Круг сюжетов стихов достаточно ограничен и восходит, как было показано исследователями еще в XIX в., к литературным источникам. Наиболее популярные сюжеты древней русской традиции — страсти Господни и все связанное с завершением пребывания Христа на земле, Его вознесение, другие евангельские мотивы. Много стихов, связанных с образом Богородицы, распространены были и тексты о Страшном Суде, в последние десятилетия вытесняемые во все еще живой старообрядческой традиции стихами о конце света. Нередки были и стихи, основанные на житиях святых: об Алексее человеке Божием, царевиче Иосафе, великомученике Георгии и Федоре (Тироне), св. Николае и др., а из русских святых — о гибели святых князей, сыновей Владимира Крестителя Бориса и Глеба. На ветхозаветные темы известны «Плач Адама» и стих об Иосифе Прекрасном. В них излагался народный вариант православия, достаточно отличающийся от канонического церковного. Подробно это «народное богословие» проанализировано Г.П. Федотовым в цитированной книге. Нас же сейчас в русле предыдущего анализа интересуют остатки языческого мировосприятия.

Их, повторим, в духовных стихах весьма мало, за исключением некоторых общефольклорных мотивов, как упомянутый мотив огненной реки, отделяющей тот свет от этого. Через нее переправляет души перевозчик: часто св. Георгий, но может быть и архангел Гавриил или Михаил. Вот, например, духовный стих, записанный в XIX в. в Архангельской губ.:

Ходил человек по Сионским горам,
Смотрел человек по всей земле, по всей Руси:
Чем это земля изукрашена.
Чем это земля изнаполнена,
Чем это земля изнасажена. —
Изукрашена земля церквами Божими,
Изнаполнена земля душами праведными,

¹ См.: Стихи духовные/Сост.. вступ. ст.. подгот. текстов и comment. Ф.М. Селиванова. М., 1991.

Изнасажена земля душами грешными, —
Что про этих, про грешных протекала река,
Протекала река, река огненная.
Через огненну реку перевозчики стоят.
Михаил архангел да Гавриил свет!
Перевезите вы нас через огненну реку,
Через огненну реку к своему Христу,
К Пресвятой матери Богородице.
Не перевезем-то мы вас через огненну реку
К самому Христу, к Пресвятой Богородице —
В Божью церковь вы не хаживали,
Пенья, чтенья церковного не слушивали,
Звону колокольного не веровали,
Великого поста не постовали,
Среды, пятницы Христовы не праздновали,
Земных-то поклонов не сполновали.

Среди целого ряда мифологических мотивов обратим внимание на *празднование* среды и пятницы, куда более древнее, чем христианский обычай поститься в эти дни. Данный мотив может разворачиваться и подробнее. Например, в одном из недавно записанных старообрядческих духовных стихов речь идет о том, что Господь поручает слугам выпустить из ада все грешные души, кроме одной. Среди ее грехов, делающих прощение невозможным, то, что она

во среду золь золила (т.е. варила щелок для стирки),
а во пятницу пыль пылила (т.е. пряла, засоряя кострицей глаза св. Пятнице или мертвым предкам). Оба нарушенных запрета не имеют никакого отношения к христианству: перед нами языческие табу на женские работы в среду и пятницу. И именно они оказываются в народном мировоззрении важнейшими.

Одним из самых характерных следов древнейших взглядов следует признать отраженный в стихах архаический культ матери сырой земли¹ (все три слова, накладывая одна на другое значения женского, влажного и нижнего, рождающего, задают образ, противопоставленный в древних традициях мужскому, высокому, оплодотворяющему дождем Небу). «Мать сыра земля хлебородница» упоминается в духовных стихах хотя и реже, чем в других фольклорных жанрах, но достаточно часто. За ней стоит стихия материнской, родовой, нравственной жизни, к

¹ Как писал о. Иоанн (Кологризов), «земля — существо женского пола. В древних рукописях она иногда изображается пожилой женщиной. У нее есть крестильное имя: «Татьяна». Но ее именны празднуются не 12-го января (в Татьянин день), а весной, в понедельник на Троицу, или 10 мая, на другой день после празднования перенесения в Бари мощей Св. Николая, покровителя земледелия... В этот день... грех пахать». (Кологризов И. Очерки по истории русской святыни. Siracusa, 1991. С. 146; см. также: Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству: (Культ матери-сырой земли в дер. Присно)//Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984.

ней припадают за силами, ей поведывают печаль и каются в грехах герои стихов. Она спасает змееборца (здесь — Федор Тирон), тонущего в змейной крови, когда тот призывает:

Расступися, мать сыра земля,
На четыре на стороны,
Прожри кровь змииную,
Не давай нам погибнути.

Она явно связана с материнским началом вообще, в христианской модели представленным Богородицей, хотя прямо последняя с землей не отождествлялась. Культ матери-земли был, видимо, настолько древним, что до нас дошли только его глухие отзвуки в фольклоре.

Единственным духовным стихом, представляющим богатый материал для поисков дохристианских пластов, является так называемый «Стих о Голубиной книге». Он известен во многих вариантах и слишком велик, чтобы быть приведенным здесь целиком. Тексты известных вариантов обычно представляют собой диалог двух царей — Волотомана Волотомановича (Володимира Володимырьча, Волота Волотовича и др.) и Давыда Евсеевича (Давида Ессеевича, Осеевича, Васильевича), иногда открывающийся просьбой к Давыду прочесть Голубиную книгу. Сама эта книга (или, возможно, свиток) — исполнинских размеров: 40x10x20 саженей или локтей, 40x20 или 20x30 саженей, 3x6 локтей по разным вариантам стиха. Иногда упоминаются ее листы и серебряный переплет. Она выпадает на гору (Фавор, Сион, Сайрачинскую, Голгофу и др.) или поле (Сарачинское) возле Иерусалима, на камень Алатырь из грозовой тучи, поднявшейся с восточной и южной стороны, иногда из-за леса. К месту падения книги съезжаются фольклорные персонажи: обычно по 40 царей с царевичами, князей с князевичами, бояр, попов и дьяконов и крестьян. Здесь-то и происходит упомянутый диалог, иногда открывающийся просьбой прочесть Голубиную книгу. Отказ объясняется невозможностью удержать ее в руках или положить на аналой либо тем, что за три года можно прочесть только три листа. Затем герой предлагает рассказать все по памяти. В редких вариантах стиха книга «распечатывается» сама; ее содержание составляет «Божественное писание», в ней написано, отчего «зачался наш белый свет». Автором ее обычно называется Христос или Иоанн Богослов, некогда читал ее, согласно стиху, пророк Исаия.

Существует два истолкования названия Голубиной книги. Одни ученые, следуя традиции еще XIX в., считают слово «голубиная»искаженным «глубинная», т.е. касающаяся основного, тайного знания. «Глубин'ные книги» действительно упомянуты в житии св. Авраамия Смоленского — святому вменили их чтение в вину, но в самих духов-

ных стихах эта форма не встречается, и потому истолкование остается спорным. Исследователь А.А. Архипов предложил другое, тоже весьма предположительное толкование. Он считает название Голубиная книга дословным переводом (калькой) древнееврейского названия Пятикнижия Моисеева (первые пять книг Библии) Сефер Тора (*sefer tōrā* — «Книга Закона», «Книга Торы», переосмысленного как Сефер Тор (*sefer tōrō*), т.е. «Книга Горлицы», «Книга Голубя»¹. Если вспомнить о тесных связях и фактической зависимости Руси IX в. от иудаизированной Хазарии, о многовековом существовании влиятельной еврейской общиной в Киеве, который и основан был, согласно одной из существующих версий, иудаистами-казарами², предположение о тождестве фольклорной Голубиной книги и важнейшей части Священного Писания, служащей основой и иудаизма, представляется не таким уж невероятным, тем более что в Писании можно найти параллели содержанию и обстоятельствам появления книги.

Вопросоответная, диалогическая часть стиха близка некоторым памятникам древнерусской апокрифической литературы, еще в XIX в. названным в качестве возможных источников³, — так называемой «Беседе трех святителей», «Вопросам Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», а также апокрифу «От скольких частей создан был Адам», существовавшим и на греческом, и на латинском языках. Впрочем, говорить здесь следует скорее о каких-то общих источниках фольклорного стиха и письменных текстов. Дело в том, что тексты, сходные с частью стиха, повествующей о происхождении космоса из частей тела божества⁴ (первчеловека), есть и в древнескандинавской, иранской, индийской и других мифологиях. Исследования широкого

¹ См.: Архипов А.А. Голубиная книга: *Wort und Sache*//Механизмы культуры. М., 1990. С. 76 и далее.

² См.: Топоров В.Н. «Спор» или «дружба»?// *Αερίποχ*. Сб. памяти о А. Меня. М., 1991. С. 132—134 и др.

³ См., например: Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ Стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; Марков А.В. Повесть о Волоте и ея отношения к повести о св. граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной книге. СПб., 1913.

⁴ — У нас белый свет начинается,
Начался белый свет от Свята Духа,
Самого Христа, царя небесного;
Солнце красное от лица Божия,
Млад-светёл месяц от грудей Божьих,
Зори ясныя от риз Божиих,
Звезды частыя от очес Божьих,
Дожди сильные от мыслей Божьих,
Ветры буйные от Свята Духа,
Самого Христа, царя небесного.

круга сходных текстов позволили В.Н. Топорову установить их общее происхождение от древнейшего ритуального текста, произносившегося жрецом над расчлененной человеческой жертвой у жертвенного столба (Мирового Дерева)¹. Сам кровавый ритуал, воспроизведший творение мира, был, очевидно, распространен некогда у всех индоевропейских народов, в том числе и славян. Следы его мы находим в безобидном духовном стихе, исполнявшемся слепцами на церковных папертях в не столь отдаленные от нас годы.

Следующая часть «Стиха о Голубиной книге», где в вопросоответной форме рассказывается, «какой царь всем царям царь», «который город городам мати» (и далее соответственно — рыба, зверь, птица, река, гора, дерево, трава), также восходит к древнейшим классификациям, распространенным в традиционных обществах. Такие классификации группируют предметы и явления в большие классы, «во главе» которых устанавливаются некие первые, наиболее священные элементы этих классов, полностью представляющие (репрезентирующие) все их существенные признаки и свойства. Так, Белый (русский) царь оказывается царем над всеми царями (что, кстати, вполне естественно в условиях, когда Московское царство осмысливалось как Третий Рим — правопреемник двух предыдущих в качестве единственного истинно православного царства), что мотивируется тем, что он принял православную веру. Иерусалим становится матерью всех городов, поскольку там стоит белокаменная гробница с ризами (одеяниями) Христа; Иордан — матерью всех рек, поскольку в нем крестился Иисус Христос, и т.д. Таким образом, первенство того или иного элемента всюду объясняется его сакральностью, священностью, в качестве источника которой указывается библейская история, в значительной мере занявшая в народном сознании место мифологического архетипа, истории «начальных времен», либо соображения космического характера: зверь Индрик-Единорог и птица Стрихиль (Страфил — от греч. *струфокамил* — «страус») признаются главными среди зверей и птиц, поскольку первый пьет и ест из святой горы и может «восколебать» всю Вселенную, а вторая — из синего моря, которое тоже колеблет, «разыгравшись», т.е. устраивает штормы. Перед нами вновь в христианской одежде является языческое, мифологическое мировоззрение.

Наконец, последняя часть стиха представляет собой изложение сна Волотомана (Владимира) о споре и бое Правды с Кривдой и сближает, как

¹ См.: Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева»//Ученые записки Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам. V. Вып. 284. Тарту, 1971; он же. «Голубиная книга» и «К плоти»: состав мира и его распад//Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Ч. 1. М., 1987; он же. Еще раз об и.-е. *budh*-(:*bheudh*-)//Этимология. 1976. М., 1978.

не раз указывали исследователи, стих с многочисленными дуалистическими¹ апокрифами богомильского или иного происхождения, хотя в русском стихе Правда (соответственно — Добро) все-таки побеждает.

Многочисленные отражения в фольклоре мифологических мотивов и, что важнее, самая организация его при помощи традиционного набора бинарных оппозиций (двоичных противопоставлений), воспроизведение древней модели мира свидетельствуют, что традиция не только не разрушилась с христианизацией, но вполне сохранила свои позиции универсального регулятора человеческого поведения, лишь отчасти уступив на массовом уровне эту функцию народной вере. В своей основе народная жизнь оставалась традиционно-языческой. Но христианизация открыла новые возможности для работы духа, а книжная письменная культура — для разума, рационального мышления, и Русь воспользовалась этими возможностями. В следующих главах мы в самом общем виде покажем, к чему привели новые пути и насколько высочайшие достижения и трагические расколы народного духа были определены подспудно существующим и в новые времена традиционным наследием прежних эпох.

Л и т е р а т у р а

Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. I — XVII//Сборник отделения русского языка и словесности имп. Академии Наук. СПб., 1880. Т. 21. № 2; 1881. Т. 28. № 2; 1883. Т. 32. № 4; 1889. Т. 46. № 6.

Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.

Мочульский В. Историко-литературный анализ Стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.

Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.

Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.



¹ Дуалистический — зд.: представляющий мир как арену нескончаемой борьбы двух равносильных и независимо существующих сил — добра и зла, света и тьмы. Добро и свет здесь связаны с царством Бога, с духом, а зло и тьма — с дьяволом и материей; борьба их продлится до конца времен.



Глава 6

Кульминационные и критические точки народной духовности

Истоки и содержание понятия «святость»

Под кульминационными и критическими точками мы подразумеваем здесь некоторые экстремальные моменты жизни народного духа, его высочайшие прозрения и противостоящую им массовую стихию в ее предельном выражении. Для средневековой культуры это, с одной стороны, мир святости, бывшей высшей сферой реализации человеческой личности, мир серьезной духовной работы, строгой и молчаливой, плоды которой далеки от поверхности жизни и доступны немногим. С другой стороны, это мир толпы, «мира» того, что в XX в. называли бы масс-культурой, мир ленивый и говорливый, поверхностный и думающий о своей выгоде, мир стихий, наиболее доступных аморфной человеческой массе, — слепой ярости и смеха. По отношению к высочайшей христианской культуре святости это своего рода антикультура, антимир. Важно при этом понять, что в душе простого человека в той или иной степени присутствовали оба мира: последний пьяница, пропивший даже крест, не был все же чужд высшим христианским ценностям; святость всегда стояла перед ним подобно вершине горы — недостижимой, но и непоколебимой. О полюсах народной культуры — святости и щотовстве, серьезности и смехе — идет речь в этой главе.

Вл. Ив. Даль в своем Словаре определяет понятие «святой» как «духовно и нравственно непорочный, чистый, совершенный; все, что относится к Божеству, к истинам веры, предмет высшего почитания, поклонения нашего, духовный, божественный, небесный... Святым зовут вообще все заветное, дорогое, связанное с истиной и с благом»¹.

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1991. Т. 4. С. 161.

К такому толкованию близки и современные определения¹, в которых подчеркивается обладание божественной благодатью, заветность, истинность, величие и важность. Нынешнее понимание святости ориентировано прежде всего на идеальные ценности, на сферу духовного. Но не следует забывать, что человеческие понятия, как и все на свете, имеют свою историю и судьбу, их содержание претерпевает эволюцию и в разные эпохи может существенно отличаться от бывшего и будущего. Не составляет исключения и понятие святости, в своем современном виде являющееся результатом синтеза двух разнородных традиций, столкнувшихся при христианизации Руси.

Одна из них — славянская языческая. В.Н. Топоров обращает внимание на то, что славяне последовательно отказывались от заимствования греческих или латинских слов для обозначения идеи святости (греч. *τέρος*, *αγιός*, лат. *sacer*, *sanctus*), что «предполагает высокую ступень языковой и культурно-религиозной сознательности»². Действительно, славянские языки охотно заимствовали термины для неизвестных им прежде церковных понятий. Сохранение исконного слова «святой» во всех славянских языках говорит о большой важности и глубокой укорененности традиционного понятия святости и связанных с ним представлений. Прежде всего это представления о празднике, праздничном времени, противопоставленном будням (ср. само название праздника в украинском языке — *свято*, а также *свяtkи*) и связанном с порывом к «святому», высшему, к иному миру, со смертью и воскресением. Понятие святости оказывается приложенным к критическим точкам круга времен (святой вечер, святой день, святая неделя), сакрально отмеченным периодам. Но мы помним, что праздничное время отнюдь не считалось «лучшим», оно было благоприятно разве что для смерти, а ритуальное безделье, гостевание, трапезы и возлияния как раз имитировали «будущую жизнь» после кончины. Во время праздника усиливается хаотическая сторона мира, поэтому сущность его двойственна. «Благодать» здесь заключается для традиционного сознания в преодолении смерти новым рождением (кажущееся смерти зерна — побегами нового урожая, «воскресающими» и восстающими из-под поверхности земли; ср. иконографию египетского умершего и воскресшего бога Осириса — он изображался лежащим, а сквозь его тело прорастали стебли злаков). «Благо» всех и каждого

¹ Например, В.М. Живов говорит, что основной смысл понятия святости «состоит в причастности человека Богу, его обоженности (т.е. проникнутости Божественными энергиями и соединенности с Богом. — А.Ю.), в его преображении под действием благодати Божией» (Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 90).

² Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — SVET//Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 191.

зависит не столько собственно от «верх», верхнего мира, сколько от *движения* снизу вверх — роста святого жита из святой земли, оплодотворенной святой водой, как и от рвущихся к небу языков пламени, святого огня. Святость здесь — энергия, заставляющая двигаться, расти, умножаться, энергия перехода от мертвого хаоса к живому космосу.

О том же говорят и данные истории языка. Общеславянский корень *свят-* (*свет-, свент-*), имеющий родственные связи со сходными по звучанию словами балтийских и древнеиранского языков, восходит к индоевропейскому корню со значениями возрастания (набухания) некоторой физической массы, материи (ср. рост растения) и сверх того — «некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы — световой и цветовой»¹. (Здесь, видимо, разгадка древней близости корней *свят-*, *свет-*, *цвет-*.) «Речь шла о том благодатном возрастании-процветании некоей животворящей субстанции, которое вело к созреванию *плода* как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку»². Уже здесь мы видим развитие первоначального значения «увеличиваться», «набухать» в сторону большей отвлеченности, «идеальности». А на основе этого понимания святости как «образа предельного изобилия», по-видимому, и «сформировалось понятие «духовной святости, некоего «сверхчеловеческого» благодатного состояния, когда происходит творчество «в духе»»³. (Творчество ведь тоже своего рода возрастание и умножение.) Причем новые понимания слова не отменяли прежних, а накладывались на них, добавляя дополнительные смыслы к исходной идее роста. Потому в понятиях «святой огонь», «святое дерево», «святая земля», «святое место», «святая гора», «святая вода» и т.п. можно усмотреть целую иерархию представлений, касающихся и материальной, и духовной сферы.

Перед нами, таким образом, разработанная и утонченная тысячеletняя традиция понимания святости, вынужденно столкнувшаяся с христианской. В последней святость — это прежде всего связь с Божественным, запредельным, высшим миром. «В учении о святости,— по словам В.М. Живова,— содержится преодоление противостояния вещественного и духовного, тварного (т.е. сотворенного Богом. — *A.YO.*) и нетварного, т.е. основных оппозиций, которые в дохристианских представлениях выступали как абсолютные границы, разделяющие божественное и человеческое, смертное и бессмертное. Святые, оказываясь «друзьями Божими» и заступниками за людей перед

¹ Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе... С. 216.

² Там же. С. 222.

³ Там же.

Богом, соединяются в этом действовании с ангелами, т.е. бесплотными, невещественными силами; тем самым преодолевается оппозиция ве-щественного (материального, телесного) и духовного, и веществен-ность перестает быть препятствием для соединения с Божеством. Вместе с тем святые являются теми тварными существами, которые приобщены к Богу, т.е. нетварному началу, и тем самым соединяют тварное человеческое с нетварным Божеством¹. Мотив причастности Богу, иному миру роднит христианское понимание святости с тради-ционным славянским, но оно, во-первых, более «духовно», не несет присущих славянскому следов «природного» понимания, а во-вторых, основное ударение делает не на движении, стремлении вверх, а на уже состоявшемся единстве, связи, причастности высшему миру, посред-ничестве, где не меньшую важность приобретает мотив движения *сверху вниз* («избрание», «посвящение» как наделение энергией святости), т.е. в каком-то смысле шаг Бога навстречу человеку, выраженный в *выборе*, наделении чудотворной силой, прославлении посмертными знамени-ями. Можно говорить о *диалогичности* христианства, его установке на диалог с высшей силой, противопоставляемой «моналогу», т.е. одно-направленному воздействию на иной мир традиционной языческой магии. Следует также добавить, что славянской (и балтийской) тради-ции было неизвестно свойственное многим другим культурам разли-чение двух аспектов святости (выше мы привели по два греческих и латинских слова, обозначающих это понятие), которые В.Н. Топоров истолковывает как святое *положительное*, связанное с присутствием в нем божественного начала, и святое *отрицательное*, связанное с за-претом для человека входить с ним в контакт. Такого разделения в славянской традиции и не появилось, что еще раз свидетельствует о ее оригинальности, устойчивости перед инокультурными влияниями. Но изменения все-таки произошли.

В течение века-полугора после Крещения идея святости сущес-твенным образом преобразовалась. «Суть изменения, — пишет В.Н. То-поров, — состоит в тройкой переориентации локуса святости — с при-роды на человека (и сверхчеловеческое), с материально-физического на идеально-духовное, с конкретного и здимого на абстрактное и незримое. В результате этого понятие святости начинает актуализиро-вать и такие смыслы, как «чистота», «непорочность», «праведность» и т.п., а образом проявления этих свойств становится не материально-предметное, а «энергетическое» возрастание, своего рода «светолуче-ние», харизматический «ореол»². Это светолучение передавалось образами сияния, блеска, солнечных лучей, золотого цвета. Повторим: это было не буквальным заимствованием христианско-византийского

¹ Живов В.М. Святость. С. 97—98.

² Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе... С. 226—227.

представления о святости, но синтезом двух традиций. Причем важнейшая роль, отводившаяся святости в исконной славянской традиции, с христианизацией, кажется, еще больше возросла.

Собственно говоря, в XI—XII вв. сформировались, по В.Н. Топорову, три ключевые идеи-концепции, легшие в основу всей русской жизни, определив ее пути на тысячу лет вперед: идея единства в пространстве и в сфере власти (именно это единство является основным пафосом «Повести временных лет» и «Слова о полку Игореве»; единство, основанное на строгом соблюдении принципа княжеского старшинства, противопоставлено раздорам князей из-за власти, возможным в силу нарушения этого старшинства), через века отзывающаяся жесткой централизованной властью над огромными русскими просторами; идея единства во времени и в духе, т.е. духовного преемства, выраженная в «Слове о Законе и Благодати» Илариона Киевского и отразившаяся как в сохранении Московской идеи православного царства, павшего в Византии («Москва — третий Рим», единственная православная империя), так и в «поверхностном, неорганическом усвоении чужого наследства»¹ и пренебрежении к своему; наконец, идея *святости*. Последняя мыслилась «как высший нравственный идеал поведения, как особая жизненная позиция, точнее, особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые *не от мира сего*»². Это приводило к некоторому духовному максимализму,циальному русским исканиям, к пренебрежению ценностями *этого мира*, общественным служением (была, впрочем, в истории русской духовности и прямо противоположная линия), но и открывало особый, специфически русский путь к вершинам духа. Не будет, наверное, преувеличением усмотреть здесь некоторый след всеобщности святости языческого праздника, сопряженной с полной переменой на время всех знаков и ценностей, с переориентацией на мир иной. Фундаментальная переработка в народном духе этих понятий в связи с христианскими представлениями привела к установке на максимальную святость всей жизни, к ожиданиям скорого наступления всеобщего святого царства в результате освобождения мира из-под власти зла при помощи освящения, что сделало бы возможным возвращение к изначальному райскому состоянию. Чаемое святое царство стало сверхцелью духовной жизни. Одним из результатов повышенного внимания к святости явилось некоторое невнимание, даже пренебрежение ко всему, что не свято. Эти черты определили особый, специфический облик русской духовной культуры первых веков христианства. «То, как представляли себе на Руси святость или, если говорить конкретнее... кого считали на Руси святым,—дает

¹ Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе... С. 187.

² Там же. С. 187.

возможность понять ту заданную себе и душевно искомую, вожделеемую и вскармливаемую («возвращающую») вопреки всему нравственную высоту, которая полнее и интимнее всего раскрывает суть того, чем было пленено (в прямом и переносном смысле слова) сознание и чувство человека Древней Руси и что легко краеугольным камнем в структуру его самосознания. Можно, пожалуй, утверждать, что именно в выработке *своего* понимания святости русская духовная традиция в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и творческие возможности. Показательно, что даже в Византии, духовной наставнице русской церкви в первые века ее истории, существенным образом не понимали те основания, которые выдвигались русской стороной при попытках канонизации святых. То же в значительной степени относится и к оценке русского понимания святости в религиозном сознании Запада¹. Специфика этого «русского» понимания святости будет рассмотрена ниже, здесь же важно понять, что святость на протяжении многих веков была духовной доминантой русской народной (а до петровских времен — и элитарной) культуры, и всенародное почитание святых невозможно свести к практической магии двоеверия, интересовавшейся прежде всего приобретением утилитарного эффекта, пользы, ради чего прибегали к помощи и заступничеству святых. Нельзя преуменьшать роль и значение фактора *нравственного*, влияния *образцовой* жизни святых (преподнесенной житиями) на поведение простых людей. Как писал о. Иоанн Кологривов, «русское благочестие веками питалось их (святых. — А.Ю.) идеалом: от их пламени зажигала свой светоч вся «Святая Русь» — святая не в смысле *моральной святости* (такая точка зрения опровергается всей русской историей), но святая потому, что идеал святости составляет для нее самую высшую из всех вообразимых ценностей»².

Святые Древней Руси

Согласно определению историка русской церкви Е. Голубинского, «канонизация есть причтение церковию какого-либо усопшего праведника к лицу ее святых»³, т.е. установление местного или общецерковного его почитания, включающего написание жития святого и особой службы ему (обычные покойники поминаются в панихидах); впрочем, и житие, и служба существуют далеко не всегда. Память святого празднуется в день его кончины, иногда в день открытия (обретения) или перенесения его мощей (останков тела, иногда не

¹ Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе... С. 188—189.

² Кологривов И. Очерки по истории русской святости. Siracusa, 1991. С. 13.

³ Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903. С. 11.

подверженных тлению). «В качестве определенной процедуры,— пишет В.М. Живов,— канонизация святых оформилась в относительно позднее время и при этом не во всех церковных традициях. В древней церкви канонизации как таковой не было. Церковная община или отдельное лицо обыкновенно получали благословение епископа на сохранение мощей святого и на ежегодное празднование его памяти¹. Никаких особых доказательств святости не требовалось: она была очевидна. Доказательства эти стали необходимы значительно позже, с общим оскудением пламенного духа раннего христианства, соответственно — и самой святости. Главным из них и в Западной и в Восточной церкви считалось чудотворение (преимущественно посмертное, на могиле подвижника). Вообще же, как писал Г.П. Федотов, «основания для церковной канонизации были и остаются: 1) жизнь и подвиг святого, 2) чудеса и 3) в некоторых случаях нетление его мощей»². Греческой церкви известно было несколько классов святых, в числе которых кроме ветхозаветных патриархов, пророков и новозаветных апостолов, а также Божьей Матери и «большего в рожденных женами» Иоанна Предтечи почитались мученики, принявшие страдания и смерть за веру, подвижники (монахи-аскеты, сделавшие свою жизнь подвигом), святые из числа иерархов церкви (святители). При условии чудотворения возможна была канонизация благочестивых царей и цариц. Как равноапостольные канонизировались миссионеры-просветители, распространявшие христианство среди варварских народов (например, Кирилл и Мефодий, князь Владимир). Казалось, ничего принципиально нового в девятивековую традицию почитания святых добавить уже нельзя.

Но два первых русских святых оказались не соответствующими ни одному привычному классу.

Как замечал Е. Голубинский, в русской церкви изначально главным основанием для причисления к лику святых был дар чудотворения; исключения немногочисленны. Но одних чудес все-таки мало для всенародного почитания еще до канонизации, как это случилось с первыми русскими святыми; нужно что-то еще.

Первыми (по времени их канонизации, но не жизни) святыми были сыновья князя Владимира от последней, христианской жены-болгарки — Борис и Глеб (христианские имена — Роман и Давид), убитые, по преданию, как и их брат Святослав, после смерти отца в 1015 г. по велению сводного брата Святополка (Окаянного), о котором в службе св. мученикам Борису и Глебу, написанной митрополитом Иоанном, сказано так: «Разгневався братоубийца яко Каин прежде. Святополк

¹ Живов В.М. Святость. С. 35.

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 33.

окааныныи явися законопреступън. И к зависти убиство приплете властию прельстився словолюбия. И от мщения праведънаго не убежа».

Эта канонизация, как было сказано, далеко не сразу оказалась принятая греческой церковью. В святости князей сомневались и русские митрополиты из греков — Иоанн (который, впрочем, перенес нетленные тела князей в новую церковь, установил им праздник и написал процитированную службу), а также, еще в 1072 г., — Георгий. Дело в том, что Борис и Глеб не были ни подвижниками, ни мучениками за веру. Подвиг их состоял исключительно в непротивлении насильственной смерти (Борис даже отказался бежать от опасности), что, с точки зрения внешней, греческой, отнюдь не было серьезным основанием для причисления к лику святых. Канонизация основывалась лишь на чудесах и знамениях над телами убитых в разное время и в разных местах братьев. Но суть ее глубже.

Предсмертное поведение Бориса и Глеба было воспринято как подвиг, что свидетельствует о глубоком усвоении христианского учения новокрещеным народом (непротивление смерти — чудовищная бесмыслица с точки зрения язычника). Действительно, перед нами (особенно в случае Бориса) свободный выбор смерти, предпочтение ее противлению злу, чтобы прервать начинавшуюся цепь насилия (дружина предлагала князю выступить против брата, а услышав отказ, покинула его). Владимир в такой же ситуации, как мы помним, пошел войной на брата первый. Борис же вполне в духе новозаветного учения решается на самопожертвование, принесение себя в жертву, что является, с точки зрения христианства, залогом посмертного воздаяния. Важно понять, что перед нами не пассивная форма самоубийства — последнее христианской религией резко осуждается, — но мужественное исполнение завета непротивления злому (что, по сути, оказывается высшей формой противления, ибо прерывает цепочку отмщений, а значит, уменьшает зло). За подчеркиваемой житием физической слабостью Бориса встает духовная сила, за физическим непротивлением злу — противление духовное, утверждение нравственного превосходства добра над злом, духовного мира свободы — над физическим миром необходимости. Это — «урок насилию и неволе. Силы добра в этом духовном борении кажутся слишком слабыми, и тем не менее вольная жертва, отданье себя смерти есть путь к преодолению неволи, к выходу из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу. Воля оборачивается смертью, но она же и жизнь вечная»¹. Самопожертвование князей, их покорность мучителям наполнены, таким образом, глубоким христианским смыслом. Как писал Г.П. Федотов, «вольное мучение есть подражание Христу, совершенное исполнение Евангелия»². Но «как ни очевидно евангельское происхождение

¹ Топоров В.Н. Об одном архаическом индоевропейском элементе... С. 244—245.

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 46.

этой идеи — вольной жертвы за Христа (хотя и не за веру Христову)... для нее оказывается невозможным найти агиографические¹ образы. ...Подвиг непротивления есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещеного русского народа... Святые Борис и Глеб сделали то, чего не требовала от них церковь, как живое христианское предание, установившее перемирие с миром. Но они сделали то, чего ждал от них... Виноградарь (Христос. — А.Ю.) и “отняли поношение от сынов русских”»².

Именно здесь, возможно, истоки отношения простого русского человека к страданию. «Русский народ — один из тех немногих народов, которые любят сущность христианства, крест,— писал французский историк Леруа-Болье,— он не разучился ценить страдание; он воспринимает его положительную силу, чувствует действенность искупления и умеет вкушать его терпкую сладость». «Действительно,— добавляет о. Иоанн Кологривов,—русский человек уважает страдание как такое, независимо от тех или иных положительных качеств, которые могут его сопровождать,— уважает потому, что всякое страдание есть участие в страстях и в смерти воплощенного Слова, «запечатлевшего — как учил св. Ириней — Свой крест на всех и на всем». Он принимает страдание потому, что за всяким страданием стоит единственная жертва, принесенная Сыном Божиим, ставшим Человеком...»³

Полностью противоположно выбору Бориса и Глеба поведение пославшего убийц Святополка, который впоследствии панически бежал от ожидавшей его кары в пустынное место между Польшей и Чехией (на запад, т.е. в направлении, противоположном священному; на запад обращаются лицом, произнося черные заклинания), где следы его потерялись.

Итак, русские расценили поступок Бориса и Глеба не как проявление слабости или помрачения ума, но как свидетельство святости, что говорит о большой духовной силе народа и глубоком постижении им христианского учения. С другой стороны, необходимо заметить, что культ Бориса и Глеба был в значительной степени подкреплен языческим поклонением *парным* (близнецовым) персонажам. Об этом, по мнению В.Н. Топорова, свидетельствует прежде всего канонизация двух братьев из трех, убитых по указанию Святополка. О близнецовой природе культа говорит и сходство («парность») и симметричность изображений святых князей в иконописной традиции (колорит и некоторые предметные особенности этих изображений, как и образы предсмертной просьбы Глеба о милости, где он сравнивает себя с

¹ Агиография — совокупность житий святых, житийная литература.

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 50.

³ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 11.

недозревшим колосом, не до конца возросшей лозой с плодом, позволяют связать культ с образом *двойного растения*, корня или плода, связанного, в свою очередь, в традиционной модели мира с близнецами и плодородием).

Своим парадоксальным подвигом Борис и Глеб создали на Руси новый класс (чин) святых — «страстотерпцев», т.е. не противившихся насильственной смерти, что сообщало ей характер вольной жертвы. Мученическая смерть вообще характерна для ранних русских святых — половина из канонизированных до 1364 г. были мучениками. Но, по словам Г.П. Федотова, русская церковь ничем не выделила своих мучеников: большинство из них чтутся местно (т.е. не всей церковью, а в отдельной епархии или даже в монастыре или храмовом приходе с благословения правящего архиерея) или вовсе забыты. «Это означает, что русская церковь не делала различия между смертью за веру во Христа и смертью в последовании Христу, с особым почитанием относясь ко второму подвигу»¹.

Последний парадокс культа Бориса и Глеба, по Г.П. Федотову, в том, что святые, не противившиеся насильственной смерти, после нее оказываются предводителями небесных сил, защищающих русскую землю от врагов; эти представления отражены в литературных памятниках.

Не забудем посмертных чудес, ставших все-таки главным основанием для канонизации. Святые были захоронены в Вышгороде (14 верст от Киева вверх по Днепру) у церкви св. Василия. На месте погребения иногда люди видели стоящий огненный столб, иногда было слышно ангельское пение. На могилу стекались богомольцы. Однажды подземный огонь опалил ноги ступившего на могилу варяга. Вскоре после того сгорела церковь св. Василия, но все имущество — иконы, сосуды — удалось вынести. Во время открытия мощей святых из гробов исходило благовоние, тела найдены нетленными, а у гробов происходили исцеления больных. Столь «классические» чудеса были вполне достаточны для канонизации.

Вообще культ невинно убиенных весьма характерен для русской традиции. Всенощным почитанием пользовались, например, князь Андрей Боголюбский, убитый в 1174 г. боярами, а также Павел I. Как замечает И. Кологривов, «кровь, пролитая вследствие предательства, рассматривается, по-видимому, русским народным благочестием (в случае императора Павла), а также и русскою церковью (в случае Андрея Боголюбского, ею канонизированного), как очистительное омовение, смывающее с жертв всякий грех и всякую скверну». Андрей был храбрым князем, замечательным государственным деятелем, много сделавшим для распространения культуры; перенеся центр русской

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 50.

культурной жизни из Киева на север, он стал основателем современной России; но ни он, ни Павел I не были «святыми» в обычном понимании этого слова. И однако они более других привлекли народную любовь и народное благочестие, которое именно в них узнавало любимые черты Единственного Образца¹.

Вторым святым, канонизированным русской церковью, был преподобный Феодосий Печерский (? — 1074, общепечерская канонизация в 1108; слово «преподобный» означает святого монаха). Его называют отцом русского монашества. Образ Феодосия, благодаря подробному и впечатляющему житию, написанному монахом Нестором, был одним из самых популярных на Руси.

Главные черты личности святого, согласно житию, — сочетание кротости, смирения, даже самоуничижения с решительностью и силой духа. Сын человека, обладавшего некоторым положением (видимо, княжьего тиуна — род древнерусского городского чиновника), он с детства выказал успехи в грамоте и мог бы, вероятно, сделать определенную карьеру. Но чтение духовной литературы наставило отрока на другой путь. Он стал стесняться своего положения и уже в детстве предпочитал ходить в бедной одежде. Более того, оставшись тринадцати лет без отца, мальчик стал ходить с имевшимися в доме рабами на работу и трудиться вместе с ними, а позднее подрядился печь просфоры для городской церкви. Все это вызывало активное противодействие со стороны его матери — женщины крутой и сильной. Как писал о. И. Кологривов, «в крестьянских работах, как позже в ремесле просвирника, мать Феодосия с полным правом видит социальную деградацию, поношение родовой чести. Но святой хочет быть «яко един от убогих» и трогательно убеждает мать: «Послушай, о мать, молюти ся, послушай: Господь Бог Иисус Христос сам поубожился и смирился, нам образ дая, да и мы того ради смиримся». Это «убожение» Феодосия питается живым созерцанием уничижения Христова, Его рабьего зрака, Его страдающего тела. Выбрав себе убогую профессию просвирника, он оправдывает ее перед матерью любовью к телу Христову. «Лепо есть мне радоватися, ясно сodelьнику мя сподоби Господь плоти своея». <...> Любовь к бедным («нищелюбие») и милостыня становятся отныне отличительными чертами подлинной русской духовности, идеалом святости русского народа. В русском духовном понимании, милостыня — лучшее выражение любви, спасающей мир и составляющей источник жизни для всех людей. «Богатые милостыней спасутся, убогим терпением, весь мир любовью», — говорил древний русский проповедник².

Но вернемся к св. Феодосию. История его борения с матерью давно

¹ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 26—27.

² Там же. С. 35.

стала Хрестоматийной. Он трижды убегал из дома (поначалу пытался добраться до Святой Земли с прохожими греками, во второй раз скрывался у знакомого священника), дважды был возвращен и жестоко наказан, а в третий раз ушел совсем. Придя в Киев (а родом он был из Василькова близ Курска), ходил по монастырям и наконец постригся в монахи в пещерной обители, основанной также канонизированным позднее преп. Антонием. Последний, родом из Любеча в Черниговской земле, принял постриг на святой горе Афон в Греции, по велению игумена вернулся на Русь и поселился в пещере, вырытой в холме близ Киева. Вскоре вокруг него собралось немало учеников и последователей, была вырыта большая пещера для церкви и келий. Так возникла знаменитая впоследствии Киево-Печерская лавра. Сам Антоний, впрочем, покинул основанный им монастырь и переселился в новую пещеру в более уединенном месте, к тому же дал обет молчания. Скончался он около 1073 г. «После своей смерти,— замечает о. И. Кологривов,— он, по-видимому, был почти забыт, и только в XII и XIII веках его образ и пример стали оказывать заметное влияние на жизнь монахов Лавры¹», в результате чего там появились затворники (т.е. монахи, проводящие жизнь в молитвенном уединении и молчании).

Феодосий же избрал для себя иной путь. Лет ему ко времени пострижения было, вероятно, не более двадцати, а уже в 25—27 его авторитет стал столь велик, что сам Антоний рекомендовал его в игумены (настоятели) монастыря. За несколько лет до этого его нашла наконец мать. Феодосий, боясь, видимо, поддаться ее уговорам, далеко не сразу согласился увидеться, но результат оказался обратным: он сам убедил мать постричься в монахини в одном из киевских монастырей.

Феодосий-игумен проявляет те же черты характера. Он завел монастырскую жизнь согласно строгому греческому Студийскому уставу, хочет, чтобы все происходило по раз заведенным твердым правилам. Но при этом не любит наказывать, не гневается, не выходит из себя, «но милосерд и тих». Он не гнушается никакой, даже черной работой, после которой проводит ночи в молитве, но, стесняясь этого, притворяется спящим, когда под утро к его келье подходит инок. За исключением нескольких эпизодов (вериги в юности, молитва полуобнаженным комариной ночью), он не мучит специально в аскетических целях своей плоти, предпочитая труд, молитву, пост, воздержание от сна. Это традиция, как заметил Г. П. Федотов, близкая не египетскому или сирийскому, а палестинскому монашеству.

Феодосий против обзаведения значительным хозяйством, и монастырь фактически существует благодаря милостивой помощи со стороны, которая, по молитве игумена, приходит всегда вовремя. Но значительная часть получаемого, в свою очередь, раздается бедным.

¹ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 31.

Феодосий строго пресекает попытки делать хозяйственныезапасы и рассчитывать наперед, прямо следуя букве евангельского учения. Кроткий итихий, он гневно обличает киевского князя Святослава, изгнавшего старшего брата с престола. Князь ничего не может поделать с праведником-«диссидентом» и вынужден сам приехать в монастырь за примирением, которого, впрочем, окончательно так и не наступает: Феодосия едва уговорили поминать во время службы князя, и то только после имени изгнанного брата.

Мы видим, что Феодосий, терпимый к человеческим слабостям, не терпит нарушения законов божеских и человеческих. Он максималист, поскольку пытается по мере сил строить жизнь по моральным заповедям Нового Завета. Он вынужден как руководитель и наставник монашеской общины искать и находить компромиссы с миром, но это именно сознательные досадные компромиссы. Феодосий еще не готов полностью поставить себя вне общества, соблюдая букву Завета (как позднее юродивые), но элемент юродства, самоуничижения, как спра-ведливо заметил Г.П. Федотов, в его поведении достаточно силен. Образ противостоящего миру кроткого святого монаха, как и вольно жертвующих собой страстотерпцев, оказался весьма существенным для дальнейшего развития народного духа.

Умер святой, не достигнув, вероятно, и сорока лет. По всей видимости, его крепкое тело подорвали чрезмерное постничество и бессонные ночи.

После кончины Феодосия жесткая дисциплина не удержалась в его монастыре. Среди следующих поколений были монахи, напоминавшие своего учителя, строгие аскеты и затворники, изнуряющие плоть, были и мученики за веру. О их жизни и подвигах известно из знаменитого памятника агиографической литературы — «Киево-Печерского патерика»¹. Мы знаем, что в XVII в. в Лаврских пещерах покоилось 118 тел монахов, в большинстве домонгольских, которые разом были причислены к лицу святых киевским митрополитом Петром Могилой в 1643 г., а в 1762 г. вписаны в общерусские святыни. Г.П. Федотов усматривал в обители Антония и Феодосия два потока духовной жизни: один — пещерный, аскетико-героический, другой — надземный, смиреннопослушный, ориентированный на социальное служение. «Их корни восходят к святым основателям, а за ними и к двойкой традиции греческого Востока: палестийно-студийской и египетско-сирийско-афонской»². Воплощением этих традиций могут служить образы двух киевских святых — Марка Пещерника и Алипия (Алипия)-иконописца.

¹ Патерик — слав. отеческая книга, отчник, жанр аскетической литературы, сборник изречений св. отцов подвижников или рассказов о них (см.: Живов В.М. Святость. С. 72—74).

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 77.

«Один — суровый старец, весь век проведший под землей на послушании гробокопателя, в странной фамилиарности со смертью: он воскрешает покойников на несколько часов, пока не готова могила, заставляет их переворачиваться, чтобы исправить недостатки своей работы. Суровый к живым, он готов карать их смертью за злое движение серда и открывает им путь сурового, слезного пощения...»

Другой — светлый художник, тоже труженик, не дающий отдохна своей руке; нестяжатель, раздающий бедным свою мзду, оклеветанный, преследуемый монахами, но кроткий, никого не карающий, возлагающий надежды на небесные силы. Его чудесные краски совершают исцеление прокаженного, и ангелы во плоти пишут за него иконы¹.

Еще одна характерная фигура русской святости домонгольской поры — преп. Авраамий Смоленский (напомним, что слово преподобный означает монашество святого), живший в конце XII — начале XIII в. (ум. в 1221 г.). Подробности его биографии известны благодаря сохранившемуся древнему житию, составленному его учеником Ефремом между 1224 и 1227 гг. Канонизирован Авраамий в XVI в., а до того местно почитался в Смоленске.

О юности святого известно лишь то, что, потеряв родителей, он раздал имущество бедным и оделся в «худые ризы», словно нищий, — мотив, который уже встречался в житии Феодосия. После некоторого периода юродства он постригается в смоленском монастыре, получив имя Авраамия. Там будущий святой становится книжником, а благодаря существовавшей в то время в Смоленске значительной культурной традиции, приобретает обширную книжную ученость и скоро становится известен.

Усиленные занятия Авраамий сочетал с несвойственной традиции Феодосия аскезой (образ жизни, предполагающий ограничение и подавление телесных влечений и желаний, отказ от мирских благ ради достижения нравственного совершенства и — иногда — мистического единения с Божеством). Житие говорит о его худобе и бедности «от великого труда и воздержания и бдения, от мног глагол». Ему свойственна экстатическая, эмоциональная молитва. Он мало связан с жизнью общества, с милосердием, противополагая этому «дар и труд божественных писаний». «Не возливающий елей целитель, а суровый учитель, одушевленный, может быть, пророческим вдохновением», — говорил о нем Г.П. Федотов².

Ученость Авраамия привлекла к нему многих жаждущих «утешения из святых книг». Его высокая популярность вызвала, вероятно, ревность и зависть городского духовенства и монашества. Святому пришлось покинуть монастырь из-за отказа перестать «учить», а затем

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 77.

² Там же. С. 83.

— и сам Смоленск, население которого, подстрекаемое недоброжелателями Авраамия, пытало к нему ненавистью. Несмотря на благоприятные приговоры мирского и духовного судов, Авраамий был отослан в свой монастырь с запрещением совершать богослужение. Но Божья кара в виде страшной засухи падает на города, и только по молитве оправданного наконец святого «одожди Бог на землю дождь». Остаток жизни Авраамия проходит спокойно в монашеских трудах, он даже становится игуменом небольшого монастыря Пресвятой Богородицы.

Для нас важно то, что обвинения против Авраамия, ставшие основанием для гонений, хотя, видимо, и были порождены ненавистью и завистью, носили характер не только грязных наветов, но и «идеологический»: слишком много знающий монах был заподозрен в ереси, чтении запрещенных церковью книг («глубинных») и даже пророчество — вероятно, из-за особого интереса к эсхатологическому учению. Последнее, действительно, особо было богато апокрифической литературой, которая распространялась и на Руси. Но для обвинения монаха-книжника, учителья едва ли имелись основания. Возможно, что, по словам Г.П. Федотова, «перед нами первая в русской истории картина столкновения свободной богословской мысли с обскурантизмом² невежественной, хотя и облеченней саном толпы³». Подобный конфликт и обычно используемые в нем наветы и гонения — один из характерных мотивов русской духовной атмосферы вплоть до нового времени (да и до сего дня). А св. Авраамий Смоленский может быть осмыслен как родоначальник и покровитель нашего духовного просвещения.

Весьма значительную часть древнерусских святых (около 50) составляют общецерковно канонизированные или местночтимые святые князья или княгини. Их можно разделить на несколько групп: князья равноапостольные (т.е. способствовавшие распространению православной веры, прежде всего — св. Владимир Креститель), князья-иисусники (принявшие монашество и в нем достигшие святыни), князья-страстотерпцы (вынесшие мученическую смерть — чаще всего во время татарского нашествия — за веру или ради защиты родной земли, избавления ее самопожертвованием от нашествия), наконец, князья, прославленные своим общественным служением. Остановимся на трех святых князьях.

Первым князем-иноком на Руси был Никола Святоша (Святослав) из князей Черниговских (постригся в 1106 г., умер в 1142 г.), богатый аристократ, работавший в монастырской поварне, бывший приврат-

¹ Эсхатология — учение о конце света, «последних временах».

² Обскурантизм — враждебное отношение к науке, просвещению; мракобесие.

³ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 87.

ником, работавший на огороде. Он постоянно занимался каким-либо трудом и при этом непрестанно произносил молитву, известную под названием Иисусовой («Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного»), что является первым зафиксированным ее упоминанием на Руси. Эта молитва позднее стала одним из основных орудий мистической практики, о чем мы расскажем ниже. Свои богатства князь употреблял на помощь бедным и церковное строение, делал значительные пожертвования. Он ограничивал себя в пище и был известен твердостью в послушании наставнику. В целом перед нами классический пример смирения гордыни, отказа от высокого положения и подобающего ему образа жизни (что вызывало негодование братьев Николы — князей), предпочтения духовной работы материальным ценностям.

Более всего (после Бориса и Глеба) почитался князь Михаил Всеиволодович Черниговский. Во время нашествия Батыя князь убил ордынских послов и бежал, оставив без обороны Киев, который в результате был разорен монголо-татарами. Батый потребовал князя к себе, и тот отправился «добровольно в Орду на верную смерть... Он знает,— писал Г.П. Федотов,— что русские князья и бояре в Орде должны проходить “сквозь огонь и поклониться кусту и огневи и идолом их”». Получив благословение своего духовника о. Иоанна, князь и его боярин Феодор «объявляют себя готовыми пролить свою кровь за веру христианскую. Иоанн посыает их на смерть: «Вы будете в нынешний век новоявленные мученики Христовы».

В Орде нет и речи о гневе за старые грехи. Батый хочет обещаниями уговорить князя «подчиниться обычаю по примеру прочих князей», т.е. поклониться языческой святыне. «Михаил отвечает словами, в которых резко разделяет... религиозное и политическое: «Тебе царю кланяются, понеже ты поручил Бог царствие света сего; а ему же сии кланяются, то аз не кланяюсь». Находящийся в Орде внук его Борис, князь Ростовский, бояре умоляют его покориться; бояре обещают даже принять на себя его вину «перед Богом». Михаил отвечает: «Не хощу только именем зватися христианин, а дела творити поганых». Умирая, князь с Феодором поют о подвиге мучеников. Чудесные знамения прославляют их кончину. Тела их лежали много дней «неврежени», над ними «столп огнен явися... и пение ангельское слышаху»¹ (ср. те же мотивы относительно Бориса и Глеба). Перед нами, таким образом, добровольное мученичество за веру.

Полностью противоположен житийный образ св. князя Александра Невского, чье житие более напоминает, по словам Г.П. Федотова, военную героическую повесть. Князь предстает воплощением всех достоинств властивующего человека — от внешних черт (высокий рост,

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 95—96.

трубный голос, прекрасное лицо и большая сила) — до душевных качеств («премудрость Соломона, храбрость же яко царя Римского Еуспасьяна»). Александр славен победами и устрашает врагов, татарские женщины в Орде пугают им детей (князь, впрочем, едет на поклон к хану, так что автор жития просто сластит пиллюю). Ему помогают перед битвой сами небесные заступники — св. князья Борис и Глеб. Единственное совершенное святым чудо посмертно: «усопший сам протянул руку за разрешительной, «прощальной» грамотой митрополита¹. Центральная идея жизни князя-воителя — служение за всю русскую землю (но не государство, которого еще и не существовало) и православную веру. Эта же идея общего земного (а затем — и небесного) заступничества, подвига во имя многих как совершенного воплощения христианской идеи любви, положение души «за други своя», а паче — за весь народ, иногда — самопожертвование является центральной в культе святых князей-страстотерпцев и «воителей», оказываясь еще одним стержнем русского народного духа.

Кроме князей и монахов среди русских святых известно около семидесяти епископов-святителей (они, впрочем, тоже были монахами). Канонизация их началась позже, чем мучеников и князей, но имела глубокие корни в греческой традиции, где давно практиковалось причисление к лику святых церковных иерархов. Рассматривая святых епископов, необходимо помнить о их двойственном положении: епископ совмещает в себе инока, монаха, спасающего свою душу, и пастыря, руководителя, для которого обязательно церковное и общественное служение. Потому канонизировались епископы «не за аскетические подвиги или не только за них»². Конечно, были св. епископы, в которых инок преобладал над пастырем (епископы, поставленные из монахов Киево-Печерского монастыря в первый период его существования, до монгольского нашествия). Но подвиг епископа не исчerpывается аскезой, необходим родственный княжескому началу элемент служения миру, а также церкви, прежде всего учительство, защита чистоты веры от ересей, забота от общем спасении. Именно в этом, по мнению Федотова, «личный, особый характер святительского подвига»³. Необходимыми элементами были также сдержанность к внешнему благополучию, положенному по сану, отказ от удовольствий, щедрая милостыня, храмостроительство, иногда — организация изготовления и переписки церковных книг.

Родом учительства считалась христианская проповедь язычникам, т.е. миссионерская деятельность. Благовестниками были многие осно-

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 100—101.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 112.

ватели русских митрополичьих кафедр. Но особенно на их фоне выделяется фигура просветителя язычников-зырян Стефана Пермского (ок. 1340—1396). Он известен прежде всего как создатель национальной зырянской церкви и пермской азбуки. Святой был родом из Устюга Великого в Двинской земле и с детства, вероятно, владел языком живших в ней зырян (современные коми-зыряне), относящимся к финно-угорской группе и весьма далеким от славянских. Способный с детства к книжной науке, он постригается в монахи в ростовском монастыре св. Григория Богослова, известном своим книжным собранием. Стефан был среди считанного числа русских того времени, изучивших греческий язык (возможно, что греком был епископ Парфений, при котором постригся Стефан), но, по-видимому, добровольно отказался от дальнейших занятий в области византийской книжности ради миссионерской деятельности, отправившись к зырянам. Тогда он был еще простым монахом. Нередко с опасностью для жизни Стефан вел активную проповедническую работу, разрушал языческие молельни, а в главном зырянском селении построил церковь и поставлял попов из числа своих учеников (в 1379 г. в Москве он получил сан епископа).

В его деятельности отразилась такая характерная черта русского народа, как национальная терпимость, уважение к другим, даже менее развитым народам. «Он не пожелал, — пишет Федотов, — соединить дело крещения язычников с их обрусением. Не пожелал и идти к ним со славянской литургией, разъясняемой проповедью на народном языке (как делала западная церковь. — А.Ю.). Он сделал для зырян то, что Кирилл и Мефодий — для всего славянства. Он перевел для них богослужение и Священное Писание — вероятно, часть его¹, для чего потребовалось создать новую азбуку. Были созданы пермские книги, которые Стефан заставлял читать и переписывать новообращенных. Нельзя сказать, конечно, что такой подход, связанный с национальным самоотречением проповедника во имя чужой национальной идеи, стал правилом в русской церкви. Но сама канонизация Стефана свидетельствует о многом.

Известны и другие области миссионерской деятельности. После завоевания Иваном Грозным Казани «в ней была учреждена в 1555 г. новая епархия, кафедру получил св. Гурий. В помощь ему был придан штат монахов-миссионеров... Просвещение иноверческой страны было главным делом нового пастыря². Но, с другой стороны, согласно указу царя и московского митрополита, было запрещено всякое насилие и принуждение. Главными орудиями стали церковное слово, кротость, заступничество, в том числе за иноверцев. Для подготовки будущих

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 133.

² Там же. С. 116.

миссионеров св. Гурий создал Зилантов монастырь под Казанью. Это была первая школа подобного рода на Руси, почему св. Гурий и был признан патроном русской религиозной педагогики. Впрочем, обратить в христианскую веру большинство мусульман-татар не удалось.

Следует упомянуть и иные направления общественной деятельности святых епископов: заступничество новгородского епископа за город при осаде враждебными ратями, политическую деятельность московских митрополитов Петра, Алексия и Ионы, очень много сделавших для создания возышения Московского государства. Напомним: Петр, перенесший в Москву митрополичью кафедру, фактически был основателем этого государства; Алексий, второй митрополит из русских, по сути, правил им в малолетство князя Дмитрия (будущего Донского); Иона был первым митрополитом, поставленным без утверждения Константинопольского патриарха, что означало автокефалию (независимость, самоуправление церкви). Вспомним и св. Филиппа, митрополита, резко выступившего против опричнины Ивана Грозного, обличавшего царя за казни и пострадавшего за это: он был извергнут из сана, сослан и вскоре убит.

Завоевательные походы монголо-татар сделали преобладающим чином русских святых мучеников за веру. Новые святые монахи появляются только во второй четверти XIV в., и облик их совсем не таков, как в домонгольской Руси. Это так называемые пустынножители, уходившие жить в лесную глушь северо-востока русских земель, подальше от мира. По преданию, движение монахов на Север, основание северных монастырей началось еще в XIII в. Но признанным «главою и учителем нового пустынножительского иночества был, бесспорно, преподобный Сергий, величайший из святых Древней Руси. Большинство святых XIV и начала XV в. являются его учениками или «собеседниками», т.е. испытавшими его духовное влияние¹. Силой своей личности он объединил и духовно возглавил стихийно возникавшее в разных местах аскетическое монашеское движение.

Преп. Сергий Радонежский (ок. 1321—1391, в качестве года рождения еще называют 1314) — самый, вероятно, известный из русских святых. Родом он из окрестностей Ростова Великого. С детством будущего святого, во крещении Варфоломея, связаны некоторые знамения. В частности, согласно житию, когда его мать, еще беременная, была в церкви, ребенок во чреве трижды громко воскликнул во время существенных точек богослужения. Затем рассказывается, что в детстве ему не давалась грамота и он много молился о способности усваивать знания. И вот однажды он повстречал в поле незнакомого старца, погруженного под деревом в молитву и окруженного сиянием. Мальчик попросил его помолиться о даровании ему (Варфоломею) разума, что

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 142.

старец сделал, предложив затем съесть малышу нечто, напоминающее кусочек просфоры, и пообещав, что теперь Бог даст ему разум для учения. Варфоломей пригласил старца в дом. Перед трапезой тот увел его в часовню читать Часы, и совершилось чудо: мальчик стал без запинки читать по книге. Родителей старец заверил, что на их сыне — особое благословение Божье, а когда его провожали, внезапно стал невидим, из чего заключили, что это был ангел.

С детства Варфоломей проявлял склонность к аскетизму, в частности вовсе не ел по средам и пятницам. В 20 лет он пожелал уйти в монастырь, но родители попросили подождать их смерти, так как он был единственной опорой. Вскоре они умерли, перед смертью постриглись, а будущий святой решил стать отшельником, поскольку затворничества в монастырях того времени уже не существовало. Он поселился с братом (который, впрочем, не выдержал пустынножительства) в глухом лесном месте (ныне Сергиев Посад в Подмосковье). Вероятно, в 1337 г. принял постриг под именем Сергия. Но полностью уединиться не удалось: стали приходить ученики, и в итоге Сергию пришлось стать игуменом образовавшегося монастыря (будущая Троице-Сергиева лавра), где он спустя некоторое время ввел (по грамоте цареградского патриарха) общежитийный устав. Дело в том, что, как писал о. И. Кологривов, почти все монастыри, существовавшие в то время на Руси, обходились более или менее без настоящего общежития. «Монахи жили под началом общего игумена, имели общую церковь. Но все остальное — одежда, жилище, пища — оставалось их личной собственностью. Каждый был сам себе хозяин; у каждого была своя келья, каждый имел свою собственную пищу, которую сам же и готовил. Киновийский уклад жизни, введенный в свое время преп. Феодосием в Киево-Печерской лавре, совершенно перестал применяться. Первоначально и преп. Сергию пришлось, чтобы не вводить близких в соблазн, поступать, хоть и нехотя, по общепринятым примеру¹. Для изменения его и понадобилась патриаршая грамота. Так святой вынужден был вернуться к общественной жизни и служению.

Основные черты его характера, восстановляемые по данным историческим и житийным, присущи «главной линии» русской святости вообще. С одной стороны, «безответная кротость, доходящая у игумена почти до безвластия», бескорыстие, широкая благотворительная деятельность, заступничество за обиженных, помощь нищим. С другой — деятельность общественная, даже политическая, причем не столь обличительного, сколь активного характера. Сергий достаточно быстро приобрел общерусский авторитет, а близкие отношения с митрополитом Алексием (последний, кстати, перед кончиной прочил

¹ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 92.

Сергия в свои преемники на кафедре, но тот отказался) позволили ему выступать в качестве исполнителя политических миссий. Например, когда потребовалось оказать давление на князя Бориса Константиновича, захватившего, вопреки старшинству, нижегородское княжение, Сергий был отправлен в Нижний в качестве посла московского князя. Он передал Борису вызов в Москву. Тот не послушался, и Сергий по приказу митрополита и великого князя московского затворил все нижегородские церкви (т.е. запретил в них богослужение), после чего с помощью присланной из Москвы военной силы справедливость была восстановлена. Этот эпизод показывает нам Сергия — решительного общественного деятеля, бравшегося за ответственные поручения (дело не только в восстановлении справедливости при наследовании княжеских уделов: раздоры правителей оборачивались междуусобными войнами в и без того опустошенной земле). Общеизвестно благословение, данное Сергием князю Дмитрию, который заехал в его монастырь, отправляясь на войну с ханом Мамаем, завершившуюся битвой на Куликовом поле: святой предсказал победу, хотя и связанную с большими жертвами, и отпустил в поход двух своих монахов — Александра Пересвета и Родиона Ослябю, первый из которых, благородного происхождения и известный своим мужеством, погиб в бою. Фактически Сергий благословил тогда освободительное движение против монголо-татарского ига.

К древнерусскому идеалу общественного служения, реализующему евангельскую заповедь любви к ближнему, Сергий добавил воплощающее заповедь любви к Богу мистическое начало¹, до тех пор на Руси не развитое. Об этом свидетельствуют сопутствовавшие святому, по свидетельству учеников, видения и знамения, связанные с небесным огнем и светом. Однажды, когда Сергий, его брат Стефан и племянник Феодор совершили богослужение, двое его учеников «увидели сослужащего ему четвертого — светоносного мужа в блистающих ризах». После настойчивых расспросов преподобный открыл, что это «ангел Господень есть, и не токмо ныне днесъ, но и всегда посещением Божиим служащу ми недостойному с ним; вы же его видесте, никому же поведайте, дондеже есмь в жизни сей». Сергию постоянно сопутствуют наблюдаемые другими видения огня, исходящего от него или возникающего рядом. Были видения и у самого святого: одно о множестве прекрасных птиц над его монастырем, которые, как обещал небесный голос, означали множество его будущих учеников; во второму ему — первому среди русских святых — явилась Богоматерь в сопровождении апостолов Петра и Иоанна и, коснувшись святого, обещала свое покровительство его ученикам и обители. Вокруг Сергия

¹ *Мистика* — практика непосредственных контактов с миром сверхъестественного, восхождения к божественному началу и слияния с ним.

сформировалась группа учеников, которые перенимали непосредственные мистические навыки, связанные, возможно, с распространившимся в то время на православном Востоке учением исихазма.

Исихазм (от греч. «исихия» — «безмолвие», «тишина») — мистическое учение, распространившееся в Византии в XIV в. и сочетавшееся с практикой достижения единения человека с Богом при помощи «очищения сердца» слезами и непрерывного сосредоточенного постоянного повторения в уме Иисусовой молитвы (ее полная форма приведена выше, сокращенные — «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», или просто «Господи помилуй»). «Вначале к исихастам относили монахов восточной традиции, которые отказались от общинной монастырской жизни и жили в уединенном созерцании, посвятив себя достижению безмолвия ума и повторению Иисусовой молитвы¹. Как пишет о. И. Кологривов, «уже с начала V века исиаистами называли тех монахов-киновитов (общежитийников. — А.Ю.), которые, проведя некоторое время в общежитии, затем от него отказывались с согласия своих наставников, чтобы посвятить себя чисто созерцательной жизни в единении с Богом. Исихасты всегда имелись поблизости от восточных монастырей. К их числу принадлежат некоторые подлинные мистики, оставившие после себя выдающиеся произведения о созерцательной жизни². Практика Иисусовой молитвы «развилась из практики непрерывной «умной молитвы», а о ней впервые стал говорить еще в IV в. египетский монах Евагрий Понтийский. Огромную роль в распространении и утверждении «умной молитвы» сыграли такие отцы церкви, как Симеон Новый Богослов, Иоанн Лествичник, Григорий Синаит, Никифор Исихаст. Подробные высказывания о молитве этих и других духовных подвижников вошли в шедевр патристики (святоотеческой литературы. — А.Ю.) — многотомный сборник трудов святых отцов церкви «Добротолюбие» (не так давно переизданный. — А.Ю.) <...> В XIV в. идеи, практику и богословское обоснование традиции утвердил и закрепил в (Афонском) монастыре выдающийся деятель византийской церкви архиепископ Фессалоникский Григорий Палама. Согласно его учению, молящийся человек, особым образом соединяя сознательное бодрствующее внимание, дыхание и повторение имени Иисуса Христа, способен пробудить в своем сердце божественные энергии и удостоиться видения Фаворского света³. Природа света, явившегося, согласно преданию, на горе Фавор, была в то время предметом богословского спора. Для объяснения этой природы Палама разработал целую умозрительную систему, согласно которой «Бог есть

¹ Ключников С. Ю. Предисловие//Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 1992. С. 4.

² Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 170 (сноска 1).

³ Ключников С.Ю. Предисловие. С. 4.

Дух, обладающий «энергиями», совершенствами и действиями, которые, светясь, как лучи, исходящие от одного солнца, вместе с тем различны между собою и также отличны от Духа, от Которого исходят. Это учение вызвало долгие споры, при которых обе стороны не щадили друг друга, пока вмешательство светской власти не привело к его принятию в Византии как официального церковного учения. Сам Палама был даже внесен в византийские святы¹. Среди его последователей были тырновский патриарх Евфимий и ряд константино-польских патриархов.

У нас нет прямых оснований утверждать о приверженности преп. Сергия исихазму, но, учитывая возобновившееся в середине и конце XIV в. греческое и южнославянское влияние на Русь, знакомство русского святого с этим учением представляется возможным. Против мнения об исихатском влиянии на Сергия выступает о. И. Кологривов (не симпатизировавший исихазму вообще), сравнивая жизнь преп. Сергия с идеалом новоисихастов. «Достаточно вспомнить,— говорит он,— его деятельность в качестве игумена монастыря, для которого он ввел студитский устав (чуждый исихазму. — А.Ю.), и его участие в политических событиях его эпохи. Также и характер его видений Божией Матери и Апостолов говорит против подобной гипотезы»². Как бы то ни было, по словам Г.П. Федотова, «в лице преп. Сергия мы имеем первого русского святого, которого в православном смысле этого слова можем назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми для нас. Видения суть лишь знаки, отмечающие неведомое»³. Сергий, по Федотову, дал гармоническое сочетание мистического и политического полюсов русского идеала святости. Но его ученикам не удалось сохранить этой гармонии: полюса разошлись, достигнув предельного противостояния век спустя.

Многие ученики преп. Сергия Радонежского стали местночтимыми и даже общерусскими святыми, основателями новых монастырей. Выйдя из Троицкой лавры, они разнесли Сергиево учение по всей Северо-Восточной Руси — от Москвы и Подмосковья до лесных пустыней по Волге и в Заволжье. Среди северных учеников преподобного — св. Мефодий Песношский, Авраамий Чухломский и Иаков Железноборовский, Сильвестр и Павел Обнорские и др. Особую известность получил собеседник и последователь Сергия преп. Кирилл Белозерский (1337?—1427), основатель знаменитого впоследствии Кириллова

¹ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 171 (сноска 1).

² Там же. С. 109.

³ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 150.

монастыря. Одной из характерных черт Кирилла было так называемое нестяжательство, т.е. отказ от монастырского владения значительной собственностью. Будучи игуменом, он отвергал села, предлагаемые в дар князьями (было широко распространено монастырское феодальное землевладение), чтобы не отвлекать братию от монашеского подвига; даже не позволял монахам ходить к мирянам за милостыней. Этот запрет был нарушен сразу после смерти св. Кирилла, но его существование вводит практику нестяжательства если не к самому Сергию (его монастырь не отвергал владений), то к его ближайшему окружению.

Кроме Кириллова монастыря известны еще два центра, продолжавшие Сергиеву традицию в заволжских землях: монастыри южной части Вологодского уезда и Спасо-Каменный монастырь на Кубенском оз. (между Вологодским и Белозерским краями). Эта традиция заключалась в суровой аскетической жизни, подчиненной постоянной работе духа, «внутреннему деланию», состоявшемуся в «очищении ума» и молитвенном соединении с Богом, изредка в поздней литературе выражаемом в терминах исихазма. В любом случае северные монастыри хранили Сергиеву мистическую традицию, достигшую расцвета в фигуре преп. Нила Сорского.

Житие преп. Нила Сорского (1433—1508) не сохранилось (будто бы сгорело при налете татар на монастыри Вологодской обл. в 1583 г.), зато известны его собственные произведения: «единственный из древних наших святых, он писал о духовной жизни и в произведениях своих оставил полное и точное руководство духовного пути»¹. По некоторым сведениям, в миру он был переписчиком книг, сам себя называет «поселянином», но рано постригся в монахи. Известно, что вместе со своим учеником св. Иннокентием (Охлябининым) он путешествовал на Афон и далее в Византию. Таким образом, Нил был свидетелем «последних времен» византийской истории: это было время крушения империи, столица которой в 1453 г. была взята турками. На Руси катастрофу некогда великой империи сочли закономерной карой за нездолго до того предприняту попытку соглашения с Римом (так называемая Флорентийская уния), которая была воспринята как измена православию. Причем изменниками оказались те, кого несколько веков воспринимали как учителей, — греки, за что Бог подверг их «агарянскому плenu». Это, кстати, явилось формальной причиной для установления независимости русской церкви. Нил, тем не менее, отправился в Грецию и вынес оттуда лучшее, что могла предложить оскудевшая греческая духовность: исихазм. Впрочем, церковные сношения с православным Востоком у нас не прерывались никогда, а в XV в. были особенно активны. Вернувшись, он поселился в 15 верстах

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 166.

от Кириллова монастыря на речке Соре, основав новую форму жизни русского монашества — скит, т.е. соединение нескольких келий, где живет небольшое количество отшельников, не связанных строгими правилами общежития. Некоторые черты скитской жизни известны нам из «Повести о Нило-Сорском ските» неизвестного автора: несколько лесных келий, в который жили затворники, имели, тем не менее, содержание «от казны». Кандидаты в послушники проходили строгий отбор: принимались только грамотные с последующим испытанием. Ждал их отнюдь не легкий путь: аскеза, полный уход из мира. Но в скиту не расчищали лес, как это делал Сергий. «Они предпочитали работать «под крышей, в закрытом месте», занимаясь умственным трудом, в особенности перепиской и переводом греческих рукописей. Характер житий сорских отшельников и отличается этой довольно утонченной интеллектуальностью от того, что мы знаем о преп. Сергии и его сотоварищах¹. Последователям преп. Нила даже монастырское «общежитие» кажется «слишком шумным и слишком организованным²», хотя, конечно, скитская жизнь была «средним путем» по сравнению с полным отшельничеством. «Правда заволжского движения,— писал о. Георгий Флоровский,— именно в этом уходе,— правда созерцания, правда умного делания³. Но не совсем верным будет считать это движение забывавшим о мире «не только в его суете, но и в его нужде и болезнях», не только отречением, но и отрицанием. Как писал о. А. Мень, «носители аскетического идеала, св. Нил Сорский и «нестяжатели», не отрицали роли социального служения, но они боялись превращения церкви в богатый и репрессивный институт и поэтому выступали и против монастырского землевладения, и против казней еретиков»⁴ (и то, и другое, кстати, в значительно большей степени процветало в католической Европе). Преп. Нил вместе с другим крупнейшим заволжским авторитетом — старцем Паисием Ярославовым — присутствовал на церковном соборе 1490 г., который осудил существовавшую тогда ересь «жидовствующих», но обошелся с еретиками достаточно мягко. В этом обвиняли митрополита Зосиму, самого подозревавшегося в ереси, но не исключено, что сыграло роль и влияние Нила. А в 1503 г. на другом Соборе в Москве «нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормились бы рукоделием». «Этот вопрос,— говорит

¹ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 172.

² Флоровский Г, прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 20 (репринтное воспроизведение парижского издания 1983 г., воспроизводящего, в свою очередь, парижское же издание 1937 г.).

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 20—21.

⁴ Мень А., прот. Возвращение к истокам//Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 21.

о. И. Кологривов, — был очень сложен. С первых лет своего существования русское монашество выступало как юридическое лицо, правоочное владеть недвижимостью. Уже при жизни преп. Феодосия Печерская лавра владела землями и селами и управляла ими через различных служащих. Начиная с XII века монастырское владение землею и живущими на ней людьми стало общим явлением. <...> В XVI столетии им (монастырям) принадлежит уже около одной трети всей используемой сельскохозяйственной площади в стране. Иные монастыри владели не только деревнями и поселками, но городами и целыми областями. Параллельно с этим в монастырях продолжался нравственный упадок, принявший в том же XVI веке возмутительные размеры¹. Это осознавали все, кто серьезно относился к монашескому призванию. Против землевладения были: преп. Феодосий (уступил, по словам автора жития, лишь по «слабости веры» окружения), преп. Кирилл Белозерский, преп. Дионисий Глушицкий, блаж. Павел Обнорский и другие русские святые. Нил Сорский также был поддержан обитавшими на Севере заволжскими старцами-«нестяжателями», но в споре все же проиграл из-за огромного авторитета своего главного оппонента — преп. Иосифа Волоцкого, лидера «иосифлян». Аргументы последнего были, в общем, таковы: монастырское землевладение необходимо для существования монастырей, поскольку построить храм в монастыре недостаточно — его нужно еще поддерживать; средства нужны на службы, содержание церковнослужителей. Владения ничуть не мешают монахам спасаться — спасались же и прежде. Еще одна важная функция монастырей — готовить будущих епископов; кроме того, они должны заниматься благотворительностью, на что тоже нужны средства. Необходимость землевладения оправдывается, таким образом, необходимостью социального служения в миру, без средств невозможного.

Жесткую позицию занимал Иосиф и относительно еретиков. «...Он настаивал перед епископами и перед великим князем Иваном III на беспощадном преследовании еретиков, с применением к ним смертной казни. По его словам, есть только одно средство уничтожить это зло: пожизненное заключение виновных в ереси или смерть им. В наказании еретиков смертью он видел проявление «ревности к вере православной и любви к Богу и Пречистой Его Матери». Смертная казнь душеспасительна не только для тех, кто ее применяет, но и для самих еретиков, ибо она уменьшает их вину перед Богом. Такое умонастроение необычно в русском благочестии. Иосиф создавал новое направление². Кологривов объяснял это «умонастроение» в конечном счете литовским происхождением святого: «В Литве религиозная нетерпимость, выражавшаяся инквизицией, была государственным законом.

¹ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 176—177.

² Там же. С. 205.

Отголоски деятельности инквизиции были, по всей вероятности, с ранней молодости известны Иосифу¹.

Преп. Иосиф Волоцкий (Волоколамский) (1439—1515) принадлежал к духовной традиции «южной» части учеников преп. Сергия, основавших подмосковные монастыри. Если заволжские пустынно-жители искали прежде всего уединенного созерцания, московская ветвь Сергиевой традиции стремилась, как замечал Г.П. Федотов, осуществить идеал совершенного общежития. Эта традиция требовала большой самодисциплины и значительной воли от церковного иерарха, игумена, а также несгибаемой строгости, практической хватки — качеств, которые, по словам того же Федотова, редко уживаются со святыстью. В XV в. эта традиция дала лишь двух святых: преп. Пафнутия Боровского (?—1477), ученика игумена Никиты, который, в свою очередь, был учеником преп. Сергия, и преп. Иосифа Волоцкого, ученика Пафнутия. Последний основал свой монастырь всего в двух верстах от Москвы, но уклад жизни в нем был суровым, связанным с постоянным трудом. Впрочем, строгость, как и впоследствии у Иосифа, заключалась, видимо, не в жестокости наказаний, но в точном, неукоснительном исполнении *правила*, устава, порядка, чина и лада: к внутреннему эта традиция шла через *внешнее*. Требовательность Пафнутия распространялась и на внешнюю жизнь: он не пожелал признавать митрополита Иону, впервые избранного без утверждения греческого патриарха, и был наказан за это. Ученикам Пафнутий внушал «благовейный страх», отражавший, видимо, сопутствующий любви к Господу страх Божий — понятие, известное не только христианской, но и иудейской традиции. В связи с этим восприятием уместно вспомнить мысль исследователя С.С. Аверинцева о двух аспектах идеала христианской святыни — *строгости и милости*. Они восходят к евангельскому образу Иисуса и в том или ином виде свойственны всем христианским традициям. Но в русской этот контраст «корткого» и «грозного», не смягченный западной «цивилизованностью», утивлостью, или византийской суховатой умственностью, «выступает с такой потрясающей обнаженностью и непосредственностью, как, может быть, нигде. Если святой грозен, он до того грозен, что верующая душа может только по-детски робеть и расстилаться в трепете. Если он кроток, его кротость — такая бездна, что от нее, может быть, еще страшнее. Притом типы эти не включишь в схему исторической последовательности — сначала, мол, характернее одно, затем преобладает другое; их не прикрепишь к одному или другому периоду. Да они и не могли бы сменять друг друга, вытеснять друг друга, потому что они не могут друг без друга обойтись. Это два полюса единой антиномии, лежащей в самых основаниях «Святой Руси». За ними —

¹ Кологризов И. Цит. соч. С. 205—206.

очень серьезный, недоуменный, неразрешенный вопрос. Вопрос этот многое определяет в русском сознании, в русской истории. Его скрытое воздействие не прекращается и тогда, когда о православной традиции и не вспоминают¹.

Перед нами, собственно, вопрос о противлении злу и — как другая его сторона — о запрете судить, «да не судимы будете». Именно исполняя последний евангельский завет, «заволжцы» выступили против казней еретиков и даже, по-видимому, давали им укрытие, считая при этом ересь не меньшим злом, чем полагала противоположная сторона. Важно понять, что здесь нет никакого «либерализма», «широкты взглядов». «Перед нами,— пишет С.С. Аверинцев, — не идеологи толерантности (терпимости, снисходительности. — А.Ю.), а пророки непостижимой для рассудка любви Бога; они учат не «терпимости», а *терпению* — терпению ко злу, ибо они нисколько не сомневаются, что ересь есть действительное зло. Пусть еретики не лучше разбойников; но ведь Христос простил и разбойника»². Традиция буквального понимания слов Христа «не противься злому» (а какое еще может быть понимание?) идет к «заволжским старцам» от Бориса и Глеба, не укоривших своих убийц даже словом, через Сергея Радонежского, чье житие также дает примеры абсолютного непротивления, и продолжается в XIX в. фигурой Серафима Саровского, который, «повстречавшись с разбойниками, кладет на землю топор и с поклоном представляет себя под удары, которые хотя и не умертвят его, как Бориса и Глеба, но изувечат на всю жизнь...»³. Но как, исповедуя непротивление и нестяжательство, уберечь от ересей чистоту веры и исполнить завет любви к ближнему, предполагающий практическую реализацию этой любви — помощь? Спор о монастырском имуществе не следует понимать плоско — как обличение корыстолюбия одними и защиту личной выгоды другими. Материальное богатство — по крайней мере в идеале — ничуть не облегчало монашеского подвига, зато давало возможность активной благотворительности, помочь нуждающимся, влияния на власть имущих, т.е. общественного служения во исполнение заповеди любви. Мы видим, таким образом, не борьбу «правды» с «неправдой»: по словам о. Г. Флоровского, здесь сталкиваются *две правды*. И самым ярким представителем второй из них был ученик преп. Пафнутия Боровского преп. Иосиф Волоцкий, главный противник вдохновленного Нилом Сорским движения «нестяжателей».

Ивану Санину (таково мирское имя Иосифа) «было восемь лет, когда его родители отдали его в монастырь для начального образования. По словам его биографов, Иван с ранней молодости отличался как

¹ Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая//Новый мир. 1988. № 9. С. 231.

² Там же. С. 233.

³ Там же. С. 232.

красотою, силой и мужественностью своего облика, так и умом и волевым характером. Двадцати лет он решил уйти в монастырь, но, пожелав сначала посоветоваться с мудрым наставником, он отправился к очень известному отшельнику Варсанофию в окрестности Твери и дал ему обещание делать все, что тот от него потребует (черта, очень характерная для Иосифа). Варсанофий послал юношу в Боровск в монастырь к Пафнутию, куда Иван и направился немедленно. Прибыв в указанный ему монастырь, он застал игумена за работой среди своих монахов. Пафнитий носил и обтесывал бревна. При первом же ударе колокола он оставил работу и поспешил в церковь к вечерней службе. Для новоприбывшего это был первый урок. Он бросился тогда к ногам Пафнития с мольбой быть принятим в число монахов. Как человек очень опытный, Пафнитий тотчас угадал душевную силу этого бросившегося ему в ноги юноши и в тот же вечер дал ему постриг¹.

Преемник Пафнития во игуменстве, Иосиф был воспитан им с 20 лет в строгом послушании и многое заимствовал у своего учителя. Но, став игуменом, он не поладил с монастырской братией, поскольку попытался ввести полное общежитие (когда все в монастыре общее и во всем полное единство). Постранствовав по русским обителям и сравнив порядки в них, Иосиф решил основать собственный, идеальный монастырь у себя на родине, в волоколамских лесах. Князь Волоцкий наделил новую обитель землей, селами и деньгами, и вскоре она стала очень богата. Состав монахов носил отчасти аристократический характер — среди постриженников было много выходцев из бояр. Но, несмотря на богатство, жизнь в монастыре была трудна и сурова, строго соблюдалось равенство и исполнялся устав. Некоторые, не выдержав, сбегали из внешне процветающего монастыря. Но Иосиф был строг, даже, по выражению С.С. Аверинцева, *крут* (как, кстати, и упомянутый митрополит Иона, подвергший строптивого Пафнития Боровского побоям и тюремному заключению) и требовал исполнения им же сочиненного устава, потому что находил это единственным путем спасения душ монастырской братии. А поскольку, как писал Г.П. Федотов, «настоятель должен дать ответ (перед Богом. — А.Ю.) за общие согрешения, и та же обязанность блюдения душ ложится на всех, особенно же на «больших» и «преимущих», то Иосиф наставляет на долгे строгости к грешнику, освобождая по отношению к нему от смирения и неосуждения². Впрочем, наказания по его уставу не были очень жестоки: «для Иосифа важна не суровость аскезы, а строгость в соблюдении не слишком трудного правила»³. Если «заволжцы» учили «умному», внутреннему «деланию», Иосиф, видимо, считал этот путь, благотворный для единиц, соблазнительным для многих, предпочтая

¹ Кологrivov I. Очерки по истории русской святости. С. 198.

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 181.

³ Там же.

идти к внутреннему через внешнее, через самодисциплину, неукоснительное исполнение уставных предписаний, единственно доступное основной массе монахов.

Итак, в жизни для Иосифа главное — внешний порядок, в церкви — чин, в молитве — страх Божий. Подобная жизнь требует большой силы, внешней и внутренней собранности и — цели. Вечная цель — спасение души — очевидна. Но была и цель времененная, земная. «Своеобразие Иосифа,— писал о. Г. Флоровский,— в том, что и самую монашескую жизнь он рассматривал и переживал как некое социальное тягло (повинность. — А.Ю.), как особого рода религиозно-земскую службу. В его “общежительном” идеале много новых, не византийских черт. Неточно сказать, что внешний устав или обряд жизни заслоняет у него внутреннее делание. Но самое молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия... Он был великим благотворителем, “немощным сострадателем”, и монастырские “села” защищал он именно из этих филантропических и социальных побуждений. Ведь “села” он принимает от владущих и богатых, чтобы раздавать и подавать нищим и бедным. И не только от страха, и не только из чувства долга, но именно из милосердия Иосиф благотворит и обращает свою обитель то в сиропитальницу, то в странноприемный дом, и учреждает “божедомье” в погребение странным (т.е. нищим странникам. — А.Ю.). Самого царя Иосиф включает в ту же систему Божия тягла,— и Царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному или “строптивому” царю вовсе и не подобает повиноваться, он в сущности даже и не царь — “таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, а мучитель”¹. Несмотря на замутнение первоначального идеала следующими поколениями последователей, несмотря на опасности, таившиеся в самом идеале (некоторое снижение требований, предъявляемых к народу, нетворческий характер жизни, известное равнодушие к культуре, за исключением того, что подходит под идеал внешнего «благочиния и благолепия»), правда в нем была, и столкнулась она с другой правдой. «Разногласие между осилянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира чрез преображение и воспитание нового человека, чрез становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества»².

В первой части XVI в. разногласие переросло в открытую вражду, причем удары наносили более активные, близкие к власти и общественной жизни, поддерживаемые церковным большинством осилянне. Первым таким ударом было осуждение в 1525 г. преп. Максима

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 18.

² Там же. С. 22.

Грека (ок. 1470—1556) — знаменитого афонского монаха, получившего образование в Италии, в Москву же призванного в качестве эксперта для проверки и исправления переводных богослужебных книг. Приезжий монах активно включился в политическую и церковную жизнь, стал центром кружка русских интеллектуалов. Но он принял сторону нестяжателей, чем предрешил свою судьбу: осуждение соборами по обвинению в ереси и «своемыслии» и долгое заточение в иосифлянских монастырях. Обвинения с него были сняты лишь за несколько лет до смерти, а уже в 1591 г. Максим Грек был канонизирован.

Вторым ударом стало осуждение на Соборе 1531 г. ученика Нила Сорского, влиятельного нестяжателя Вассиана Косого (Патрикеева), монаха княжеского рода (князь-инок), последователя Нила Сорского и заволжских старцев. Он был тоже обвинен в ереси и сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь, где, по словам знаменитого князя Курбского, «по мале времени его уморили».

Поводом для третьего удара послужило то, что заволжские скиты, не желая участвовать в Кровопролитии, давали убежище гонимым еретикам и просто вольнодумцам, виновным лишь в «критическом направлении ума». После открытия в Заволжье в начале 50-х годов «гнезда ереси», в 1553—1554 гг. были осуждены два настоящих еретика и многие нестяжатели, несколько лет продолжались розыски и разгром северных скитов, после чего старые центры нестяжательства пришли в упадок, а вместе с ними — связанный прежде всего с духовными наследниками Нила Сорского русская святость.

Как считал Г.П. Федотов, внутренние духовные силы Руси в значительной степени оказались исчерпаны, чем объясняется упадок русской святости во второй половине XVI в. и постепенное схождение ее до нуля в веке XVII. Возобладало внимание к внешним сторонам церковной жизни, прежде всего к обрядовому благочестию. Внешняя победа иосифлян, по словам о. А. Меня, «повела к глубокому и затяжному кризису, породившему раскол старообрядчества»¹. Действительно, Иосиф Волоцкий стал главным святым старообрядцев. Таким образом, обе линии преемственности, восходящие к преп. Сергию, прекратились в русской церкви: одна была пресечена, вторая сама оставила ее веком позже.

Русская святость парадоксальным образом смогла возродиться только в имперский период, под, казалось бы, ничуть не благоприятствовавшим ей гнетом всеобщей бюрократической регламентированности. Причем возрождены оказались сразу несколько ее традиций. Во-первых, это традиция канонизации церковных иерархов. В связи с

¹ Мень А. Возвращение к истокам. С. 21—22.

этим следует вспомнить двух новых святых, ставших чрезвычайно популярными в народе (вплоть до включения их имен в тексты заговоров), — украинца Димитрия Ростовского (1651—1709) и русского Тихона Задонского (1724—1782). Первый из них, в миру Даниил Туптало, родом с Киевщины, воспитанник основанной митрополитом Петром Могилой Академической коллегии, дававшей «латинскую» образованность, иеромонах-проповедник, вошел в историю церкви и культуры как составитель Четий Миней — большого собрания житий святых, издававшегося по частям (писал их Дмитрий с 1684 по 1705 г.) и вскоре после издания ставшего любимым чтением православных людей по всей стране; в 1757 г. канонизирован. Второй, в крещении Тимофей, сын дьячка Савелия Кириллова, происходит из Валдайского уезда Новгородской губ. Он окончил Новгородскую семинарию с хорошим знанием греческого языка и трудов св. отцов, в 1758 г. постригся в монахи, преподавал философию. В 1760 г. он уже ректор Свято-Троицкой семинарии в Твери и настоятель монастыря, а в 1761 г. назначен епископом Кексгольмским и Ладожским и викарием архиепископа Новгородского. В 1763 г. сама Екатерина II назначила его епископом Ельца и Воронежа. На этом посту Тихон занимался проповедиением весьма — нельзя скрыть — невежественного духовенства и паствы, открывал школы, восстановил Воронежскую семинарию. Он силой своего обличения прекратил языческий праздник Ярилы, о котором мы рассказывали во второй главе, убедив толпу разойтись. Уволившись по слабости здоровья в 1768 г., жил подвижником в Задонском монастыре в 90 верстах от Воронежа в непроходимых лесах и болотах. Тем не менее, у его дверей постоянно толпились посетители со всей России, а он, в свою очередь, был всеобщим примирителем, заступником, благотворителем, отдавая бедным последнее. Раскольники даже просили Тихона стать их епископом, столь велик был его авторитет в народе, превратившийся после смерти Тихона в славу и почитание. Канонизирован Тихон Задонский в 1861 г.

Второй возрожденной традицией стала практика «мысленного деяния», «умной молитвы», исихазма, связанная с фигурой старца Паисия Величковского (1722—1794), афонского монаха, организовавшего в одном из молдавских монастырей большую работу по переводу старой греческой церковной литературы. С ним связан и новый расцвет на русской почве так называемого старчества, древнего христианского монастырского установления, происходящего из Египта. Старцами называли монахов, пользующихся значительным авторитетом, духовных наставников, в том числе и мирян. Они никем не назначены, не выбраны, не имеют отношения к управлению монастырем, в котором живут. Старцем делает монаха его духовный облик, иноческий подвиг и личный авторитет. В такой форме старчество существовало давно,

но облик определенной установленной традиции, «школы», имеющей свои правила, обычаи, обоснование, оно получило в России благодаря духовному влиянию Паисия. Ученик его ученика монах Песношского монастыря Авраамий воссоздал запустевшую в конце XVIII в. Оптину пустынь (ставшую позднее знаменитым центром русского старчества), ученики учеников Паисия Антоний и Моисей Путиловы основали при обители в начале 20-х годов XIX в. скит для уединенной строгой жизни, ученик Паисия Леонид (в схиме Лев) Наголкин (1768—1841) стал первым Оптинским старцем. Той же традиции наследовали второй великий старец — Макарий (1788—1860) и третий — Амвросий (1812—1891). Не имея возможности дать здесь подробный очерк русского старчества, заметим только, что не следует делать выводы о нем только на основании образа старца Зосимы, выведенного Достоевским: это прежде всего литературный персонаж, и проблема отношения его к реальности сложна и неоднозначна.

Наконец, традиция непротивления и неосуждения воскресла в лице самого знаменитого нового русского святого преп. Серафима Саровского (1759—1833), которого ставят в один ряд с Феодосием Печерским, Сергием Радонежским, Тихоном Задонским. Родом он был из Курска, из купеческой семьи, в крещении Прохор. В раннем возрасте осиротел. В детстве отличался склонностью к духовным книгам, совершил с товарищами паломничество в Киев. Известный старец Досифей посоветовал двадцатилетнему Прохору постричься в Саровском монастыре в Тамбовской губ. Там юноша прошел все монашеские послушания: хлебопекарню, столярню, много читал, былдержан в пище и сне. С 1780 г. около трех лет тяжело болел, но был исцелен явившейся ему вместе с Иоанном Богословом и ап. Петром Богоматерью. В 1786 г. принял постриг под именем Серафима. Ему были неоднократные видения, в частности, ангелов, сослужащих и поющих в церкви, а также самого Христа, благословляющего молящихся и служащих в храме. В 1794 г. с благословения настоятеля удалился в лес для отшельнической жизни, которую продолжал до 1825 г. Жил на черством хлебе и овощах, затем отказался и от них. Занимался тяжелым трудом лесоруба. В 1804 г. на Серафима напали два разбойника и искалечили его, поскольку он, как мы говорили выше, отказался сопротивляться, а затем запретил преследовать их. Исцелен Серафим был после второго явления ему Богоматери, но остался согбенным и ходил, опираясь на палку. С 1804 по 1807 г. был столпником — 1000 ночей, как говорят предания, молился на большом камне, днем — на другом, ближе к его хижине, и немного отдыхал. Это почти единственный пример подвига столпничества в русской святости. Распространен он был с V в. в Византии и состоял в том, что отшельник проводил все свое время на столпе (башне) в постоянной молитве. В русской

церкви известно всего несколько столпников, например преп. Никита столпник Переяславский (+1186) и преп. Савва Вишерский (+1461). В новое же время подвиг Серафима остался единственным.

С 1807 г. преп. Серафим стал молчальником. Чтобы не вступать в разговор со встречными, он падал перед ними на землю. В 1810 г. был отозван в монастырь недоброжелательным игуменом. Жил там в строгом затворе в келье площадью 3 м², спал на мешках с камнем, а позднее — коленопреклоненным на полу. Совершал постоянную молитву, отдавая 1000 поклонов в день, 10 лет носил на плечах тяжелый железный крест. Подобная аскеза для XIX в. исключительна, и она принесла свои плоды. Совершенство Серафима было таково, что продолжение затвора к концу 1815 г. стало бесполезным для него, и он стал давать благословения, открыл для посетителей свою келью, а вскоре и прекратил молчальничество, стал вступать в «душепасительные» беседы. 25 ноября 1825 г. ему было третье явление Богоматери, которая повелела преподобному выйти из затвора, чтобы нести утешение и помочь ближним. Затвор его продолжался 15 лет. С этого момента преп. Серафим стал старцем, духовным отцом и наставником тысяч людей, явив собой уникальный пример совмещения целого ряда христианский подвигов: столпничества, затворничества, молчальничества, а также старческого учительства. К нему приходило до тысячи человек в день. Святой слушал, утешал, творил чудеса (исцелял). Обладая даром прозорливости (ясновидения), он давал ответы на невскрытые письма. Утверждал, что цель жизни христианина — стяжание Духа Святого, и однажды явился одному из друзей в сияющем облике с молниями, сыплющимися из глаз. 25 марта 1832 г. ему и призванной им монахине Евпраксии было явление нисходящей Богоматери, сопровождаемой ангелами, святыми девами, Иоанном Предтечей и Иоанном Богословом. Богородица милостиво говорила с Серафимом, сказав ему на прощание «скоро, любимче мой, будешь с нами», после чего все святые попрощались с ним, оба Иоанна благословили, а девы целовались. Произошедшее, как мы видим, далеко выходит за рамки просто видения, свидетельствуя еще раз об исключительности Серафима в русской духовной традиции. Умер он 2 января 1833 г., стоя на коленях перед иконой Богоматери; канонизирован 19 июля 1903 г., а всенародным почитанием пользовался сразу после смерти.

Наконец, XX век воскресил, увы, еще один христианский подвиг — мученичество за веру. Здесь прежде всего следует вспомнить св. Патриарха Тихона (1865—1925), первого после восстановления упраздненного Петром I патриаршества, избранного во время октябрьского переворота и проведшего остаток жизни под знаком борьбы за спасение церкви. Борясь против сопровождавшегося кощунством изъятия церковных ценностей, Патриарх принял затем на себя всю ответствен-

ность, чтобы защитить других, и был заключен в тюрьму. Все та же забота о сохранении церкви заставила его, прежде резко осудившего казнь царской семьи и не питавшего никаких иллюзий относительно большевиков, выступить с признанием советской власти, что позволило ему вернуться к активной деятельности. Очевидно, перед лицом опасности полного прерыва живой преемственности, восходящей к Христу, уничтожения церкви это был оправданный компромисс с земной властью во имя Царствия Небесного, хотя существовали и другие мнения. В заключение заметим, что процесс канонизации новых и древних святых продолжается и в наше время, а исследователи единодушно расценивают новую русскую святость именно как возрождение, воскрешение великого наследия, оставленного в сфере духа святыми Древней Руси.

Русские юродивые

Мы говорили о том, что противостояние мира здешнего и «иного» наполняло все сферы жизни средневекового русского человека. На уровне календаря это выражалось противопоставлением будней и праздников. Эта двойственность (выражаемая в форме набора бинарных оппозиций: живой—мертвый, верхний—нижний, правый—левый, мирской—сакральный, а также более частных), являясь наследием древнейшей мифо-поэтической эпохи, наблюдалась на всех уровнях жизни — от повседневных, бытовых ее проявлений до сфер высочайшей духовности.

Одной из таких высоких сфер была область святости. Но следует иметь в виду, что христианизация, сделав возможным прорывы духа в высшие области, как бы раздвоила представления о святости. Светлой, возвышенной христианской святости оказалась противопоставлена темная, тайная, языческая святость, приписываемая волхвам, а позднее — колдунам и ведунам, своего рода антисвятость (антисакрум, пользуясь термином известного исследователя религии Рудольфа Ото). Таких колдунов не следует смешивать с бабушками-ворожеями, знахарками, жившими едва ли не в каждой деревне и лечившими заговорами и травками от всех болезней. Колдун представлялся обычно фигурой мрачной; жил он на отшибе, зачастую бобылем, мог быть мельником, реже кузнецом. Его боялись, предпочитали не встречать на улице, но всюду звали в гости, сажая на почетное место за праздничным столом — а вдруг осердится и наведет порчу... С колдовской практикой связывались черные, демонические заговоры, повелевающие бесами. Колдуны и колдуньи, кстати, преследовались на Руси не менее жестоко, чем на Западе, о чем свидетельствуют многочисленные «дела о колдовстве» XVII—XVIII вв.

Но обратим внимание на то, что и святой, и колдун, соотносясь по своей сущности с «праздничной» областью модели мира, живут все-таки в мире «будничном», принадлежат ему, пользуются общим

для всех языков слов и поступков. Даже уходя из мира, святой не разрушает его, а только устраняется сам из общей скверны. Практика колдуна и вовсе полностью ориентирована на здешний мир, хотя и пользуется он сверхъестественными средствами. В этом мире серьезности и сосредоточенности, «умного делания» или магических заклинаний, не может звучать смех. Нужно заметить, что отношение христианства, и в частности православия, к смеху всегда было двойственным. Но православная традиция преимущественно считала смех греховным. Еще живший во второй половине IV — начале V в. знаменитый отец церкви Иоанн Златоуст заметил, что в Евангелиях Христос никогда не смеется.

Этому миру противостоял в народных представлениях иной — мир смерти, но и парадоксальным образом мир смеха, шутовства, праздника, где все по-другому, наоборот, навыворот. Это оттуда приходили ряженые в вывернутых шубах и карнавальных масках. Это мир карнавала, праздничного беспорядка, хаоса. В средневековой культуре он существует с повседневным, по-своему переиначивая все его знаки, а восходит к ритуальным действиям язычников, связанным с погребальными и календарными ритуалами. Об особенностях этого «смехового» антимира мы расскажем ниже, а сейчас обратимся к своего рода переходной области между мирами, несущей черты смеховой культуры, но принадлежащей сфере святости, — к *юродству*.

Как пишет исследователь С.А. Иванов, «юродивым называют человека, из благочестивых соображений симулирующего безумие или эпатирующего окружающих другими способами. Православная церковь держится того мнения, что юродивый добровольно принимает на себя личину безумия, дабы скрыть от мира свое совершенство и таким способом избежать суетной мирской славы. Вторым побудительным мотивом юродства она считает духовное наставление в шутливой и парадоксальной форме. Однако творимые юродивым непотребства могут иметь воспитывающее значение лишь при его отказе от инкогнито (иначе чем бы он отличался от непрятворных «похабников»?), что противоречит первой и главной цели подвига юродства. А если юродивый не собирается никого воспитывать, то уберечься от славы гораздо легче в пустыни. Юродивый же, как на грех (и в переносном, и в прямом смысле), стремится быть в гуще людей, поклонения которых якобы так опасается. Таким образом, уже в самом изначальном определении кроется парадокс, делающий весьма проблематичным реальное функционирование юродивого, как его представляют себе христиане. Между тем юродство существовало на самом деле»¹.

Итак, юродство — один из видов христианской аскезы, известный и греческой церкви. Внешние его проявления состоят в том, что

¹ Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 4.

юродивый фактически исключает себя из обычной общественной жизни, нарушая все возможные правила (в том числе и церковные) и приличия с целью вызвать хулу и гонения на себя, сознательно унижая себя до видимости безумия. Это, как писал Г.П. Федотов, «аскетическое попрание тщеславия», «притворное безумие или безнравственность с целью поношения от людей»¹. Это попытка усмирения — пусть несколько эксцентричным способом — гордыни и одновременно — следование букве евангельского учения («блаженны нищие духом» и т.п.).

С другой стороны, юродство — попытка разорвать «соглашение», заключенное церковью с миром, отказ от дальнейших компромиссов, откуда второй момент в юродстве «выявление противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом и моральным законом с целью посмеяния миру»². Важно понять, что «посмеяние миру» — это не просто обличительная насмешка шута, хотя момент обличения несправедливости, жестокости и произвола властей всегда был силен в русском юродстве. Русские юродивые пользуются своим исключительным положением, чтобы свободно высказывать в лицо власть имущим вплоть до царя правду, которую вряд ли решится сказать кто-то другой.

Вспомним внешние признаки юродивого, будь то в Византии или на Руси. Он ходит голый (или одет в безобразные грязные лохмотья), носит вериги (различные железные цепи, полосы, кольца и др. предметы на голом теле ради «усмирения плоти»), молится обычно только ночью, как бы стесняясь этого, валяется в грязи, золе и т.п., не моется, не чешет волос, публично испражняется, нарушает порядок в церкви и на улице, всем своим видом указывает на приобщенность к низменному, грязному, шокирующему. Мы видим здесь буквальное исполнение некоторых мест Нового Завета («Кто хочет идти со Мною, отвергнись себя»: от Марка, гл. VIII, ст. 34; «Мы безумны Христа ради», в церковнославянском тексте — «Мы юроди...»: 1-е посл. ап. Павла к Коринфянам, гл. IV, ст. 10). Перед нами христианский подвиг, не предусмотренный монастырскими уставами, т.е. «сверхзаконный» и принимаемый добровольно. Главный упор здесь делается на предельное самоуничижение во имя попрания гордыни. Сам механизм самоуничижения состоит в исполнении правил «антимира», повседневном использовании его «вывернутой» знаковой системы. В этом ряду и смех: *смеются*, как известно, *бесы*. Если шут, скоморох — плоть от плоти бесовского смехового мира, то юродивый *играет*, притворничает, «похаб творит», намеренно навлекая на себя насмешки, а то и побои. Он сознательно *спускается*, чтобы таким способом *подняться* на духовном пути (известны греческие и русские святые, которые прини-

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 200.

² Там же.

мали юродство на время — как один из своих подвигов). Это нисхождение часто даровало юродивым пророческий дар. «Прозрение духовных очей, высший разум и смысл являются наградой за попрание человеческого разума подобно тому, как дар исцеления почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти»¹. Писательство для исключенного из мира юродивого невозможно. Но возможно «служение миру», осуществляемое своеобразным способом: не словесной проповедью и не личным примером благочестия, но примером внутренней духовной силы, дающей право обличать и возможность не бояться расплаты за обличения.

Исконно юродство не было специфически русским явлением. Оно было распространено на православном Востоке. Двою из византийских юродивых — св. Симеон Эмесский (первая пол. VI в.) и св. Андрей Царьградский (IX или X в.) — были благодаря переводным житиям широко известны на Руси. Но уже к XVI в. юродство стало специфически русским явлением (некоторые западные святые XIV—XVI вв., близко подошедшие к юродскому типу поведения, юродивыми в полном смысле слова все же не являются). Последний византийский юродивый Максим Кавсокаливат умер в 1365 г. На Украине и в Белоруссии юродивых не было. Первый древнерусский юродивый Исаакий Печерский (ум. в 1090 г.) был и последним в Киеве. А западные европейцы, чтобы вступить на путь юродства, переселялись в русские земли. Согласно житиям, среди отечественных юродивых было много иноземцев, в том числе первый настоящий русский юродивый Прокопий Устюжский (ум. в 1285 или 1303 г.) (у Исаакия юродство было связано с влиянием перенесенной душевной болезни). Прокопий, если верить житию, был богатым немецким купцом, обратившимся в Новгороде в православие («отеческую же веру возненавиде») и раздавшим свое имущество. С Новгородом связаны и другие русские юродивые. «Здесь, — пишет Г.П. Федотов, — буйствовали в XIV веке Никола (Качанов) и Федор, пародируя своим драками кровавые столкновения новгородских партий. Никола жил на Софийской стороне, Федор — на Торговой. Они переругивались и перебрасывались через Волхов. Когда один из них пытался перейти реку по мосту, другой гнал его назад: «Не ходи на мою сторону, живи на своей». Легенда прибавляет, что после таких боев блаженным случалось возвращаться не по мосту, а прямо по воде, яко по суху»².

Известен еще один юродивый-иностранец — Исидор Ростовский-Твердислов (1474 г.), который, как и Прокопий, «от стран бе западных, роду римского, языка немецкого» (впрочем, возможно, перед нами просто повторяющийся житийный штамп). Вообще же известно пять

¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 201.

² Там же. С. 203.

местно и общечерковно канонизированных юродивых XV в. и десять — XVI в.¹

В XV—XVII вв. жил ряд московских святых юродивых, из которых наиболее известны Василий Блаженный и Иоанн по прозванию Большой Колпак, похороненные в Покровском соборе, до сих пор называемом по имени первого из них. Подробности о его жизни, не сохранившиеся житием, известны из народной легенды. С детства Василий отличал пророческий дар, поведение его парадоксально. Василий, например, щвыряет камни в дома праведников и целует стены домов грешных. Объясняется это тем, что на первых снаружи виснут изгнанные изнутри бесы, а на вторых плачут ангелы. Он также разбивает пользовавшуюся большим почитанием икону Богоматери, после чего выясняется, что под святым изображением на доске намалеван черт. Василий решается укорять самого царя Ивана Грозного. Впрочем, юродивый на Руси, как и шут на Западе, до определенных границ пользовался неприкосновенностью — пока его обличения не переполняли чащу терпения властей. Тогда он мог быть объявлен лжеюродивым (каковых немало, кстати, слонялось по городам и селам) или просто безумным, что лишало «иммунитета». Именно это произошло при Петре I со всем юродством — оно лишилось церковного благословения как один из аскетических подвигов и быстро деградировало. Известна только одна канонизированная юродивая нового времени — Ксения Петербургская. Двадцать шести лет она потеряла мужа и стала «юродивой Христа ради» (уверяли, впрочем, что она сошла с ума действительно): раздала имущество, ходила в одежде мужа, ночевала где придется. «Часто видели, как она уходила за город и молилась в поле, поворачиваясь попеременно на четыре стороны света. Видели также, как она украдкой работала по ночам, принося кирпичи на постройку большой церкви, воздвигавшейся в ее районе». <...> Население пригорода, где она жила, ее обожало. Матери давали ей покачать своих детей или поцеловать их, и это считалось благословлением. Извозчики умоляли ее сесть к ним на несколько мгновений и после этого были уверены, что хорошо заработают за день. Продавцы силой совали ей в руки свой товар,— если она к нему прикасалась, покупатели обязательно должны были прийти. Ксения при жизни стала знаменитым чудотворцем². В частности, она предсказала кончину императрицы Елизаветы Петровны (5 января 1761 г.). После смерти ее почитание распространилось не только в народе, но и в высших слоях общества. Например, известно, что будущий император Александр III был исцелен от возвратного тифа при помощи песка с могилы блаженной и молитвы ей.

¹ См.: Иванов С.А. Византийское юродство. С. 146.

² Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 247.

Карнавальные праздники и «смеховой мир»

Одна из характерных особенностей творчества в сфере духовной культуры состоит в том, что здесь новое не отменяет старого, которому вовсе не обязательно, как, например, в области научно-технической, становиться всего лишь достоянием истории и музеев. В духовной сфере новое существует со старым, а если и вытесняет постепенно, то этот процесс растягивается на века. Сказанное относится и к описанному выше вытеснению языческих представлений христианскими, «выдавливающими» их в периферийные области культуры. Однако это вытеснение далеко не всегда, как мы видели, было полным и окончательным. В частности, никакого христианского соответствия не получил древний новогодний карнавальный праздник масленица.

Впрочем, говоря о карнавальном празднике, мы далеко не обязательно имеем в виду «классический» южно-европейский либо латиноамериканский карнавал с его масками, танцами, праздничными шествиями и т.п. Подобные театрализованные действия — явление весьма позднее и далекое от своих традиционных источников. Последние же восходят к языческой обрядности, связанной с активизацией хаотических элементов накануне критических точек существования мира, прежде всего в конце года, а также человека — свадебные и похоронные обряды.

Древние карнавальные праздники содержат в качестве стержневых, базовых элементов, получившие в науке название «смеховых». Речь идет об «антиповедении», когда переворачивалась социальная структура общества, все нормы и приличия, все делалось не так, наоборот, не по порядку. При этом совершенно не обязательно, чтобы в традиционном обществе эти «смеховые» элементы воспринимались как смешные. Мы помним черты антиповедения в описании похорон руса: никто не смеялся над тем, каким способом родственник покойного зажигал костер. Обрядовые игры, как мы говорили, могли осуществляться, согласно этнографическим восточно-славянским данным, непосредственно над мертвым телом, и не потому, что играющим было так уж весело. Этого требовал ритуал, определенный особенностями традиционной модели мира, где смех на глубинном уровне связан со смертью и миром мертвых, миром хаоса. Потому в отдельных случаях традиция прямо *предписывала* смех и связанное с ним антиповедение, позднее осмысленное как атрибут профессионалов: шутов, скоморохов и т.п.

Проблема изучения народной смеховой культуры и ее воздействия на «официальную» культуру эпохи Возрождения и нового времени была поставлена знаменитым филологом М.М. Бахтиным. Он же выделил и три основные формы проявления и выражения этой культуры:

«1. *Обрядово-зрелищные формы* (празднества карнавального типа, различные смеховые действия и пр.).

2. *Словесные смеховые* (в том числе пародийные) *произведения*

разного рода: устные и письменные на латинском (для Западной Европы. — А.Ю.) и на народных языках.

3. *Различные формы и жанры фамильярно-площадной речи (ругательства, божба, клятва ... и др.)*¹.

Это разделение, произведенное на основании анализа западного материала, может быть применено и к русской культуре. Оно, впрочем, как и любая рабочая классификация, условно: в скоморошестве, например, как мы сможем убедиться ниже, представлены в полной мере все три названные формы.

Обрядово-зрелищная сторона особо сильна была в масленичную неделю, на святки, на Пасху. Она выражалась в непременных увеселениях, сопровождавших массовые народные гуляния. Древние свидетельства говорят о «бесовских скаканиях», плясках под музыку, очевидно, сопровождавшихся пьянством, о карнавальном переодевании, причем не только в звериные шкуры или вывернутые шубы с «личинами»—масками, но и мужчин в женскую одежду, а женщин в мужскую — так называемая travestitria. Сходную картину — ритуальное пьянство и эротику, обнажение телесного низа, шум и игру на музыкальных инструментах — дают и языческие погребальные обряды. Обо всем этом мы уже говорили выше. Напомним, что все эти действия имитируют и символизируют пребывание в мире мертвых, воспроизводят ту жизнь, которая, согласно языческим представлениям, ждет попавших туда после смерти. Именно потому совершенно справедливо указание М.М. Бахтина на ошибочность понимания карнавальных и сходных с ними смеховых действий как явлений художественного, театрально-зрелищного круга: они не знали ни рампы, ни разделения на актеров и зрителей, а главное — имели иной статус: не массового зрелища, но иной формы жизни. «Карнавал не созерцают, — пишет Бахтин, — в нем живут, и живут все, потому что по идее своей он всенароден. Пока карнавал совершается, ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальной. От него некуда уйти, ибо карнавал не знает пространственных границ. Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальной свободы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны»².

Важным элементом древнерусских праздничных увеселений было, видимо, исполнение словесных текстов смехового характера — скоморошин и им подобных. Этому древнейшему жанру наследуют, с одной стороны, сатирические, смеховые и близкие к ним произведения древнерусской литературы, а с другой — народное ярмарочное бала-

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 9.

² Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле... С. 12.

гурство и народный театр XVII—XX вв. Широко известно и ритуальное сквернсловие — от обрядовой ругани над покойником и использования брани в качестве оберега от нечистой силы и дикого зверя до нецензурных и чересчур откровенных высказываний в скоморошинах и во время некоторых календарно приуроченных молодежных игр, хранящих следы языческой сексуальной магии.

Основным принципом построения «смеховых» обрядов и произведений было выворачивание наизнанку обычной системы знаков, выражющееся в мене полюсов бинарных оппозиций модели мира: верхнее менялось с нижним (откуда карнавальное значение телесного низа и всего, связанного с ним, отразившееся и в структуре бранных выражений), мужское с женским (переодевание), «начальствующее» с «подчиненным» (карнавальное уничтожение обычной общественной иерархии), умное с глупым, дурацким (центральная роль шута, скомороха, балагура в смеховых действиях). Одетости противопоставляется нагота (лохмотья), богатству, соответственно, — бедность, церкви — кабак, а церковным одеяниям — рогожная «гунька кабацкая» (одеяние, выдававшееся полностью пропившимся). Материалам обычного мира противопоставлялись *антиматериалы*: та же рогожа, лыко, береста, осина. Фактически выстраивался целый параллельный мир, получивший в литературе название «смехового». Он резко и последовательно противопоставляется реальному «благополучному», «серезному» миру как пародия на него. Его атрибуты: неблагополучие, неустроенность, зыбкость, в нем все наоборот. Он имел свое древнерусское название: это, вероятно, и есть «иницнное царство» известной былины «Вавила и скоморохи», т.е. в конечном счете — «мир иной».

Законы и принципы организации этого антимира были известны с детства каждому, в том числе и официальным, и духовным лицам, — ведь фактически это была часть жизни каждого, причем существенная часть. Хрестоматиен пример того, как поступил новгородский епископ Геннадий в конце XV в. с еретиками: их было велено посадить на лошадей задом наперед в одежде, вывернутой наизнанку, остроконечный берестяных шлемах (в таких на иконах изображались бесы) и венцах из сена и соломы. Была сделана надпись: «Се есть сатанино воинство». В таком виде еретиков возили по улицам, а встречные плевали им в глаза и выкрикивали: «Вот враги Божии, хулители Христа!» Мы видим, что православный епископ прекрасно знал язык «антимира» — ни одной ошибки. Атрибуты этого мира, как сказано, приписывались бесам, которые — те же языческие боги, но и жители преисподней, языческого «нижнего» мира мертвых. «Антимир», таким образом, освящен «антисвятостью», которая по сути — святость языческая, связанная со смертью и возрождением, воскресением, ростом, плодородием. Это «снижение», нисхождение, за которым следует восхождение, прирастание блага, материальный прибыток. Говоря о

господство в карнавальной стихии сниженных, материально-телесных образов, М.М. Бахтин заметил, что ведущий момент в них — «плодородие, рост, бьющий через край избыток», т.е. святость в языческом понимании. Именно потому «смеховой мир», пародируя все и вся, не отрицает его. «Карнавальная пародия», по словам Бахтина, «очень далека от чисто отрицательной и формальной пародии нового времени: отрицая, карнавальная пародия одновременно возрождает и обновляет. Голое отрицание вообще совершенно чуждо народной культуре»¹. Смеховой мир связан с той смертью, за которой следует новое рождение, воскресение.

Академик Д.С. Лихачев характеризовал «смеховой мир» как мир недействительный, «кромешный» (это древнерусское слово могло значить «внешний», «адский», «тайный, сокровенный» — перед нами, очевидно, развитие одного изначального значения, его аспекты, связанные с «миром иным») или «опричный» (*оприч* — *кроме*, откуда «кромешный»); мир, тайно присутствующий в здешнем и вызываемый к жизни смехом, раздваивающим действительность. Раздвоение это связано с тем, что смех обнаруживает в явлениях их оборотную сторону, в сущности, кроющуюся в них противоположность, разделяя мир, творя пародийных, «смеховых» двойников. Смеховое отношение к миру здешнему и создает, собственно, антимир, *пародирующий* настоящий. Древнерусская (и вообще средневековая) пародия — тоже по сути *двойник*. Но в отличие от пародии нового времени, современной, это *двойник*, выставляющий на посмешище не оригинал, а *самого себя*. Это еще одна существенная черта карнавального смеха, отмечаемая М.М. Бахтиным и Д.С. Лихачевым, — направленность на себя. Ведь именно пародийное произведение разрушает привычные связи и отношения, нормальную систему знаков, а значит — является смешным. Конечно, шут или скоморох могли вполне в современном духе выставить смешным *кого-то*, но их изначальная «профессиональная задача» — быть смешными *самим*. Этим объясняется свободное бытование в средние века на Западе, да и на Руси пародий на самые священные тексты: церковную литургию (богослужение), важнейшие молитвы, не говоря уже о менее сакральных вещах. Дух этих пародий в духовных учебных заведениях (в том числе на Украине) чувствовался еще в XIX в. Дело в том, что такие тексты *ничуть не принижали оригинала*, не мешали благоговейному отношению к нему: они — принадлежность другого мира, только повторяющего первый, паразитирующего на нем, но и зависимого, а значит, не способного поколебать устоев. Таким же по крайней мере до определенного момента, было отношение и к скоморохам.

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле... С. 16.

Русские скоморохи

Скоморошество, известное всем восточным славянам, было одним из характерных проявлений смеховой культуры. (Хотя, видимо, «профессиональный» потешник — специализация достаточно поздняя, сродни наемным вопленицам на похоронах). Скоморошество не было, скорее всего, исконным славянским явлением, но заимствовано из Византии, о чем свидетельствует средневековое повествование «О некоем скомрасе, хулившем пречистую Богородицу» (где после трех предупреждений Богородица наказывает сквернословия), которое послужило источником изображения на стене Мелетковской церкви во Пскове, а также не зависящее сюжетно от повествования первое известное на Руси изображение скоморохов — видимо, византийских — на фресках Софии Киевской: они пляшут, играют на музыкальных инструментах, показывают акробатический номер¹. Происхождение слова «скоморох» темно: ни одно объяснение ни из славянских, ни из заимствованных (греческих, итальянских и др.) слов не может считаться доказанным. Первое упоминание слова «скоморох» находим в «Повести временных лет» под 1068 г. в «Поучении о казнях Божиих», где осуждаются их языческие игры (церковь никогда не разделяла терпимого отношения к скоморошьей деятельности). Но были и другие названия: «веселые люди», «глумотворцы» (др.-рус. ГЛОУМЬ означало «представление», а ГЛОУМИТИСЯ — «скоморошествовать», «развлекаться», «насмехаться», «высмеивать кого-либо», «пустословить», «отвлекаться, быть несосредоточенным» «кичиться, заноситься» и др. — весь набор признаков «смехового мира»); «плясцы», «гудцы» или «гудошники» (музыканты) и др. Обиходным, привычным слово «скоморох» стало лишь в XV—XVI вв.².

Скоморохи были непременными участниками народных календарных праздников, связанных с карнавальным началом. Глубинный смысл их деятельности — ритуальный, как и у святочных ряженых: заимствованное явление, таким образом, легко «вписалось» в традиционную славянскую культуру. Скоморохи ведь тоже ряженые: в «антиодежде», иногда — в масках («личинах», тоже, возможно, бывших атрибутов языческих игрищ³), с деревянными духовыми или струнными музыкальными инструментами (гудки, сопилки, рожки, гусли и т.п.), которые сами и изготавливали.

¹ См.: Баканурский А.Г. К вопросу о первом изображении скоморохов на Руси//Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991.

² См.: Баканурский А.Г. Православная церковь и скоморошество. М., 1986.

³ См.: Ивлева Л.М. Маска в системе ряженья: игровой и мифологический аспекты (К вопросу о маске в традиционном русском быту)//Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990.

Они потешают народ на торгах и других стечениях публики, на праздниках и свадьбах. Обеспеченные люди звали их домой. Постепенно скоморохи все более «профессионализировались»: кроме оседлых, которые занимались и обычным трудом, существовали бродячие скоморохи, жившие только за счет своих представлений.

Согласно источникам, скоморохи были певцами и музыкантами, исполняли различные фольклорные произведения: былины, сказки, прибаутки; водили различных животных, преимущественно медведей, но и коз, лосей и т.п. (вспомним снова святочных ряженых с «медведем» или «козой»). Так же описывает скоморошье представление и немецкий путешественник XVII в. Адам Олеарий, добавляя еще свидетельство о существовании кукольного театра. Но основой скоморошьего представления был все же, по-видимому, произносимый текст, некоторое представление о котором могут дать записанные фольклористами «скоморошины» (далеко, впрочем, не обязательно восходящие к подлинным скоморошьим текстам, но построенные по тем же смеховым принципам). Это обычно ритмичные тексты абсурдного, потешного, часто непристойного, нецензурного содержания, иногда — на заумном, якобы иностранном, но на проверку бессмысленном языке. Для скоморошин характерно нагромождение нарочитой бестолковости, сниженный «площадной» язык; они, вероятно, сопровождались соответствующими жестами. Тексты скоморошин можно найти, например, в знаменитом «Сборнике Кирши Данилова»¹. Здесь мы приведем «Небылицу», записанную от знаменитой сказительницы М.Д. Кривополеновой.

Небылица в лицах, небывальщина,
Да небывальщина, да неслыхальщина.
Старину спою да стародавнюю,
Да небылица в лицах, небывальщина,
Да небывальщина, да неслыхальщина.
Ишка сын на матери снопы возил,
Вот снопы возил, да все коноплены.
Как стара мать да в корню была,
Молода жена да в пристяжи была (т.е. обе были в упряжи. — А.Ю.).
Как стару матеръ да попонюгивал (т.е. понукал),
Молоду жену да присодерживал.
На гори корова белку лаяла,
Ноги расширя да глаза выпуча.
Ишка курица под осеком траву секет (т.е. в загоне для скота),
Как овца в гнезде да яйцо садит.
По поднебесью да сер медведь летит.
Он ушками, лапками помахивал,
Он черным хвостом да при направливал.
По синю морю да жернова плывут,
Жернова плывут, да тут певун поет.

¹ См.: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977.

Как гулял гулейко сорок лет за печью,
 Ишиша выгулял гулейко в лоханка воду:
 «А не то ли, братцы, всё синё морё?»
 Как увидел гулейко, из чашки ложкой шти хлебают:
 «А не то ли, братцы, корабли бежат,
 Корабли бежат, да все гребцы гребут?!»

Связь скоморошества с «иным миром» подтверждается записанной от той же сказительницы былиной «Вавила и скоморохи». По сюжету былины, крестьянин Вавила пристает к скоморохам, которые направляются «на Инишшое царьство переигрывать царя Собаку». Сына царя, кстати, зовут *Перегуд*, зятя — *Пересвет*, дочь — *Перекраса*, что также свидетельствует о их происхождении из *перевернутого мира*, где все наоборот. Помогают Вавиле Кузьма с Демьянном. По дороге скоморохи получают несколько предупреждений об опасностях в «иинишишои царьстве»:

У того царя да у Собаки
 А окол двора да тын залезной.
 А на каждой тут да на тычинки
 По целовецей-то сидит головки,
 А на тех веть на тычинках
 Ишиша нету целовецих-то тут головок, —
 Тут и вашим-то да быть головкам...

Точно так же в другой былине описывается двор Соловья Разбойника: перед нами явный царь мира иного, так, собственно, и названный. В ответ скоморохи творят чудеса, демонстрируя свою «святость» (которая подчеркивается в былине пять раз!):

И вот, наконец, поединок, связанный с прибыванием воды (возможно, отражение финального мотива «основного мотива»):

Заиграл да тут да царь Собака.
 Заиград Собака во гудочик
 А во звончатой во переладец, —
 Ишиша стала вода да прибывати:
 Он хочё водой их потопити.

Заиграл Вавило во гудочик
 А во звончатой во переладец,
 А Кузьма с Демьянном приспособил (т.е. помог);
 И пошли быки-те тут стадами
 А стадами тут да табунами,
 Ишиша стали воду да упивати,
 Ишиша стала вода да убывати.

В итоге в результате игры Вавилы

Загорелось инишшое царьство
 И сгорело с краю и до краю, —
 А Вавила стал его царем.

Мы видим, что, вопреки церковным запретам, народ почитал скоморохов святыми, что подчеркивалось и древним мотивом огненного наказания противника. Но их святость не христианская, это святость языческого праздника.

Скоморохи исчезли из русской культуры в XVIII в. (хотя кукольники и поводыри медведей известны еще в начале века ХХ). Одним из последних свидетельств их деятельности можно считать лубочную картинку XVIII в., изображающую скомороха в шутовском костюме с бубенчиками, играющего на волынке. Рядом плясун в однобортном кафтане, подпоясанный кушаком, в шапке, отороченной мехом, коротких штанах, онучах и лагтях. Воспроизведем буквально текст на картинке, вероятно, сохраняющий особенности скоморошьих приговоров:

«плеши брат детинка: надулас моя волынка. разгибам толко свої ношки:
Видиш пищат труды яко кошки. Возымей ту ухватку хвати брат впрісятку.
Я по твоей охоте: іграю и не поноте. а на преизрядная музыка: забава
очін велика. ежелібы кней рыле былі: тобъ нетак развеселіли. Спасибаста
что меня увеселяешь на волынке паче органов іграеш. моя ігра сія
любезная: а плясат очін полезная. пожалуйста заіграй бычка на ладу: а я
плескат поскорей поїду утоляй брат свои скукі плеши поджав руки».

В заключение заметим, что скоморохи представления были одним из источников русского народного театра, а их словесное творчество, несомненно, повлияло на целый литературный жанр народной сатиры.

Смеховая литература

Признанным началом оригинальной русской смеховой литературы является «Слово» некоего Даниила Заточника (т.е. заточенного в тюрьму, сосланного или закабаленного), обращенное к новгородскому князю Ярославу Владимировичу, правившему с 1182 по 1199 г. Известен также более поздний вариант этого текста под названием «Моление», адресатом которого является уже князь Ярослав Всеволодович Переяславский (годы княжения — 1213—1236). Кем был автор текста по происхождению, социальному положению и т.д., какова была его судьба, исследователи точно установить пока не смогли.

«Слово» трудно отнести к какому-то одному известному в то время литературному жанру. Это своеобразное соединение просительного послания, панегирика (похвального слова) и слова обличительного. Оно, как и другие известные памятники древнерусской литературы, неоднократно издавалось в переводе на современный язык, потому мы можем не пересказывать его содержания. Обратим внимание на то, что текст памятника буквально пронизан иронией и самоиронией. Автор — человек для своего времени и культуры начитанный — прекрасно владеет стилем и свободно цитирует библейские авторитеты, заимствует образы, мотивы, афоризмы. Но уже с первых слов эта легкость оставляет впечатление некоторой стилизации, игры. Конечно, автор

очень умен, а его текст имеет конкретную цель — вернуть княжеское покровительство, потому ирония в похвальной, панегирической части «Слова» тонка и недоказуема, но, вчитавшись в откровенно смеховое описание бедственного положения Даниила, ее чувствуешь и за обычной средневековой пышностью обращения к князю. А это, возможно, несколько преувеличенное перечисление своих несчастий тоже не случайно: помещая себя в «смеховой мир», целиком противопоставленный реальному, автор достигает максимального эмоционального воздействия на адресата, поскольку, создавая нарочито книжный текст, говорит все же на *самом понятном языке*, известном и доступном каждому, любому неграмотному, — на языке народной карнавальной культуры.

«Заточник, — пишет ак. Д. С. Лихачев, — смешит собой, своим жалким положением. Его главный предмет самонасмешек — нищета, неустроенность, изгнанность отовсюду... Он в «перевернутом положении»: чего хочет, того нет, чего добивается — не получает, просит — не дают, стремится возбудить уважение к своему уму — тщетно. Его реальная нищета противостоит идеальному богатству князя; есть сердце, но оно — лицо без глаз; есть ум, но он как ночной ворон на развалинах, нищета покрывает его как Красное море фараона». Даниил фактически последовательно выстраивает другой мир. «Мир князя и его двора — это настоящий мир. Мир Заточника во всем ему противоположен»¹. В нем нет ничего из того, что есть в мире действительном, «ибо, господине, кому Боголюбово, а мне горе лютое; кому Белоозеро, а мне оно смолы чернее; кому Лачеозеро, а мне, на нем живя, плач горький; кому Новый Город, а у меня в доме и углы завалились, так как не расцвело счастье мое». Далее Даниил последовательно противопоставляет богатство и бедность, связывая с первым и уважение, и наличие друзей, и известность. А богатство зависит от княжеской милости: воровать Заточник не умеет, а возможное предложение выгодно жениться отвергаст, раздражаясь вполне традиционным для древнерусской литературы обличением «злых жен». Интересно формальное построение наиболее смеховых фрагментов текста, особенно приведенного выше: внутренние рифмы, ритмическая организация сближают эти отрывки не столько с книжной, сколько с устной народной традицией, скоморошьими прибаутками и балагурством, традиция которых просуществовала до XIX в.

Главное противопоставление «Слова» — богатство/нищета. Умный, книжно образованный, христианин (а в Новом Завете прямо сказано, что богатства следует собирать не на земле, а на небе, т.е. не материальные, а духовные), Заточник, описывая всевластие богатства, ничуть не занят нравоучительством, обличением корыстолюбия, на-

¹ Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 30.

против, он только о том и просит, чтобы быть вызволенным из нищеты, тоже стать богатым. Эта то ли наивная, то ли лукавая (как сказали бы сегодня, «дурачком прикидывается», хотя и твердит, что он умный) откровенность, нежелание выглядеть лучше, чем ты есть, сопряженные с насмешкой над своим бедственным положением, — тоже характерные черты смеховой традиции. Прием вполне достигает цели: Даниил смеется, а его жалко. И как не пожалеть автора такой тирады: «Когда услаждаешься многими яствами, меня вспомни, хлеб сухой жующего; или когда пьешь сладкое питье, вспомни меня, теплую воду пьющего в укрытом от ветра месте; когда же лежишь на мягкой постели под собольими одеялами, меня вспомни, под одним платком лежащего, и от стужи оцепеневшего, и каплями дождевыми, как стрелами, до самого сердца пронзаемого». И какая затаенная усмешка сквозит за патетикой следующих слов: «Да не будет сжата рука твоя, княже мой, господине, на подаяние бедным: ибо ни чашею моря не вычерпать, ни нашими просьбами твоего дому не истощить». Сколь тонок ход: отказав в милости, князь как бы признается в *собственной* бедности, а такого быть не может...

Заточник видит только три пути к богатству, два из которых для него закрыты: княжеская служба (в надежде на нее он расхваливает свои умственные способности, мудрость, словно безработный, пишущий работодателю), выгодный брак, воровство. О работе — крестьянской, ремесленной, торговле — ни речи не идет, и не только потому, что социальное положение автора закрывает эти пути (он далеко не обязательно аристократ, некоторые исследователи даже подозревали в нем потомственного холопа, человека несвободного; в «Молении» автор несколько определеннее называет себя дворянином), хотя, конечно, не с его образованием пахать землю или обжигать горшки. Подспудно здесь, видимо, присутствует и другой мотив: на Руси все равно испокон веков все зависят от князя, а честным трудом богатства не наживешь — к чему тратить силы (князь, хотя и был формально всего лишь предводителем наемной военной дружины, обладал, конечно, в период раздробленности в своих землях очень большим влиянием и властью). Перед нами настоящий средневековый интеллигент, которому нечего терять, кроме своего ума, и не на что, кроме ума, надеяться; остается только продать его подороже. Вот он и заговаривает артистично князю зубы, черпая образы из книг, а самый дух своего текста — из народной смеховой культуры. Первое из известных нам литературных произведений древнерусской смеховой традиции, «Слово» Даниила так и осталось непревзойденным.

Пройдя через века, традиции Заточника воскресли в так называемой народной «демократической сатире» XVII в., по духу еще вполне средневековой, хотя и получившей уже социально-обличительный смысл. Назовем только некоторые произведения этого рода: «Служба кабаку», «Азбука о голом и небогатом человеке», «Повесть о Ерше

Ершовиче», «Повесть о Шемякином суде», «Калязинская челобитная» и др. Эти тексты и им подобные сохраняют все отличительные черты средневековой пародии. Особенность их в том, что, в отличие от пародии современной, по словам Д.С. Лихачева, «пародируется не индивидуальный авторский стиль или присущее данному автору мировоззрение, не содержание произведений, а только самые жанры деловой, церковной или литературной письменности: членобитные, послания, судопроизводственные документы, росписи о приданом, путники, лечебники, те или иные церковные службы, молитвы и т.д., и т.п. Пародируется сложившаяся, твердо установленная, упорядоченная форма...», причем используются «формулы, в которых пишется документ, особенно начальные и заключительные, и расположение материала — порядок следования»². Дело в том, что в то время еще не существовало понятия индивидуального авторского стиля — он просто не осознавался, будучи целиком зависим от избранного жанра текста — литературного, церковного, делового. Всякий раз воспроизводился текст, максимально соответствующий канонам жанра. Потому и оказалась возможной «неличностная» пародия. «Пародируемый текст искажается,— говорит Д.С. Лихачев. — Это как бы «фальшивое» воспроизведение пародируемого памятника — воспроизведение с ошибками, подобное фальшивому пению»³. Действительно, пародии на богослужения пелись или произносились нараспев, но нарочно *фальшиво*.

Итак, есть стилевой канон того или иного текста, существующий как для мира так и для паразитирующего на нем «антимира». Но в последнем этот канон существует искаженно, неправильно, *глупо*, сохраняя при этом все свои существенные признаки. Именно потому оказались возможны такие произведения, как «Служба кабаку», пародирующая церковную службу, и даже переделка наиболее священной молитвы «Отче наш». «Служба кабаку» построена на мене полюсов оппозиции кабак/церковь. Перед читателем предстают «антимолитвы», предназначенные для произнесения в «антицеркви» — кабаке и воспевающие наготу, изображаемую «как освобождение от забот, от грехов, от суеты мира сего. Это своеобразная святость, идеал равенства, “райское житие”»⁴. Действительно, смеховой мир с точки зрения происхождения — мир языческой святости и одновременно смерти, рай, поля блаженных, мертвых, где все наоборот. С ним соотносится праздник, безделье, глупость, нагота. Дурость, замечает Д.С. Лиха-

¹ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 14.

² Там же.

³ Там же. С. 15.

⁴ Там же. С. 19.

чев,— тоже нагота, «обнажение ума от всех условностей, от всех форм, привычек. Поэтому-то говорят и видят правду дураки (вспомним обличения юродивых. — А.Ю.)... Они правдолюбы, почти святые, но только тоже “наизнанку”¹. Очень точное замечание: дурак, шут, в какой-то степени скоморох — действительно своего рода святой (не зря скоморохов былина о Вавиле величает святыми), но только «санти» — это антисвятые антимира, потому и рассматриваются нами в одной главе с «настоящими» святыми (что ничуть не означает равной ценности, важности, высоты, глубины и т.д. и никак не приижает величия подлинной христианской святости, сменившей, но не отменившей полностью святость языческую). Именно параллельность миров и сделала возможной пародию на самое святое, «священную пародию», известную и католическому Западу.

Наряду со «Службой кабаку», представляющей кабак церковью, известен и обратный вариант, где церковь предстает как кабак, — «Калязинская челобитная», написанная на имя архиепископа монахами с жалобой на своего игумена, архимандрита Гавриила. Последний оказывается, судя по тексту, единственным представителем «нормального» мира в «антимонастыре», где чернецы-богомольцы проводят ночи, сидя по кельям без штанов за ведром пива, и готовы даже колокола своей обители променять на выпивку. Горазды они и поесть, но не испытывают особого желания отправляться с утра пораньше в церковь. Все приметы текста говорят, что описаны «антимонахи» в «антимонастыре», и их смеховая жалоба вполне оправданна — архимандрит там чужой. Необходимо только понимать, что перед нами не совсем сатира, даже *совсем не сатира*. Это — с точки зрения современника — отнюдь не обличение нравов, царящих в монастырях (хотя они, возможно, где-то и соответствовали тексту), но просто пародийный документ, воспроизводящий бюрократическую бумагу — челобитную грамоту — по законам смехового антимира, а соответственно и монашескую жизнь в виде антижизни. Не забудем, что пьянство (питье таких ритуальных напитков, как пиво, мед, брага), обжорство, безделье характерны для языческих праздников и особенно погребального обряда. Не будет очень большим преувеличением сказать, что в «Челобитной» описан монастырь мертвых, возглавляемый *живым* архимандритом, хотя ни автор, ни читатели об этом, безусловно, не подозревали.

Еще одно пародийное произведение XVII в. — «Азбука о голом и небогатом человеке». Здесь объект пародии — человек, который заучивает азбуку, но в то же время не может избавиться от мыслей о своих бедах. Принцип построения пародийного «антиобраза» аналогичен:

¹ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 20.

отсутствие того, что есть у других: денег, еды, одежды, почета и уважения. «Есть у людей все, — жалуется голый и небогатый, — денег и платья, только мне не дают», «живу я на Москве, поесть мне нечего и купить не на что, а даром не дают», «люди, вижу, что богато живут, а нам, голым, ничего не дают, чорт знает их, куда и на что деньги берегут». Несмотря на сниженную речь, демократичность текста, легко узнать мотив, восходящий еще к Заточнику. Точно так же бедность воспринимается как лишенность богатства (ср. святоотеческое толкование зла как «умаления добра», т.е. чего-то самостоятельно не существующего, не имеющего собственного бытия; таким представляется древнерусскому человеку и антимир — мир нереальный и без «здесь-нагоря» немыслимый), причем лишенность того, что есть сейчас у других и было некогда и у героя. Он был состоятелен, имел невесту, получил отцовское наследство, но «всю пропил и промотал» в кабаке. Родственники и друзья, которые прежде «воздавали честь» ему, теперь отвернулись и насмеялись, даже богатые рогожные одеяния с мочальными завязками за долги сняли. Герой лишен всего, в том числе и дома. Он смотрит на мир богатых как бы извне, из другого мира, «как души смотрят с высоты», не видя путей для возвращения; для сытых, одетых, богатых он, как и другие *голые*, вроде и не существует — то ли жив, то ли уже и нет... (ср. сегодняшнее отношение большинства народа к бездомным асоциальным людям, презрительно именуемым «бомжами»).

Существовали и другие пародии: на лечебники, на жанр дипломатической переписки и отчетов, на судные дела. Из последний широко известна «Повесть о Ерше Ершовиче», «документально» воспроизведенная ход судебного разбирательства, где все действующие лица — рыбы: Ерш, Осетр, Сом, Судак (один из «СУДных мужиков», т.е. судебных заседателей), Щука, Лещ, Головль и др. Как замечает Д.С. Лихачев, переноса действия в мир рыб оказывается достаточно для смехового эффекта — другого абсурда в повести не так и много. Заметим, что подводный мир по многим признакам схож с «антимиром»: невидимый, нижний, холодный, темный, мокрый — все это признаки «левой» стороны традиционной модели мира, соотносимой с миром иным.

На самой грани между средневековой пародией и обличительной сатирикой в современном смысле стоит «Повесть о Шемякином суде» — история о неудачливом, но находчивом бедняке, перехитрившем трех подавших на него в суд (кстати, вполне справедливо — по законам обычного, не смехового мира) истцов и мздоимца-судью, который судит не по законам, а в соответствии с обещанной взяткой. Эта полуфольклорная история, включающая в себя такую неотъемлемую часть сказки, как путешествие (в находящийся в городе суд), наполнена духом смеховой традиции, а приключения бедняка (отрывает хвост у братовой лошади; случайно падая или намеренно бросаясь с моста, непременно кого-то убивает) вполне в духе народно-площадного юмо-

ра, шутливого балагурства, восходящего все к той же стихии карнавального смеха.

Наконец, следует назвать произведение, где антимир практически становится полноправной частью обычного мира, они едва ли не меняются местами, а смеховой эффект уступает место трагическому (текст при этом, оставаясь явлением народной средневековой книжности, становится *произведением искусства* в современном понимании, т.е. не воспроизведением — пусть искаженным — некоторого неизменного канона, каковыми были смеховые пародии, но фактом уникальным, ломающим каноны «эксцессом», явлением *эстетическим*). Речь идет о народной «Повести о Горе-Злачстии». Среди ее источников обычно называют народные песни о Горе, духовные стихи, «смеховую» литературу XVII в. Но сама повесть уже принадлежит новому типу мышления, потому с нее можно, пожалуй, начинать собственно *художественную* русскую литературу.

«Повесть» глобальна по замыслу и, несмотря на небольшие размеры, касается важнейших жизненных проблем: человек и мир, человек и судьба, человек и сверхчеловеческая сила. Затрагиваются темы отцов и детей, соблазна и раскаяния, греха и искупления, богатства и бедности. Началом повести служит архетипическая библейская история грехопадения и изгнания из рая Адама и Евы, показывающая первоисточник и первопрецедент человеческих соблазнов и следующих за ними наказаний. Вполне обеспеченный молодой герой, не послушав родительских наставлений, решает жить своим умом.

Молодец был в то время се мал и глуп,
не в полном разуме и несовершен разумом:
своему отцу стыдно покоритися
и матери поклонитися,
а хотел жити, как ему любо.

Свой ум приводит молодца в кабак, где ближайший друг, напоив, обирает и бросает его. Вполне смеховая ситуация: молодец просыпается с похмелья без дорогой одежды и денег,

а кирпичек положен под буйну его голову,
он накинут тункою кабацкою,
в ногах у него лежат лапотки-отопочки,
в головах мила друга и близко нет.

Но не смешно: ситуация вызывает скорее сочувствие к герою, как и следующий сюжетный ход:

Стало срамно молотцу появится
к своему отцу и матери... —

и он отправляется странствовать. На чужой стороне герой показал

себя скромным, умеющим слушать и исполнять советы, искренне раскаявшимся. Будучи умным человеком, он сумел добиться богатства и положения, задумал было жениться, но имел неосторожность похвастаться своим богатством. Здесь в сюжет непосредственно вмешивается потусторонняя сила: герой поумнел, его уже просто так в кабак не заманишь — он сам пиры дает. Но хвастанье его подслушало Горе-Злочестие — и решило вмешаться. Оно смущает молодца ложным знамением во сне: в первый раз предсказывает ему смерть от невесты и предлагает избыть горе в кабаке («тому сну молодец не поверовал»), а во второй раз, явившись в облике архангела Гавриила, аргументирует значительно тоньше:

«Али тебе, молодец, неведома
нагота и босота безмерная,
легота-безпротораца великая?
На себя что купить — то проторится¹,
а ты, удал молодец, и так живешь!
Да не бьют, не мучат нагих-босых,
и из раю нагих-босых не выгонят,
а с тово свету сюды не вытепут²,
да никто к нему не привяжется —
а нагому-босому шумить розбой!»

Не только Горе является в архангельском облике, но и речь его рядится в евангельские одежды: Писание говорит, что богатому тяжело войти в рай, что не следует заботиться о пище завтрашнего дня, что «блаженны нищие духом». Неоднократно предпринимались попытки буквально исполнить этот завет — достаточно вспомнить итальянского святого Франциска Ассизского и юродивых. Фактически Горе зовет молодца в рай, в смерть при жизни, представляя это состояние единственно блаженным. Но рай, связанный с праздностью, хмельными возлияниями, «антиповедением» — это рай языческий. Для человека XVII в. он оказывается не освящен высшим идеалом, он, по сути, безбожен и потому является *соблазном*. И молодец соблазняется:

сошел он пропивать свои животы,
а скинул он платье гостиное (т.е. купеческое),
надевал он гунку кабацкую...

Ошибка в том, что в своих исканиях молодец становится на путь антисвятости, избирает «антимонашескую» жизнь. Ему вновь становится стыдно, и он покидает дом. Причем путешествие его оказывается фольклорно-мистическим.

¹ Т.е. израсходуется: от др.-рус. проторь — «расход», «издержки».

² Т.е. не вытащат: от рус. диал. тепать, тепсти — «тянуть, тащить, везти с усилием».

Пошел молодец на чужу страну далну-незнаему,
На дороге пришла ему быстра река,
за рекою перевошики,
а просят у него перевозного,
ибо дать молотцу нечево,
не везут молотца безденежно.

Нетрудно догадаться, что это за страна, что за река с перевозом. Молодец, по сути, стремится в рай. Так в духовных стихах греческие души просят архангела перевезти их через огненную реку. Но за перевоз надо платить, а молодец заплатить не может — он сам лишил себя столь существенного для языческой системы ценностей материального начала, богатства, прибытка. Герой оказывается ни в жизни ни в смерти. Тут в сюжете появляется фаустовский мотив: молодцу, решившему покончить с собой, чтобы снять неопределенность безвыходного положения, является босое-нагое, подпоясанное лыком Горе, объясняет, что от него все равно не уйдешь, и, прочитав мораль о непослушании отцу-матери, предлагает поклониться себе —

«и ты будеши перевезен за быструю реку,
напоят тя, накормят люди добрая».

Признавший свое бессилие герой кланяется, и все получается, как было сказано. Но люди посоветовали молодцу отправиться в родную сторону за родительским благословением. Он бежит, за ним гонится неотвязное Горе. Во время эффектной погони, имеющей близкие сказочные параллели, выясняется, что молодец, побывавший в ином мире и вернувшийся (в сущности, умерший и воскресший), приобрел, в полном соответствии с мифологическими представлениями индоевропейских народов, тайное знание, одним из признаков которого являются оборотнические способности. (Ср. аналогичные способности героев былин Волха и Вольги, а также оборотничество Бояна из «Слова о полку Игореве», превращавшегося в белку («мысию по древу»: «мысь» — «белка»), серого волка и сизого орла: «родственниками» молодца оказывается рожденный от змея оборотень и древний поэт, оба весьма напоминающие шаманов, как и странствия молодца напоминают шаманское мистическое путешествие на небеса.) Горе, обогнав героя в чистом поле, говорит ему:

«Ты стой, не ушел, добрый молодец!
Не на час я к тебе, Горе злачестное, привязался,
хощь до смерти с тобою помучуся!
<...>
Хотя кинся во птицы воздушныя,
хотя в синее море ты пойдешь рыбою,
а я с тобою пойду под руку под правую!»
Полетел молодец ясным соколом,
а Горе за ним белым кречатом.

Молодец полетел сизым голубем,
а Горе за ним серым ястребом.
Молодец пошел в поле серым волком,
а Горе за ним с борзыми вежлецы (т.е. собаками).
Молодец стал в поле ковыль-трава,
а Горе пришло с косою вострою;
да еще Злочастие над молотцем насмиялся:
«Быть тебе, травонка, посеченой,
лежать тебе, травонка, посеченой
и буйны ветры быть тебе развеяной!»
Пошел молодец море рыбою,
а Горе за ним с шастыми (т.е. частыми) неводами.
Еще Горе злочастное насмиялся:
«Быти тебе, рыбонке, у бережку уловленой,
быть тебе да и съеденой,
умереть будет напрасною смертию!»
Молодец пошел пеш дорогою,
а Горе под руку под правую,
научает молотца богато жить,
убить и ограбить,
чтобы молотца за то повесили
или с камнем в воду посадили.

Итак, вся языческая колдовская мудрость не помогла молодцу преодолеть судьбу: язычество — само в значительной степени царство необходимости — оказывается не властно над необходимостью злого рока, злой участии. Стремясь вернуться домой, герой пытается воспроизвести евангельскую притчу о блудном сыне, но буквальное ее понимание не дает спасения: домашне-родовое, тоже вполне языческое начало не переменит судьбы поклонившегося Горю, а отец в притче ведь символизирует Отца Небесного. Потому возвращаться нужно не домой. Выход, если герой хочет спастись, вырваться из мира необходимости и предопределенности в сферу свободы, только один — и молодец находит его:

Спамятуя молодец спасенный путь,
и оттоле молодец в монастырь пошел постригатися,
а Горе у святых ворот остается,
к молотцу впредь не привяжетца.

Итак, герой повести не просто опустившийся, махнувший не себя рукой человек, которому, несмотря на смеховые приемы изображения, невольно сочувствуешь (что само по себе, как не раз отмечали исследователи, ново для средневековой литературы, не допускавшей сочувствия к грешнику). Это человек, ищущий спасения, которое для максималистского русского сознания достижимо разве что (и никак не меньше) через святость. Если в первый раз молодец угодил в кабак по глупости, то второй «запой» был результатом свободного выбора (пусть и в результате соблазна). За строками повести читается неудов-

летворенность героя достигнутым (своим умом и трудом) богатством и положением. Уж больно легко он соглашается спустить свой имение ради достижения блаженного райского состояния. Богатство действительно безблагодатно. Но и выбранный кабацкий «антитпуть» приводит молодца в тупик: традиционная, языческая святость антимира, замешанная на силах хаоса, оказывается недостаточной для спасения. Метания героя между крайностями богатства и нищеты, домашней жизни и странствования, планами жениться и итоговым монашеством (т.е. безбрачием), между кабаком и церковью, между колдовством (оборотничеством) и христианством, рожденные барочным мироощущением XVII в., делают «Повесть» мостиком между культурами русского средневековья и нового времени, между народной литературой и литературой Гоголя, Толстого, особенно Достоевского.

Иван Грозный и Петр I

Исследователи неоднократно обращали внимание на тесную связь со «смеховым миром» деятельности обоих названных российских самодержцев. Порой она даже кажется намеренным воплощением «антитпринципов». Повседневное поведение Ивана говорит о его склонности к шутовству, маскараду, пародии. Д.С. Лихачев приводит такие примеры: «Когда в 1571 г. крымские гонцы, прибывшие к Грозному после разгрома его войск под Москвой, потребовали у него дань, Грозный «нарядился в сермягу, бусырь да в шубу баранью, и бояря. И послом отказал: “вишь же меня в чем я? Так де меня царь (т.е. крымский хан) сделал! Все де мое царство выпленил и казну пожег, дати мне нечево царю!”».

В другой раз, издеваясь над литовскими послами, царь надел литовскую шапку на своего шута и велел по-литовски преклонить колено. Когда шут не сумел это сделать, Грозный сам преклонил колено и воскликнул «гойда, гойда!».

В 1574 г., как указывают летописи, «произволил царь Иван Васильевич и посадил царем на Москве Симеона Бекбулатовича (крещенного татарина, касимовского хана) и царским венцом его венчал, а сам назывался Иваном Московским и вышел из Города (т.е. Кремля), жил на Петровке; весь свой чин царский отдал Симеону, а сам ездил просто, как боярин, в оглоблях, и как приедет к царю Симеону, ссаживается от царева места далеко, вместе с боярами»¹. Эту историю справедливо сравнивают с карнавальным венчанием ложного короля, впоследствии побиваемого и развенчиваемого (Симеон просидел в Москве не более двух лет, после чего получил Тверь и Торжок), восходящим к древним

¹ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 33—34.

обрядовым ситуациям обмена социальными положениями (раб-государь), а также с древневосточным (ассирийским и хеттским) обрядом замещения царя на троне в неблагоприятный по астрологическим данным период, когда царю грозит смерть: царь уезжал в другой город, а заместитель получал царские знаки, надевал соответствующие одежду и принимал положенные почести до конца опасного времени, после чего его убивали, а прежний царь возвращался на трон как бы умершим и воскресшим, пережившим второе рождение с точки зрения ритуально-магической.

Те же «игровые» моменты, нарочитое самоуничижение характерны и для посланий и сочинений Грозного (вплоть до его литературного псевдонима Парфений Уродивый). Действительно, в его поступках видны юродские мотивы. Как писали Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, «Грозный полагал, что как благочестивые миряне не могут судить о поступках юродивого и должны верить, что за его беснованием скрывается святость, не имея возможности сделать такой вывод на основании каких-либо рациональных заключений, так и подданные должны покоряться его божественной власти независимо от характера его поступков... Поведение Грозного — это юродство без святости, юродства, не санкционированное свыше, и тем самым это игра в юродство, пародия на него»¹.

Впрочем, как замечает Д.С. Лихачев, «свою игру в смиление Грозный никогда не затягивал. Ему важен был контраст с его реальным положением неограниченного властителя. Притворяясь скромным и униженным, он тем самым издевался над своей жертвой. Он любил неожиданный гнев, внезапные казни и убийства»². Согласно одному свидетельству, когда он надевал красное — он проливал кровь, черное — тогда бедствие и горе преследовали всех: бросали в воду, душили и грабили людей; а когда он был в белом — повсюду веселились, но не так, как подобает честным христианам.

Кульминацией «антидеятельности» Грозного стала опричнина, расколвшая государство на две части. Она, «как это показывает даже и самое название ее («опричный» или «опришный» — особый, отдельный, сторонний, не принадлежащий к чему-то основному), — это и есть изнаночное, перевертышное царство. Опричный двор напоминает собой шутовской Калязинский монастырь, а нравы этого двора — службу кабаку. Здесь были свои чины государства, но особые: свои бояре, казначеи, окольничие, дворецкие, дьяки, всякие приказные люди, дворяне, дети боярские, стольники, стряпчие, особые жильцы, ключники и надключники, сытники, повара и пр. В Александровской

¹ Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси//Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 164.

² Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 35.

слободе опричники ходили в монашеских одеждах, не будучи монахами, устраивали оргии — службы. Опричнина по самой своей идее должна была постоянно противостоять земщине и находиться к ней в оппозиции, враждовать с нею¹.

Вполне «карнавальной» оказалась расправа Ивана над архиепископом новгородским Пименом, которому, как заявил царь, лучше было бы быть бродячим музыкантом, кукольником или вожаком медведя, а лучше всего — жениться на выбранной царем невесте. Ею оказалась белая кобыла, к которой был привязан верхом бедный архиепископ. В руки ему дали «лиры, свирели, трубы, домры», и так он поехал через весь город. Эту историю Вяч. Вс. Иванов сравнивает с древним индийским ритуальным браком царицы с приносимым в жертву конем или родственным кельтским обрядом бракосочетания царя и лошади, приносимой в жертву.

Известно также свидетельство князя Курбского о гибели князя Михаила Репнина: «Тогда же убиен от него князь Михайло, глаголемый Репнин, уже в синклитском сану сущъ. А за что убиен и за якую вину? Начал пити с некоторыми любимыми ласкатели своими, оными предреченным великими, обещанными диаволу, чащами, идеже он (т.е. Репнин. — *А.Ю.*) по прилучаю призван был: хотяще бо его тем они в дружбу себе приводити, и упивши началь со скоморохами в машках плясати, и сущие пирующие с ним (т.е. царем. — *А.Ю.*); видев же сие безчиние, он муж нарочитый и благородный начал плакати и глаголати ему: «иже не достоит ти, о царю христианский! таковых творити». Он же начал нудити его, глаголюще: «Веселись и играй с нами!» и взявши машкару класти начал на лице его; он же отверже ю и потоптал и рече: «Не буди ми се безумие и безчиние сотворити, в советническом чине сущу мужу!». Царь же, яости исполнився, отогнал его от очей своих, и по коликих днях потом, в день недельный, на всенощном бдении стоящу ему в церкви, в час чтения евангельского, повелел воинам безчеловечным и лютым заклати его...» Есть и другие известия о любви Грозного к скоморошьим пляскам. Задумав жениться на купеческой дочери Марфе Собакиной, он велел по всей своей земле собирать «веселых» людей и везти в Москву. На свадьбе племянницы Грозного Старицкой плясали под напев псалма св. Афанасия; царь при этом плясал вместе с молодыми монахами, отбивая жезлом такт по их головам. Существуют свидетельства о пьянстве и грубой бране на царских пирах. Наконец, смеховой, «скомороший» характер носят народные легенды, сказки и песни об Иване Грозном, превратившемся в них в полуфольклорный персонаж.

Пьянство и потехи в петровские времена, в частности в собственной жизни Петра I, достаточно описаны в исторической и художественной

¹ Лихачев Д.С., Панченко А.М. Цит. соч. С. 61.

литературе. Но влияние «антимира» не его жизнь куда более значительно, чем просто потехи, хмельное веселье и вполне древнерусские по духу пародии (известный «всесущейший собор» с пародирующим патриарха «князь-папой» во главе). Вся деятельность Петра I по переустройству государства может быть истолкована как «антидеятельность», следующая законам «кромешного мира» — во всяком случае с точки зрения традиционного русского человека.

В этом смысле интересны общие черты в поведении Петра и Ивана Грозного, выделенные А.М. Панченко и Б.А. Успенским¹. По их мнению, оба самодержца последовательно проводили принцип *разделения* надвое, на два мира. На две противоположные части разделялась предшествующая культура, причем каждая часть осмысливала «противостоящую как свой антипод, как антикультуру. Так, Иван IV разделяет Россию на две антагонистические части, на опричнину и земщину. Младший его современник дьяк Иван Тимофеев видит в этом именно раздвоение: царь «всю землю державы своея, яко секирою, наполы некако разсече». Земским было оставлено обычное платье, опричникам дана новая одежда. Это не только внешняя примета. Тот же Тимофеев смотрел на опричников почти как на иноверцев. По его словам, Грозный, учредив опричнину, «во гневе своем разделением раздвоения едины люди разделили и яко двоеверны сотвори». В самом деле, опричники должны были клятвенно отказываться от общения с земскими... Вдобавок опричники отрекались от отца и матери (то же следует проделать в начале «черных» заговоров, использующих силы «антимира». — А.Ю.) и тем самым автоматически оказывались в положении изгоев, противопоставленных «миру». В свою очередь, они сходным образом глядели на людей из земшины... Итак, опричнина и земшина — это разные миры. Одна часть воспринимает другую как потустороннюю»².

Аналогичное разделение, раскол русской культуры произвели и петровские реформы. Наиболее бросающимся в глаза внешним признаком этого было бритье бород и опять новая одежда, которые, как и одеяния опричников, стали признаком привилегированной, избранной части общества, причем опять-таки иноверной, поскольку петровские преобразования в народном сознании как бы продолжили церковную реформу патриарха Никона, приведшую к расколу. Добавим, что, как отмечал в другой работе Б.А. Успенский, «брадобритие и немецкое платье приобретали особый смысл в глазах современников

¹ О сходстве увеселений Ивана Грозного и Петра I см. также: Любарский Я.Н. «Царь-мим»//Византия и Русь. М., 1989.

² Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепция первого монарха. Статья первая//Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1983. Т. XXXVII. С. 55.

ввиду того, что в соответствующем виде изображали на иконах бесов. (Ср. гоголевский образ черта в немецком платье, в котором можно усматривать определенную иконографическую традицию.) Тем самым соответствующий образ отнюдь не был чем-то новым для русского человека: он был ему именно знаком, вписываясь в совершенно определенные иконографические представления: по словам современников, Петр «нарядил людей бесом». Брадобритие могло непосредственно связываться с еретичеством: характерно, что патриарх Филарет соборне проклинал «псовидное безобразие», против него выступали и оба патриарха петровского времени — Иоаким и Адриан, причем последний прямо грозил брадобрийцам церковным отлучением. Что касается противопоставления русского и западного платья, то показательно, что еще в 1652 г. иностранцам, живущим в России, было запрещено под страхом наказания одеваться в русское платье: на этом специально настаивал патриарх (Никон). С другой стороны, следует иметь в виду, что немецкое платье в допетровской Руси было *помешанным* (маскарадным)¹. Но такими же ряжеными представлялись современникам, да и самому царю Ивану, опричники, и обходился он с ними соответственно — вспомним расправу над «опричным» архиепископом Пименом. «Напротив, — добавляет Б.А. Успенский, — в петровское время свадьбы шутов Шанского и Кокошкина празднуются в русском платье, принявшем теперь характер маскарадного»², — знаки в оппозиции сменились на противоположные.

В результате петровской деятельности, как и опричнины, страна оказывается разделенной территориально. «Пока существует опричнина, к ней каждый год приписываются новые города, уезды, даже монастыри. Москве Иван противопоставляет Александровскую слободу и Вологду. Первая — это личная резиденция царя... а вторая призвана быть столицей новой России... При Петре роль Александровской слободы играет Преображенское, роль Вологды — Петербург. Хотя территориальное разделение государства выражено не столь наглядно, все же постройка Петербурга воплощает именно эту идею. Он, по словам Феофана Прокоповича, олицетворяет новую, “златую” Россию в противовес России прежней, “древянной”»³. Мы видим разделение не только в пространстве, но и во времени, *разрыв времен*, подчеркивавшийся тем, что и Иван, и Петр окружали себя молодыми, часто не очень знатными людьми или просто высокочками. Так идея родового единства и преемственности сменяется идеей разделения, конфликта отцов и детей, где одни других вновь воспринимают как представителей

¹ Успенский Б.А. Historia sub specie semioticae//Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. С. 127.

² Там же.

³ Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 56.

«кромешного» мира (ср. более поздние формулы «темное царство», «проклятое прошлое», «старый мир», от которого отрекались, как опричники от отца-матери, — в каком-то смысле здесь тоже присутствуют остатки, рецидивы сосуществования двух миров, каждый из которых обладает собственной святыней).

«Раздвоение России,— пишут А.М. Панченко и Б.А. Успенский,— распространяется и на личность монарха. Два облика у России — два облика у царя»¹. Действительно, как Грозный, приняв имя Ивана Московского, был челом «ряженому царю» Симеону Бекбулатовичу, так и Петр, назвавшийся Петром Михайловым, представлялся простым бомбардиром, назначив «ряженого короля», князь-cesarya Ромодановского. Как и Иван, борясь с боярами, Петр продублировал, удвоил государственную иерархию власти, установив параллельно унаследованной от старой Руси новую бюрократическую систему чиновничего управления. Ставка Петра на иностранцев также напоминает о некоторых льготах, полученных иноземцами при Иване Грозном, который явно симпатизировал немцам-лютеранам.

Очевидно, что Петр, как и Иван, говоря современным языком, работает в контркультуре, но не отличающейся принципиально от прежней, как было принято думать, а только меняющей знаки. Это, по словам Б.А. Успенского, «анти-тексты, минус-поведение, находящееся в пределах той же культуры. Во всяком случае, так могло расцениваться оно современниками, и это принципиально важно. Иначе говоря, поведение Петра, как это ни парадоксально, в большей степени не выходило за рамки традиционных представлений и норм: оно вполне укладывалось в эти рамки — но только с отрицательным знаком. Соответственно на языке эпохи действия Петра и не могли восприниматься иным образом: в глазах современников Петр как бы публично заявлял о себе, что он — Антихрист»². Действительно, если петровские преобразования были вполне *понятны* современникам, то толковаться они могли только как наступление антицарства, живущего по антизаконам, как выворачивание жизни наизнанку; как причество антипода Христа, ожидавшегося перед концом света, — Антихриста. Таковым Петра и считали, особенно в старообрядческой среде, где были обострены эсхатологические (т.е. связанные с представлениями о скором конце света) ожидания.

Делалось это, видимо, вполне сознательно: Петр был русским человеком и знал «язык» антимира. Дело, вероятно, в том, что он «вполне сознательно игнорировал свой родной «язык» как *неправильный*, признавая единственно правильный импортируемый «язык» западноевропейских культурных представлений»³. В сознании царя

¹ Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 57.

² Успенский Б.А. Historia sub specie semioticae. С. 128.

³ Там же.

традиционные «верх» и «низ» поменялись местами (вероятно, в результате зарубежных поездок, общения с иноземцами), родной, привычный мир стал на фоне заморских стран восприниматься как «смеховой», «кромешный». Но само отношение к «языку», использование его как важнейшего орудия деятельности, оставалось вполне традиционным, заставляя Петра пренебречь неизбежной народной реакцией на свои перемены. Фактически царь ради идеи принятия «правильного» языка культуры (внешними признаками которого были европейское платье и брадобритие, курение табака и хвойные ветви на Новый год, приходящий в январе, а не в сентябре) обрек себя на непонимание своими подданными». Он делал одно, а истолковывалось оно как другое, более того — совершенно обратное.

Такое поведение, как замечает Б.А. Успенский, имеет на Руси свою традицию. Это «обратное поведение» (антиповедение), применяемое в черной магии и строившееся в значительной степени как антицерковное, антисакральное, что и связывалось массовым сознанием простого народа с царством Антихриста. Замечательно, что Петр, по тонкому наблюдению Б.А. Успенского, в ряде случаев как бы «оправдывает» народные ожидания. «Прежде всего, его поступки вполне отвечают эсхатологическим ожиданиям эпохи. Пришествие Антихриста ожидалось в 1666 г., когда же оно не исполнилось, стали ждать его в 1699 г. (1666+33=1699, где 33 — возраст Христа. — А.Ю.). И всего за несколько дней до наступления этого года (25. VIII. 1968 г.; следует иметь в виду, что новый год начинался с первого сентября) явился Петр из первого своего заграничного путешествия, причем его прибытие было сразу же ознаменовано целым рядом культурных нововведений (уже на следующий день началась насильственная стрижка бород; уничтожением бород было ознаменовано и новолетие 1699-го года; тогда же началась и борьба против национальной русской одежды и ряд реформ того же порядка). С этим, естественно, связывали слух о том, что настоящего Петра за границей убили, причем замечательно, что слухи эти начались *еще до возвращения* Петра. Надо полагать, что легенде о «подменном царе» способствовал и карнавальный маскарад Петра, который на время вояжа принял на себя роль урядника Петра Михайлова. Еще более поразительно, что слухи о покушении Петра на жизнь царевича Алексея более чем на 10 лет... опередили само событие и как бы предвосхитили его (зnamенательно, что на основании этих слухов уже за 6 лет до казни царевича появляется первый самозваный Лжеалексий!). Поступки Петра, тем самым, вполне вписывались в те образы, которые уже заранее существовали»¹.

Итак, петровские преобразования, «взнуздавшие Россию», воспринимались массовым сознанием как экспансия «смехового», «кромешного», сатанинского мира, как наступление «последних времен». Это

¹ Успенский Б.А. Historia sub specie semioticae. С. 129.

до предела углубило и без того давний раскол русской культуры. Если прежде противные стороны еще понимали «язык» (а значит, смысл поведения) друг друга, то после Петра пути окончательно разошлись. Это привело в итоге к параллельному существованию двух национальных культур, пользовавшихся одно время даже разными языками в узком смысле слова (русский — французский), хотя, конечно, влиявших друг на друга. Причем каждая из культур, как бы отражая общий раскол, сама оказалась разделенной (православные — старообрядцы или сектанты; славянофилы — западники; либералы — радикалы-революционеры). Кульминацией идеи расколотости стала гражданская война и то, что последовало за ней (белые — красные, буржуазия — пролетариат и т.д.). А собственно «смеховая» культура, так трагически выплеснувшаяся в мир, продолжала существовать и в «чистом», исключном виде традиционных народных празднеств, дожив в некоторых формах до очередной великой ломки первой четверти XX в., окончательно вытеснившей ее с площадей в музеи и на клубно-концертные эстрады. Рассмотрим бегло некоторые остатки «смехового мира» в Российской империи.

Балаган, раек, лубок

Традицию древнерусских скоморохов в XVIII—XIX вв. продолжали так называемые балаганы — «временные дощатые здания с брезентовой крышей и флагами надней¹», которые устраивались на площадях в праздничные дни (масленица, Пасха и др.). Балаганы напоминали нынешний цирк. «В программе балаганных представлений,— писала исследовательница народного театра Н.И. Савушкина,— были и цирковые номера (фокусники, канатоходцы), и показ всевозможных «чудес» (женщина-рыба, карлики, великаны, силачи, уродцы), и пантонимы на лубочные сюжеты (т.е. на сюжеты народных книг и картинок, о которых ниже. — А.Ю., например «Битва русских с кабардинцами»), песни и пляски. А кроме того, драматические сценки, основанные на фольклорных сюжетах, народный конферанс. Главным драматическим жанром, часто определявшим успех всего представления, были приговоры балаганных «дедов», зазывал. Они произносились перед началом представления на специальном балкончике-раусе, пристроенном к балагану. Вернее, не произносились, а разыгрывались. Один дед, обращавшийся непосредственно к публике, или двое — зазывала и понукала, ведущие диалог с привлечением зрителей,— играли точно так же, как ряженые, пришедшие на вечеринку. <...> Вся праздничная атмосфера гуляния была пронизана народным карнаваль-

¹ Савушкина Н.И. Русский народный театр. М., 1976. С. 130.

ным весельем, с его свободой и фамильярностью, шутками, обращенными в одинаковой мере на себя и на окружающих»¹. Карнавальный, смеховой характер имели и костюмы «дедов». «Они выступали обычно в кафтане, лаптях, с бородой и усами из пакли, с наклеенным большим носом. Дополняя свою красочную речь юмористической жестикуляцией, телодвижениями, они либо рассказывали о себе, либо «задирали» кого-нибудь из публики»².

Смеховой жанр, в котором работали балаганные деды, — *балагурство* — одна из национальных русских форм смеха. Она требует осторумия, живого, находчивого ума и повышенного языкового чутья, внимания к внешней стороне того, что говорится. Это зачастую рифмованная речь, где рифма не просто украшение, но средство создания комического эффекта за счет сближения, сопоставления схожих по звучанию слов. «Балагур,— замечает Д.С. Лихачев,— разрушает значение слов и коверкает их внешнюю форму. Балагур вскрывает нелепость в строении слов, дает неверную этимологию³ или неуместно подчеркивает этимологическое значение слова, связывает слова, внешне похожие по звучанию, и т.д.» Речь балагура относится к обычной так, как танец к простой походке. Он говорит не прозой, как все мы, а так называемым раешным стихом — таким же, каким слагались подписи под лубочными картинками, фольклорная народная драма XVIII—XX вв., им же написана «Сказка о попе...» А.С. Пушкина. К сожалению, прибаутки балаганных «дедов» почти не записаны и еще менее опубликованы. В своем большинстве это полуимпровизационное искусство для нас утрачено. Некоторое представление о нем могут дать тексты балаганных прибауток, записанных в 1871 г. в Санкт-Петербурге В.И. Кельсиевым⁵. Вот две из них.

Жена

У меня жена красавица. Под носом румянец, во всю щеку сопля. Как по Невскому прокатит, только грязь из-под ног летит.

Зовут ее Софья, которая три года на печке сохла. С печки-то я ее снял, она мне и поклонилась, да натрое и развалилась. Что мне делать? Я взял мочалу, сшил, да еще три года с нею жил.

Послал я ее к рынку купить из-под хвоста грудинку, хрящик,

¹ Савушкина Н.И. Русский народный театр. С. 130.

² Там же. С. 131.

³ Этимология — происхождение слова.

⁴ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. С. 27.

⁵ Петербургские балаганные прибаутки, записанные В.И. Кельсиевым//Известия этнографического отдела имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1889. Кн. 9. Вып. 1.

самый-то ящик. Там фурманщики ее убили, так мне досадили, даже слезы покатились, только назад воротились. С головы вошь свалилась, да с трем курам драться схватилась; я насили разнял.

Пошел на Сennую, купил за грош жену другую, да и с кошкой. Кошка-то в гроше, да жена-то в барыше, что ни дай, так поест.

Зверинец

Был я в зверинце. Ну уж там удивленье, со зверями представленье. Там медведь боролся с козой. Коза не выдавала, медведю в зубы поддавала. Вот на что поддалась она — в помочь привели слона.

Там много было народу, смотрели на урода, — и я взял мысли такие, посмотрел, как и другие. Я смотрел не один, был с невестой, как господин. Мы смотрели больше на слона.

Вот как слон с медведем начал биться — коза бросилась топтаться. Я вижу, что нам не место: пойдем домой, невеста. Она захлопотала: посидим покуда. А нас и выгнали оттуда.

Рифмованная проза прибауток называется раешным стихом, потому что ею говорили и раешники, хозяева *райков*, устанавливавшихся на ярмарках и гуляньях неподалеку от балаганов. Раек (косморама) — это, по словам Н.И. Савушкиной, «ящик с увеличительными стеклами, внутри которого на валик были накручены картинки, склеенные в виде ленты. Владелец райка (раешник), показывая, перематывал их на другой валик. Показ картинок сопровождался пояснениями. Ящик назывался «райком», так как первоначально самой популярной серией картинок было «райское действие» (рассказ о грехопадении Адама и Евы в раю). Позже в репертуаре райка появились картины на исторические сюжеты (война 1812 г., русско-турецкая война), виды городов, портреты известных лиц. Пояснения к картинкам имели шуточный или даже сатирический характер, были всегда злободневны. Так же как и балаганный дед, раешник втягивал зрителей в разговоры и даже действия¹. Он мог, например, заставить слушательницу сплясать с ним и поцеловать ее. Несмотря на «техническое» обеспечение, сами приемы работы раешников, как и дедов, а также стиль их речи, очевидно, наследовали практике древнерусских скоморохов.

То, что демонстрировалось в райке; было лишь небольшой частью разнообразных картинок, издававшихся для народного употребления. Вне зависимости от техники печати они носят собирательное название *лубочных*, поскольку рисовались первоначально на *лубках* (липовом лубе; кроме технического удобства это — типичный «антиматериал»

¹ Савушкина Н.И. Русский народный театр. С. 132.

смеховой культуры). В России лубочные картинки получили массовое распространение в XVIII в. и издавались до 1918 г. Они тяготели к серийности и могли составлять целые лубочные книжки-картинки, снабженные характерными подписями. Уже во второй половине XVIII в. это привело к появлению массовой народной лубочной литературы, включавшей в себя переделки сказок, былин, произведений древнерусской литературы (исторических сказаний, рыцарских романов, приключенческих повестей), житий святых, песенники, сборники анекдотов, сонники. В них была чрезвычайно сильна народно-смеховая традиция, особенно в изданиях сатирических повестей XVII в. Фактически это была массовая культура того времени, развлекавшая народ, а заодно приобщавшая его к чтению. Лубочная традиция оказала влияние на многих художников XIX в.

Л и т е р а т у р а

- Баканурский А.Г. Православная церковь и скоморошество. М., 1986.
Балдина О. Русские народные картинки. М., 1972.
Белкин А.А. Русские скоморохи. М., 1975.
Васильев В. История канонизации русских святых. М., 1893.
Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903.
Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994.
Кологривов И. Очерки по истории русской святости. Siracusa, 1991.
Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.
Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
Русская демократическая сатира XVII века. Подгот. текстов, статья и comment. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1954.
Савушкина Н.И. Русский народный театр. М., 1976.
Федотов Г.П. Святой Филипп митрополит Московский. М., 1991.
Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.
Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.





Г л а в а 7

Русское разномыслие: духовные искания простого народа

«Отреченные» книги

«Отречеными» в старицу называли книги, признанные церковью ложными, вредными и изымавшиеся из церковного употребления. Их еще называют апокрифическими, апокрифами (греч. «сокровенный»), но это слово имеет более узкое значение: апокрифические книги создавались на те же темы, что и канонические (вошедшие в Писание), но отличались сюжетом, трактовками, деталями, подробностями. Отличить апокриф от канонического текста было зачастую очень трудно, в народном обиходе они бытовали параллельно, дополняя и развивая друг друга. Даже в «Великие Четы Минеи» — собрание известных на Руси священных книг, предназначеннное для церковного чтения и составленное во времена Ивана Грозного по указанию митрополита Макария, — вошло несколько апокрифических сочинений. Но кроме апокрифов в число отреченной литературы входили книги и нецерковного содержания — гадальные, астрологические и др.

Апокрифическая письменность существовала уже у древних иудеев и ранних христиан. За частую «отреченные» книги столь же древние, как и признанная, каноническая литература: просто с течением времени некоторые из древнееврейских и раннехристианских памятников были признаны ложными, а другие вошли в состав канонического текста Библии. С другой стороны, апокрифы могли создаваться и позже, заполняя «пробелы», существующие в Писании, где многое недосказано (например, почти ничего не известно о жизни Адама и Евы после изгнания их из рая, о многих ветхозаветных персонажах, в том числе и привлекавших интерес и внимание народа, как знаменитый мудрец царь Соломон; нет известий о жизни Христа до 30 лет и т.д.). Существовали апокрифические книги Ветхого Завета, подписанные именами иудейских пророков, а также немало апокрифических еван-

гелий, сверх четырех канонических (Иакова, Никодима, Фомы и др.). Эсхатологические ожидания породили апокрифические откровения о втором пришествии Христа и явлении перед Страшным Судом Антихриста. Эти тексты были распространены во всем христианском мире, на Западе и Востоке, откуда с христианизацией пришли на Русь. Распространялись они как письменным, так и устным путем — в пересказе. Несли с собой книги возвращавшиеся домой паломники, затем их переписывали. Апокрифические сочинения зачастую имели благочестивый христианский вид, сопровождались нравоучениями, на них стояли имена патриархов, пророков, апостолов, потому неискущенный читатель, очевидно, не сомневался в их истинно церковном характере.

Для борьбы с распространением апокрифов церковь издавала индексы рекомендованных и запрещенных книг, являющиеся для нас сейчас иногда единственным свидетельством существования того или иного текста. На славянский язык они были переведены едва ли не раньше, чем сами апокрифы. Во всяком случае, первый такой индекс находится в составе «Изборника» 1073 г., переписанного в Киеве для князя Святослава Ярославича Черниговского. В нем приводится список книг разрешенных, почти совпадающий с принятым в настоящее время объемом Библии (хотя книги иногда идут в иной последовательности, недостает двух ветхозаветных книг и Откровения Иоанна Богослова), а затем перечень запрещенных книг: «Адам, Енох, Ламех, патриархи, молитва Иосифова, завет Мусин (Моисея), Исход Мусин, Псалмы Соломона, Ильино откровение, Иосино видение, Софрония откровение, Захарыино явление, Иакова повесть, Петрово откровение, учения апостольские Варнавы, Посылание, деяния Паула, Наумово откровение, учение Климентово, Игнатово учение, Поликарпово учение, Евангелие от Варнавы, Евангелия от Матвея» (последнее неясно — каноническое Евангелие от Матфея уже упоминалось в списке «разрешенном»). В этом перечне мы видим только церковные апокрифы: в XI в. в индексы еще не включали сочинений, не имеющих церковного (богослужебного или богословского) характера. Добавим, что среди 33 рукописей, дошедших до наших дней из XI в. (все — второй его половины), присутствует апокрифическое житие Феклы.

Апокрифические произведения традиционно делят на ветхо- и новозаветные; выделяются апокрифы о рае, сотворении мира и человека, апокрифические жития, эсхатологические и другие «ложные» книги. Они испытывали влияние не только христианских сказаний, но и мифологии Средиземноморья и Ближнего Востока; многие апокрифы близки народным легендам, они увлекательны, полны неизвестных каноническим книгам подробностей, и потому пользовались большой популярностью.

Рассмотрим подробно апокриф о сотворении мира и человека,

воспользовавшись изложением его содержания в «Истории русской литературы»¹.

«Бог создал человека в земле Мадиамской, взявиши от восьми частей: от земли — тело, от камня — кости, от моря — кровь, от солнца — очи, от облака — мысль, от света — свет, от ветра — дыхание, от огня — тепло. Когда Бог пошел взять от солнца очи, и Адам лежал на земле, то пришел к Адаму проклятый сатана и вымазал его грязью. Бог, возвратившись, увидал Адама в грязи, разгневался на диавола и проклял его. Снявши с Адама «пакости сатанины», Господь сотворил из них собаку и повелел ейстеречь Адама, а Сам отошел в горний Иерусалим за Адамовым дыханием. Сатана, во второй раз пришедши к Адаму, чтобы навести на него скверну, увидел собаку в ногах Адама, испугался и, взяв дерево, истыкал им Адама и сотворил в нем семьдесят недугов. Господь, возвратившись снова, отогнал Диавола, но недуги вошли внутрь человека. Затем Господь позаботился дать Адаму имя и послал ангела Своего взять «аз» на востоке, «добро» на западе, «мыслете» на севере и юге, и человек был назван Адамом. Облекши человека царственную властью над природой и «самовластью», Бог поместил его в раю, навел на него сон и создал ему из ребра его Еву. Во время сна Господь показал Адаму Свою смерть, распятие, воскресение и вознесение на небо за 5½ тысяч лет: и увидел Адам Господа распятого, Петра, ходящего в Риме, Павла, учащего в Дамаске, и т.п. Проснувшись в великом трепете, Адам сказал Господу о видении, и Господь объяснил ему, что все страдания Он воспринял на себя ради человека, который поэтому должен поскорбеть об этом. Адам пробыл в раю 7 дней, и этим преобразовал Господь жизнь человеческую: 10 лет исполнится “рождение”, 20 лет “юноша”, 30 лет “свершение”, 40 лет “средовечие”, 50 лет “седина”, 60 лет “старость”, 70 лет “скончание”».

Мы легко различим в этом тексте весьма древние мифологические мотивы. Прежде всего это сотворение человека из элементов и стихий мира (обратное мотиву сотворения мира из частей тела первочеловека, но точно так же устанавливающее главное — соотнесение между элементами микро- и макрокосма, человеческого тела и мироздания, восходящее к моменту творения). Это сближает апокриф с другими письменными (вопросоответными, как «Вопросы Иоанна Богослова Господу») или устно-поэтическими («Стих о Голубиной книге») текстами, восходящими к мифopoэтической традиции. Другой архаический мотив — совместное творение человека (в других текстах и мира) Богом и сатаной. Обычно присутствие подобного мотива в русских апокрифах объясняли влиянием дуалистической богомильской ереси, возникшей в X в. в Болгарии: с точки зрения богомилов, человеческое

¹ История русской литературы/Под ред. Е.В. Аничкова, А.К. Бороздина, Д.Н. Овсянникова-Куликовского. М., 1908. Т. 2.

тело сотворил дьявол, а душу Бог. Сама ересь традиционно сопоставлялась со сходными движениями: павликиан в Византии, позднейших катаров в Западной Европе, а все они возводились к манихейству — вероучению, основанному в III в. легендарным персом Мани и основывающемуся на фундаментальном противопоставлении вечно борющихся сил добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных, равносильных. Учение вобрало в себя элементы христианства и древних восточных культов и было в I тысячелетии широко распространено в Евразии. Впрочем, исследователь А.М. Золотарев в свое время выступил против выведения дуалистических мифов, широко бытавших у славян и связанных с апокрифами, непосредственно из богомильской ереси, а последней — из манихейства и так называемого гностицизма — позднеантичного религиозного движения, предшествовавшего манихейству и оказавшего влияние на многие раннехристианские ереси, — поскольку излагаемые этими учениями и славянскими мифами версии творения мира весьма расходятся. Напротив, многие мотивы славянской космогонии (например, птица или черт, ныряющие на дно морское за песком для творения) широко распространены не только в Евразии, но и в Северной Америке. Собственно роднит славянские сказания и греческие ереси только общий дуалистический принцип, чрезвычайно архаический, восходящий еще к временам древней дуальной (т.е. «двоичной», состоящей в разделении на две равноправные части) организации общества. А.М. Золотарев делал вывод, что «1. Еще задолго до знакомства с болгарскими ересями космогонические мифы восточных славян и их соседей строились на дуалистической основе. <...> 2. Само богомильское дуалистическое вероучение было создано путем использования народных мифов южных славян и обязано было своему успеху среди народных масс именно близостью к исконным народным верованиям». Таким образом, «дуалистические апокрифы оказались той литературной струей, которая ближе всего подошла к древним верованиям восточных славян и поэтому воспринималась легко и свободно»¹. Действительно, известно много народных легенд о сотворении мира совместно Богом и сатаной, имеющих очень мало общего с официальным церковным учением, но весьма близких южнославянским апокрифическим сочинениям.

Апокрифы рассказывали также о земной жизни, болезни и смерти первого человека Адама, об истории «крестного древа» — дерева, из которого был изготовлен крест Христа, возводимого к трем деревьям (кипарис, кедр, певг), принесенным из рая Сифом умирающему Адаму. Излагалась параллельно почти вся ветхозаветная история — о допотопных гигантах, потопе, подробности жизни послепотопных патриархов («Заветы 12 патриархов», пророчествовавшие о пришествии

¹ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 281.

Мессии, но также имеющие нравоучительный характер). Особо распространены и интересны были апокрифы о ветхозаветном царе Соломоне, прославленном своей мудростью.

Вот содержание одного из «судов» Соломона (также в пересказе «Истории русской литературы»): «Некий муж имел трех сыновей. Умирая, отец завещал сыновьям сокровище, состоящее из трех сосудов, поставленных один над другим и зарытых в одном месте. Старший сын должен был взять верхний сосуд, среднему должен был достаться средний сосуд, а младшему — нижний. После смерти отца сыновья раскопали сокровище, причем в верхнем сосуде оказалось золото, в среднем — кости, в нижнем — земля. Младшие братья были недовольны, они восстали на старшего и обратились за решением спора к Соломону. Последний разрешил спор, сказав, что старшему назначено золото, и, следовательно, он должен получить отцовские деньги, среднему завещаны кости, то есть скот и вся челядь, а младшему отдаются виноградники, нивы и вся отцовская земля».

Широко был известен на Руси переводной апокриф «Сказание о том, как был взят Китоврас Соломоном». Китоврас — мифическое существо византийских сказаний, греческий кентавр, но, судя по тексту апокрифа, снабженный еще и крыльями. Он был известен мудростью. Однажды, когда строили центральную часть Иерусалимского Храма — Святая Святых, — Соломону понадобился совет Китовраса, поскольку, по повелению Господа, было запрещено тесать камни для нее железом. Китовраса обманом поймали в пустыне и привели в цепях к Соломону. По пути он несколько странно ведет себя, что позже оказывается свидетельством его ясновидения. Китоврас научает Соломона, как добыть то, что ему нужно (вероятно, некое растение, наподобие разрыв-травы, или чудодейственного червя), и остается в заточении до конца строительства Святая Святых. Но «однажды сказал Соломон Китоврасу: «Теперь я вижу, что ваша сила — как человеческая, и не больше нашей силы, но такая же». И сказал ему Китоврас: «Царь, если хочешь увидеть, какая у меня сила, сними с меня цепи и дай мне свой перстень с руки (перстень, очевидно, связан с мотивом магической печати Соломона, дающей возможность повелевать духами. — А.Ю.); тогда увидишь мою силу». Соломон же снял с него железную цепь и дал ему перстень. А тот проглотил перстень, простер крыло свое, размахнулся и ударил Соломона, и забросил его на край земли обетованной. Узнали об этом мудрецы и книжники и разыскали Соломона.

С тех пор по ночам Соломона охватывал страх к Китоврасу. И царь соорудил ложе и повелел шестидесяти сильным отрокам стоять кругом с мечами. Потому и говорится в Писаниях: «Ложе Соломона, шестьдесят юношей храбрых из израильтян и из стран северных».

Существовали апокрифы не сюжетного, как пересказанные выше, а магического склада, основанные на использовании тайных имен.

Это, например, «Семьдесят имен богу», где они, а также имена Богородицы, перечисляются с толкованием смысла. Апокриф утверждает, что прочитавший его будет непобедим в бою, избегнет врагов и неожиданной смерти. Вот начало списка имен: Власть. Сила. Слово. Живот. Милость. Любви. Мудрость. Осознание. Пантократор. Параклис. Свет. Трапеза. Пастырь. Овча. Цвет. Камень. Путь. Дом. Риза. Основание. Глава. Чист. Жених. Владыка. Истина. Сын Человечески. Еммануил. Начало. Первозданные. Мессия. Отец. Творец. Саваоф и т.д. Известны и апокрифические списки имен ангелов, далеко не все из которых были признаны церковным преданием.

Новозаветные апокрифы — кроме неканонических евангелий — передавали легенды, связанные с пребыванием на земле Сына Божьего. Например, «Сказание Афродитиана о чуде в Персидской земле» рассказывает, как идолы в персидском языческом святилище предвестили рождество Иисуса Христа, что подтвердили посланные царем на поклонение волхвы, поставившие потом образ Богородицы и Иисуса в своем святилище. Известный апокриф «Хождение Богородицы по мукам», изображающий мучения грешников в аду, сообщал подробности народных представлений о загробных муках. В нем, кстати, встречается языческий мотив огненной реки в потустороннем мире. Сжалившаяся над грешниками Богородица просит провожающего ее по аду архангела Михаила о том, чтобы ей было позволено тоже находиться в аду и мучиться с христианами, поскольку они называются чадами ее сына. Архангел ответил, что ей должно находиться в раю. Тогда Богородица обращается с мольбой к престолу Божию, и после долгих молений ее и всех святых и ангелов Спаситель облегчает муки грешников: им дается покой от Великого четверга до Пятидесятницы.

К кругу вопросоответных апокрифов, восходящих к древнейшим мифологическим текстам, сохраненным народной памятью (ср. «Стих о Голубиной книге»), принадлежит и «Беседа трех святителей»: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Такие тексты, ложно приписанные ветхозаветным пророкам, апостолам или отцам церкви, называются псевдоэпиграфами. Вопросы и ответы беседующих святителей носили космогонический характер, ключевая проблема, интересовавшая народную традицию, — кто (что) от чего происходит, сотворен(о): от скольких и каких частей сотворен Адам, от чего сотворены ангелы и т.п.; а также чего на свете сколько (великих островов — 72, столько же и языков, а костей в человеке и суставов — по 295). Некоторые вопросы напоминают народные загадки, служившие, как мы помним, эффективным способом усвоения традиционной модели мира.

Среди новозаветных апокрифов существовали и эсхатологические, например «Слово Мефодия, епископа Патарского о царствии язык последних времен, известном сказании от первого человека до последнего», где изложена подробная история «последних времен».

В заключение упомянем еще один апокриф-амulet, оберегающий от несчастий (как и 70 имен Бога), — «Епистолию¹ о неделе», излагающую наставления о праздновании воскресного дня, содержащиеся якобы в послании самого Господа, упавшем с неба в Риме или Иерусалиме. В тексте указывалось, что переписавший и распространяющий его получит милость от Бога.

Среди отреченных книг (включенных в запрещающие списки-индексы) было немало и не связанных непосредственно с христианством, т.е. не являющихся апокрифами. Перечислим некоторые из них.

Мартолой, или, согласно объяснению индекса, «астролог», «астрономия»: собрание примет, основанных на астрологических данных и касающихся рождения человека, его болезней и т.д.

Чаровник — книга, содержавшая, согласно индексу, в своих 12 главах «лица» звериные и птичьи; в ней шла речь об обращении человека зверем или птицей.

Громник и молнияник — сборники примет по грому на разные числа месяца, касающиеся худобы новорожденного, обилия плодов и т.д.

Колядник — также небольшой сборник примет, касающихся урожая и погоды в зависимости от того, на какой день недели пришлось Рождество.

Метание — гадание по книге, в частности — Псалтыри, или особым книжкам, где подобраны цитаты, приписываемые различным святым.

Сносудец, сонник — не требует объяснения. Все перечисленные выше книги являются южнославянскими переводами с греческого, занесенными на Русь в XIV — XV вв. Сносудец тоже принадлежит к их числу, а вот сонник переведен с польского и представляет собой пример западного влияния.

Волховник — вероятно, еще один сборник примет. В него входил **трепетник**, содержащий гадания по нервным подергиваниям («трепетанию») различных частей тела. А.Н. Пыпин, исследовав его текст, пришел к выводу, что он восходит к среднегреческой рукописи, приписываемой мифическому мудрецу Гермесу Трисмегисту².

Лунник — гадательная книга о погоде, судьбе человека, его жизни и здоровье в связи с днями месяца и фазами луны, о добрых и злых днях, средствах лечения в связи с приметами (тексты до XV в., греческого происхождения).

Звездочетцы — содержали приметы по знакам Зодиака — памятник западного происхождения.

Рафли — вероятно, книга гаданий астрологического характера западного происхождения.

¹ Епистолия — письмо, послание.

² См.: Пыпин А.Н. Заметки по литературной археологии//Древности. Археологический вестник. М., 1868. Т. 1.

Альманах — также западный астрологический календарь и сборник.

Наконец, «Тайная тайных» («Аристотелевы врата») — памятник, о котором мы подробнее скажем ниже.

Как мы видим, гадательные и астрологические книги были весьма распространены и популярны на Руси, как и в Византии, бывшей их основным источником для православных славян. К сожалению, далеко не все они сохранились до настоящего времени, но мы можем утверждать, что в свое время воздействие их на народное мировоззрение было весьма существенным. Не забудем и про обычное средневековое уважение к писаному слову. Под прямым воздействием отреченной книжности появлялись произведения народной книжности, духовные стихи (часто целиком или в деталях восходящие к апокрифам), иконы, выполненные в апокрифическом духе, и т.п. Переплетаясь с народными легендами и поверьями, отреченная книжность пережила Древнюю Русь; списки апокрифических произведений бытовали в народе еще в начале XX в. Изучение отреченных книг немало добавляет к постижению особенностей русской народной духовной культуры.

Русские ереси

Отреченная книжность сыграла, возможно, определенную роль в формировании идейных оснований немногочисленных в общем русских ерсей. Напомним: ересь — это вероучение, отрицающее все или некоторые положения, нормы и догматы той или иной религии. Совокупность лиц, исповедующих ересь, — еретиков (сами себя они обычно так не называют) — составляет *секту*, которая — особенно при достаточно большом количестве членов — может считать себя церковью. Если в первые века христианства, когда только формировалась догматика и основы вероучения, еретическими объявились обычно течения, чье учение не совпадало с победившим вариантом (в каких-то государствах и национальных церквях, впрочем, они могли становиться господствующими), то в интересующий нас период ереси возникали преимущественно двух типов: рационалистические, т.е. основанные на рациональной, исходящей от разума критике как церковных догматов, так и — прежде всего — общего устройства жизни церкви под знаменем «очищения» искаженного евангельского учения, возвращения к исходным принципам и обычаям первых христиан; и второй тип ерсей — мистические, практикующие (также часто под внешним обликом возвращения к новозаветному идеалу) коллективные мистические действия (молитвенные «радения» и т.п.) и существенно реформирующие учение (например, представления о новых воплощениях Христа и Богородицы). В допетровской России мы встречаем еретические выступления первого толка, особо сущест-

венным моментом которых была критика церковных порядков и иерархии.

В период до монголо-татарского нашествия находим только отдельные свидетельства о каком-то религиозном разномыслии. Так, по свидетельству Никоновской летописи, в 1004 г. в Киеве появился некто Адриан, монах-скопец, хуливший церковь и ее уставы, священников и иноков. Сказано дословно следующее: «Того же лета митрополит Леонт посади в темницу инока Андреяна скопца; укоряше бо сей церковная законы и епископы и презвитеры и иноки; и по мале исправися и прииде в покаяние и в познание истины, якоже и многим дивитися кротости его и смирению и умилению». Таким образом, универсальный способ познания истины — тюремное заключение — был известен с самого начала русского христианства. Впрочем, с точки зрения средневекового христианина это имело смысл: инок должен прежде всего думать о спасении собственной души, даже критика мирских порядков — дело скорее церковного иерарха, а хулить саму иерархию и вовсе не следует, какой бы она ни была. Дело в том, что рукоположенный по всем правилам священник, не говоря уже о высших церковных ступенях, отмечен — вне зависимости от его личных качеств — божественными энергиями, представляет собой своего рода живую икону. Это не означает вседозволенности и безнаказанности — возможен в конце концов и церковный суд, и извержение из сана, но публичное порицание иерархов — в некотором смысле святотатство, как и поругание иконы. Но далеко не каждый принимал такие аргументы во внимание, тем более что поводов для обличений было предостаточно.

О втором еретике, явившемся в 1123 г., мы знаем еще меньше. Летопись говорит: «Того же лета просвященный Никита митрополит Киевский и всяя Руси в своем граде в Синелице затвори в темнице злого еретика Дмитра». Непонятно, был ли он вообще еретиком или вольнодумцем, — слово «еретик» могло означать и просто преступника. Подозрения вызывает и явное сходство отрывка с сообщением про Адриана. Больше никаких сведений о ересях в домонгольской Руси нет — известия о католической пропаганде в Киеве в первой трети XIII в. (проводили ее высланные в 1233 г. монахи-доминиканцы, которые через пять лет объявились еще в Галиции) нельзя считать таковыми: католики для православных, как мы уже говорили, не еретики, а только раскольники (схизматики), хотя, с другой стороны, «римской ересью» католицизм называли в полемическом запале неоднократно.

Какое-то влияние на восточных славян должна была оказать упоминавшаяся выше богоильская ересь, но влияние это, судя по всему, было преимущественно книжным. Народные легенды о совместном творении мира Богом и сatanой, записанные у восточных славян этнографами и фольклористами, имеют, скорее всего, значительно

более древние истоки и находятся, как мы говорили, в общем с богоильскими сказаниями поле дуалистических мифов древней Евразии, выходящем за пределы не только славянского, но и индоевропейского культурного круга. Перечислим некоторые основные тезисы богоилов, чтобы воочию убедиться, что они не встречаются в учении позднейших русских еретиков.

Видимый мир сотворен сатаной, который звался тогда Сатанаилом и был одним из двух сыновей Бога. Этот дух, низверженный за возмущение против Господа, создал и человека, но не смог наделить его жизнью и душой, о чем просил Бога (мотив злого творца присутствует и в позднеантичном гностицизме, повлиявшем на манихейское учение). Весь период до пришествия Христа был царством Сатанаила, который дал на горе закон Моисею, потому исполнять Ветхий Завет не нужно. Христос на самом деле — воплотившийся архангел Михаил, который, окончив пребывание на земле, запер Сатанаила в бездну, отняв у его имени священное окончание **-ил** и присоединив к своему (до этого его имя было Миха), после чего вместе с Духом Святым возвратился на небо в породившего его Отца, успев перед этим «родить духовно» двенадцать апостолов. Богоилы отказывались почитать крест как орудие убийства Сына Божия. Они пользовались апокрифами и сами их составляли. Один из главных их апокрифов — упоминавшиеся «Вопросы Иоанна Богослова к Спасителю о начале мира, падении сатаны, грехопадении людей, о царствовании сатаны в этом мире, о последних временах мира и о страшном суде», восходящие к апокрифическому апокалипсису Иоанна. На Руси была распространена переделка этой книги — «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской». Идея участия Сатанаила в творении мира отразилась в славянском апокрифе «Свиток божественных книг», то же и в «Сказании об Адаме и Еве и о древе крестном». В дальнейшем мы увидим, что русским ересям скорее свойственно чрезмерное почитание Ветхого Завета, чем его отвержение; вообще при всей своей радикальности они в значительно меньшей степени, видимо, покушались на содержание собственно христианского вероучения, как оно представлено Священным Писанием. В качестве общих с богоилами черт можно назвать отвержение таинств — водного крещения, евхаристии (причащения), но оно присуще далеко не всем русским еретикам.

Первой массовой ересью, о которой до нас дошли известия, является ересь так называемых стригольников. Ряд данных позволяет отнести ее возникновение к середине XIV в., в качестве места называют, по свидетельству Иосифа Волоцкого, Псков, а также Новгород. Первый давно находился в религиозной оппозиции Новгороду, пытаясь получить собственного духовного владыку вместо подчинения новгородскому архиепископу. Второй был известен стихийными выступлениями против церковной иерархии. Например, в 1337 г. «сташа простая чадь на архимандрита Есифа, и створиша вече, запроша Есифа

в церкви святого Николы; и седоша около церкви нощь и день коромолници (т.е. крамольники. — А.Ю.), стерегуще его». В поздних обличительных сочинениях Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского (XVI в.) сообщается, что ересь возникла во Пскове и затем была занесена в Новгород учителем еретиков дьяконом Карпом. Вот как это описывается:

«Некто бо бысть человек гнусных и скверных дел исполнен, именем Карп, художеством стриголник, живый во Пскове. Сей убо окоянный ересь состави скверну же и мерзку, якоже и вси ведят, и мнози от православных христиан, иже суть слаби и неразумни, последоваша ереси той, дондеже архиепископ Дионисий Суждальский отиде в Константин град о сем, и принесе послание от вселеньского патриарха Антония во Псков к посаднику, яко да быша о православии попеклися и еретики искоренили. Они же о сем много тщания показаша, еже како бы ереси упразднити, и посылаху о сем к благочестивым князем и ко святителем и к воеводам, еже како бы еретики упразднити. И иначо не возмогоша сих упразднити, точию егда совет приемши посадницы от благочестивых князей и святителей и от всех благородных христиан, и послаша яти стриголники, и не единого же оставилша, но всех в темницу ввергоша даже до конца живота (т.е. жизни. — А.Ю.) их, и тако искоренися и упразднися прелестная (т.е. соблазняющая) она ересь». Глагол «яти», однокоренной с современным «взять», должен быть вполне понятен читателю. Для Иосифа, который, как мы помним, был сторонником преследований и казней еретиков (в отличие от Нила Сорского и Паисия Ярославова), это единственный и универсальный рецепт искоренения ереси. Потому и прибегает он к известному ему историческому примеру. Действительно, согласно летописи, в 1375 г. «стриголников побиша, дьякона Микиту, дьякона Карпа и третье человека его, и свергоша их с мосту» — древняя новгородская казнь. Но этим ересь, очевидно, прекращена не была: в 80-е годы известному нам Стефану Пермскому, опасавшемуся, вероятно, что еретическое движение перекинется на его епархию, пришлося писать «Поучение против стригольников». Оно, а также несколько более поздних грамот митрополита Фотия (1416, 1422 или 1425, 1427 гг.) являются единственными источниками сведений о содержании еретического учения.

Известна нам, как обычно, преимущественно негативная, отрицающая часть. Одним из главнейших моментов ереси была критика так называемого поставленья по мзде, т.е. обычной платы за прохождение через таинство священства, поставления в священники. Это было истолковано критиками как торговля духовными званиями, «духопроправчествование»; именно за этим понадобилось послание константинопольского патриарха, упомянутое выше: он своим авторитетом защитил поколебавшийся было обычай. Но за самим восстанием против дурного обыкновения видится вполне русское исключение спра-ведливости, правды, невозможность совмещать высшие духовные ус-

тремления и меркантильный расчет; русский максимализм. Еретики усомнились в авторитете священников, «по мзде поставленных», а поскольку других не было — во всей иерархии. Вероятно, они отрицали также и таинства — причащение, покаяние, крещение. Грамота патриарха Антония обвиняет стригольников в том, что они исповедуются «не священнику, а земле». Но почитали Евангелие, были людьми образованными и книжными и даже создали «писание книжное» в помощь своей ереси. Отрицалась и необходимость молиться за умерших, поминать их, отпевать и «творить пиры» — вероятно, как обычай, слишком напоминающий язычество и не способный ничего изменить в посмертной участи, будь она назначена божественным предопределением или определена праведностью земной жизни. Мы видим на первом этапе вполне рационально-критическое течение, стремившееся реформировать церковь и сходное с западными реformationными течениями (ранние стригольники, впрочем, проповедовали на полтора века раньше Лютера и на пятьдесят без малого лет раньше Яна Гуса; их современником был английский еретик-реформатор Джон Уиклиф (между 1320 и 1330—1384), также отвергавший ряд церковных таинств, кстати, борец против церковного землевладения, которое на Западе принимало масштабы значительно большие, нежели в России). Второй этап стригольничества приходится на первую половину XV в., оно известно во Пскове, в Твери. Согласно одному из посланий митрополита Фотия, к тому времени были такие еретики, которые не признавали троичности Божества, признавая Богом только Отца, отрицали евангельскую и апостольскую проповедь и церковь вообще, но особого развития эта линия не получила. Псковские стригольники отрицали монашество, церковную исповедь и даже воскресение мертвых. Покусившись, таким образом, на положение Символа веры, за малым различием общего для католиков и православных, реformationное движение стало вполне еретическим, сохраняя рациональный характер. Именно это преобладание разума над верой имел в виду Стефан Пермский, когда писал, что еретики противопоставили «древо познания» «древу жизни».

Происхождение названия ереси точно не выяснено. Вероятно, от глагола «стричь» — потому что основатель ереси Карп стриг новообращенных, или потому что еретики сами себя поставляли, «постригали» в священники (постричь, впрочем, можно только в монахи; но для причетников — членов причта, т.е. церковнослужителей и певчих, в том числе и дьяконов, которые были основателями ереси, — характерна особая стрижка, потому высказывалось мнение, что термин служил для обозначения причетника или же мирского человека, присвоившего себе роль «священника», «самопоставившегося» и начавшего проповедовать). О. Иоанн Кологривов предположил, что «стригольник» должно означать «стриженый», «человек, посвященный через обряд “стрижения”», который он отождествил с обрезанием в

подтверждение мнения о близости стригольничества к богомильству (у богомилов был принят обряд обрезания). Предположение это, впрочем, едва ли можно доказать.

Современной стригольникам (последняя треть XIV в.) была ересь в Ростове. Житие Иакова Ростовского (в Ростове был в 1386—1389 гг.) говорит: «При сем святителе был в Ростове еретик Маркиан, армяновер, который учил иконам святым не поклоняться, называя их идолами, и разсеевал много других зловредных мыслей, так что поколебал князя, бояр и народ, бяже бо зело хитр в словесах и в писании книжном коварен». Свт. Иаков, соболезнуя о погибели душ, плененных учением Маркиана, умолил князя бояр произвестъ с этим еретиком прение в собрании духовных и светских лиц. В результате этого публичного диспута, как сказано в службе св. Иакову, «мерзкий низложен бысть твоими священными словесы Маркиан и изгнан бысть ради всякого безместия, отрыгай скверны смрадныя, Иакове преславный. Иже по образу соблюд невредимо, преподобне отче, о Христове образе противустал еси мужески, не убоявся гноеменитаго прещения, но духовнем мечем того убил еси». (Заметим, что в заслугу святому ставится «безместие», т.е. исполнение евангельских заветов непротивления злу силой, неосуждения: несмотря на расправы с еретиками, в церкви всегда жила и противоположная, «нестяжательская», «заволжская» тенденция, о которой мы говорили выше.) Маркиан предстает здесь иконоборцем, наподобие сторонников одноименного учения, бывшего в VIII — первой половине IX в. даже государственным в Византии. «Армяноверие», очевидно, означает, что Маркиан выступал сторонником так называемого монофиситского учения о единой природе Христа, поглощении человеческого в Нем божественным, осужденного как ересь, но воспринятого некоторыми церквами, в том числе армянской. Едва ли он действительно придерживался армянской веры — просто его учение было как бы подведено под уже известный образец. Больше никаких известий о судьбе Маркиана нет.

Существуют свидетельства о религиозном брожении и еретических настроениях в Твери во второй половине XV в. Например, анализ текста «Хождения за три моря» знаменитого Афанасия Никитина, бывшего родом из Твери, позволил исследователю А.И. Клибанову высказать мнение, что Никитин признавал только единого Бога, но не Троицу, Христа. Если он даже не был еретиком, то во всяком случае испытал влияние современной ему религиозной среды.

Наконец, в 1487 г. новгородским архиепископом Геннадием была открыта новая ересь, в дореволюционной научной литературе известная под названием, присвоенным ей церковными оппонентами XV в., — ересь «жидовствующих» (еретиков обвиняли в переходе в еврейскую веру, иудаизм). В XX в. название, использовавшееся свыше четырех столетий, было сочтено неудачным. Но поскольку сами еретики себя никак не называли (или самоназвание нам неизвестно), сперва при-

бегли к неточному заменителю «новгородско-московская ересь» (границы ее были значительно шире этих двух городов), а затем к чрезвычайно широкому наименованию — секта *антитринитарииев* (т.е. отрицавших догмат о Троице, троичности Божества), — таких сект и движений было предостаточно в христианском мире со времени закрепления догмата на 1-м (325 г.) и 2-м (381 г.) Вселенских соборах, потому название никак не отражает специфики именно этой ереси.

Немногочисленны источники сведений о ней: послания открывшего ересь архиепископа Геннадия, «Известие» митрополита Зосимы (самого, кстати, подозревавшегося в еретичестве) о церковном соборе 1490 г. на еретиков, пространный «Просветитель» — сочинение Иосифа Волоцкого из 16 «слов», посвященное непосредственно обличению ереси. Последний источник менее всего заслуживает доверия как явно тенденциозный, к тому же сам Иосиф непосредственно с еретиками не сталкивался, в Новгороде не бывал, а писал, очевидно, с чужих слов. Но предпосланное «Просветителю» небольшое «Сказание о новоявившейся ереси» представляет собой единственное свидетельство о ее возникновении, вполне возможно, что и вымыщенное. Как бы то ни было, по данным Иосифа, подтверждаемым одним из посланий Геннадия, началом ереси стало прибытие в 1471 г. в Новгород представителя Литвы киевского князя Михаила¹ Олельковича, наместника короля польского Казимира, в свите которого якобы явился некий киевский еврей по имени Схария. Иосиф Волоцкий так описывает его: «Сей бяще диаволов сосуд, и изучен всякому злодейскому изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и со астрологией живый во граде нарицаемом Киеве». Впрочем, обвинение в чернокнижии, вероятно, просто полемический прием — ни гадальную литературу, ни еврейскую мистику — Каббалу, — ни другую еврейскую книжность, с которой, вероятно, были знакомы прилежные книжной науке еретики, непосредственно к черной магии отнести нельзя; приверженных Ветхому Завету еретиков вообще трудно заподозрить в магической практике.

Схария, если он, конечно, существовал, должен был остаться в Новгороде на более долгий срок, чем вскоре уехавший князь Михаил, но и это сомнительно: Новгород был завоеван московским князем Иоанном III — странно было бы оставаться в нем члену свиты представителя государства, соперничавшего с Москвой за сферы влияния. Но он, по Иосифу Волоцкому, остался и даже стал вербовать себе сторонников, пропагандируя иудаизм. Вскоре ему на помощь приехали из Литвы еще несколько (3—5) евреев, и в результате оказались «прельщены» многие новгородцы, в том числе поп Денис и протопоп Алексей, а также другие духовные лица и простые люди. И это

¹ По другому источнику, Александра Михайловича.

утверждение вызывает большие сомнения: иудеи не имели обыкновения вербовать прозелитов (т.е. обращать в свою веру неевреев). Впрочем, есть свидетельство, которое, как замечает о. И. Кологривов, осталось неизвестно Иосифу или недостаточно привлекло его внимание. «В одной рукописной летописи (Новгородский Хронограф. Русский Румянцевский музей, № 361, под рубрикой «Великое княжение русское» 1. 248 на обороте — ссылка Кологривова. — А.Ю.) начала XVI века говорится, что в лето от сотворения мира 6979 (т.е. в 1471 г.) в Новгороде было много евреев, занимавшихся торговлей и привлекавших к себе многочисленных представителей духовенства, священников и диаконов, с которыми они устраивали совместные кутежи, вместе с тем знакомя их с книгами по магии¹. Как бы то ни было, главными ересиархами² с этого времени становятся названные Денис и Алексей.

Еретичество, вероятно, не противоречило все же самой идеи церковного служения или было хорошо законспирировано: прибывший в Новгород в конце 1479 г. Иоанн III взял Алексея и Дениса в Москву: первый стал протопопом Успенского собора, только что отстроенного и бывшего кафедральным собором московских митрополитов, второй — собора Михаила Архангела. Даже учитывая большое к ним княжеское расположение, при откровенном еретичестве кандидатов это было бы невозможно. Таким образом ересь перекинулась в Москву, где получила поддержку придворной верхушки: в 1487 г. там уже существовал целый еретический кружок или центр. Как пишет В.Н. Топоров, «московская ветвь жидовствующих свила себе гнездо при самом дворе Ивана III и возглавляя ее тогдашний «министр иностранных дел», дьяк Посольского Приказа Федор Васильевич Курицын, получивший посвящение в это тайное общество, видимо, во время своего посольства в Венгрию и преследовавший, кажется, не только религиозные, но и просветительские цели. <...> В эти годы идеи жидовствующих соблазняют в Москве уже не только духовных лиц: вокруг Курицына формируется светское крыло ереси (дьяки великого князя Истома и Сверчок, книжный переписчик, подписывающий и сам, Иван (Ивашка) Черный, купец Семен Кленов); интерес к этому кругу идей проявляет и сам великий князь и его невестка Елена Стефановна Волошанка; сам Курицын, человек образованный, знавший немецкий, польский, венгерский и греческий, подлинный «интеллектуал» конца XV в. и, видимо, прекрасный организатор, устанавливает связи с самим ересиархом жидовствующих Схарией (играй случая в 1485 г. они встречаются при дворе крымского хана Менгли-Гирея) и привозит от него прошение разрешить ему, «Захарии или Скаре» переехать и

¹ Кологривов И. Очерки по истории русской святости. С. 161.

² Т.е. ересеначальниками.

поселиться в Москве (разрешение было дано, но Схария не воспользовался им, предпочитая агитировать московских послов в крымской Кафе). С полным основанием можно говорить об установлении живущими русскими международных связей — с Крымом, Венгрией, Польшей, Литвой (куда, в частности, ездил для переговоров и бесед с тамошними евреями и беглецами из Новгорода и Москвы Иван Черный, между прочим, столь приверженный «жидовству», что даже принял обрезание)¹. В митрополиты в 1489 г. был произведен Зосима, также потом обвинявшийся противниками в тайном еретичестве. Немудрено, что когда в 1487 г. Геннадий в Новгороде открыл еретиков среди священников, дьяконов, дьяков и простых людей, главные обвиняемые бежали не за границу, а в Москву, где надеялись найти покровительство.

Содержание учения еретиков, как и в случае стригольников, восстанавливается только в негативной части. Здесь, кстати, у них есть много общего: «жидовствующие» тоже критиковали появление священников «по мзде» (на этом основании один из еретиков, монах Захар, отказывался от причастия, что, кстати, свидетельствует о том, что само таинство — по Крайней мере некоторыми — не отвергалось), не признавали основные догматы — учение о св. Троице, воплощении Христа в двух Его естествах — божественном и человеческом (вспомним Маркиана), отрицали монашество, как и поздние стригольники. Последнее аргументировалось тем, что ангел в черных одеждах, явившийся некогда основателю христианского монашества Пахомию, что стало началом «черного воинства», был на самом деле бесом: ангел в черном явиться не может. А в Писании о монашестве, как и о иерархии, действительно нет ни слова — их очень легко было объявить человеческим вымыслом. Христос для еретиков — просто очередной великий пророк, но не Бог, поскольку немыслимо «Богу на земле снити и родится от девы, яко человек». Слово «немыслимо» выдает рациональный характер критики церковного учения, но сам тезис о пророчестве Христа уже не дает оснований говорить об иудаизме «жидовствующих». Они отвергали крест и иконы, но также по вполне рациональным причинам: это произведения рук человеческих, имеют уста и не говорят, «подобны будут вси надеющиеся на ня». Это вновь заставляет вспомнить Маркиана, но отлично от учения стригольников — известен огромный крест, изготовленный в 1359 г. резчиком Яковом Федосовым, с надписью стригольников и языческими элементами в орнаменте (последние, кстати, присутствуют в новгородских находках до XIII—XIV вв., возрождаясь в моменты политических кризисов, неурожаев, народных мятежей, вызывавших, видимо, ослабление позиций христианства; например, деревянные жезлы языческого культового назначения буквально воспроизводят несколько веков не

¹ Топоров В.Н. «Спор» или «дружба»?//«AEQUINOX». Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 139—140.

встречавшуюся форму Х в., завершаясь бородатой человеческой головой). «Жидовствующие», таким образом, как и многие реформационные движения, считали иконопочитание идолопоклонством, прибавляя отказ от поклонения кресту (но не по приведенному выше богомильскому мотиву, а как созданию рук человеческих).

Сверх приведенных сведений можно добавить, что, согласно обвинениям архиепископа Геннадия, еретики хулили Христа и Богоматерь (если это не просто стандартное обвинение), молились по-еврейски (в чем, кстати, нет ничего крамольного с христианской точки зрения, хотя это и подозрительно для средневекового Новгорода), недостойным образом осуществляли церковную службу, надругались над иконами и Крестами и, что самое страшное, не верили в скорый конец света и пришествие Христа в 1492 г. Впрочем, дело тут не в еретическом скепсисе. 1492 год — это 7000 год по принятому в Древней Руси христианскому исчислению от сотворения мира. Уверенность в том, что миру суждено существовать всего 7 тысяч лет (вспомним 7 дней творения, воспроизведимые неделей, 7 возрастов человека и т.п.), была столь сильна, что расчет пасхалии — календаря подвижных праздников — заканчивался православным семитысячным годом: дальше все равно ничего не будет. Митрополит Зосима, решившийся опубликовать продолжение пасхалии, вынужден был посыпать за ней в Рим. Но дело в том, что среди основателей ереси были все же весьма образованные люди (таковые, кстати, встречались и в противоположном лагере — именно в Новгороде под руководством Геннадия был составлен полный славянский свод библейских книг, частично переведенных заново, частично сверенных, причем образцом, как показывают исследования, послужила не греческая или еврейская, а латинская Библия, так называемая Вульгата; перед нами, таким образом, «западнический» кружок). Еретики в некотором смысле были куда более ортодоксальны, чем их гонитель, поскольку обратились не к латинским переводам, а, судя по всему, к еврейской книжности, возможно — к оригиналу Ветхого Завета. Торговый Новгород представлял немало возможностей для приобретения книг — и ими, очевидно, пользовались. Среди еврейских книг был известен и переведен на западнорусский (старобелорусский) язык так называемый «Шестокрыль», из которого можно было узнать, что по иудейскому счету времени от сотворения мира прошло почти на 750 лет меньше, чем по православному. «Так как иудейский счет велся по оригиналу, по еврейской Библии, а не по Александрийскому переводу¹ (в котором хронологические данные не сходятся с еврейскими) и так как, далее, после окончания библейских времен иудеи вели счет времени по прежнему, библейскому способу,

¹ Имеется в виду так называемая Септуагинта — греческий перевод Ветхого Завета, сделанный во II в. до н.э. в Александрии Египетской, положенный в основу славянского перевода.

а официальная церковь пользовалась языческим юлианским календарем, то еретикам было ясно, какому летосчислению нужно отдать предпочтение. А раз в 1492 г. будет не 7000, а только около 6250 лет от сотворения мира, то, значит, все толки о втором пришествии не имеют под собою никакого основания и Москва ничего антихриста в себе не содержит»¹. Действительно, в указанном году ничего особенного не случилось, и авторитет официального православия был несколько поколеблен.

Хотя наши еретики едва ли были иудейскими прозелитами, внимание и уважение к ветхозаветной традиции им было несомненно присуще. Более того, неоднократно исследователи пытались связать деятельность секты с существованием некоторого корпуса литературы XV—XVI вв., переведенной, как показывает филологический анализ, непосредственно с еврейских оригиналов на западнорусский (старобелорусский) язык. Среди этих книг — Пятикнижие Моисеево, исправленное по еврейскому тексту, новый перевод книги Есфирь (предшествовавший ему тоже восходил к еврейскому оригиналу), так называемая «Еврейская Псалтырь», точнее — сборник еврейских праздничных молитв, переводчиком которого предположительно считают некоего крещеного еврея Феодора, автора послания евреям об истинности христианской веры, написанного между 1448 и 1462 гг. (высказывалось, впрочем, мнение о подложности «Псалтыри», непреведенности текста, написанного прямо на русском языке в агитационных целях). Известна и литература нерелигиозного характера — перевод «Логики» средневекового еврейского философа Моисея Маймонида (Моше бен Маймон, 1135—1204), родившегося в Испании и с тридцатилетнего возраста жившего в Египте, отчего именовался на Руси Моисеем Египтянином. Еще один перевод с еврейского — знаменитые «Аристотелевы Врата» («Тайная Тайных»), памятник с весьма прихотливой судьбой. Его источником служила арабская рукопись X—XI вв., подложная переписка Аристотеля с его учеником Александром Македонским, как бы параллельная известной в средние века обширной подлинной переписке. По содержанию книга близка многочисленным средневековым «домостроям» с той разницей, что содержит наставления не только для простых людей, но и для царственной особы. В книгу включены гадальные таблицы, за что на Руси она была признана «ложной» и включена в индексы. Уже в XII—XIII вв. был сделан латинский перевод “Secreta Secretorum”, затем памятник распространился в переводах и переделках по всей Европе (известен, например, чешский перевод). Русский перевод был сделан непосредственно с еврейского перевода арабского оригинала со вставками из других сочинений, в частности, того же Маймонида. Все великорусские

¹ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983. С. 92.

списки восходят к белорусскому тексту. Несмотря на церковное осуждение, памятник был популярен до XVII в. и повлиял на родственную литературу XVII в. Его появление, как и перевод «Логики» и других названных книг, и пытались связать с деятельностью образованных и активных еретиков. Свидетельств того, что именно ими были осуществлены переводы, нет, но можно быть почти уверенными в том, что перечисленные памятники были известны «жидовствующим» и, возможно, повлияли на их мировоззрение.

Вернемся к истории ереси. В результате деятельности Геннадия в начале 1488 г. в Москве был собран первый собор против новгородских еретиков, в котором принимали участие великий князь, митрополит, епископы. Трои новгородцев были признаны виновными в ереси, лишены санов (два священника и дьяк), отлучены от церкви и подвергнуты гражданскому наказанию («градской казни»), т.е. биты «на торгу кнутьем», после чего отправлены в Новгород. По прочим делам было предложено провести доследование. Приговор, как мы видим, достаточно по тем временам мягкий — пострадало всего три человека, а призыв Геннадия «жечи и вешати» услышан не был, что, вероятно, объяснялось существованием в московских верхах сильного еретического «лоббии». Неудовлетворенный Геннадий возбудил в Новгороде новое дело против еретиков. В одном из посланий он даже высказывает впечатление, что «Новгород с Москвою не едино православие», намекая на московский либерализм в отношении еретиков. В результате в октябре 1490 г. последовал новый собор, куда Геннадий приглашен не был, но основные участвовавшие иерархи были его сторонниками, а непроизнесенную свою речь он прислал в виде послания. Это был тот самый собор, где Нил Сорский и Паисий Ярославов выступили против казней еретиков. Приговор тоже был не очень жестоким, но несколько человек было сослано в заточение, в том числе известный нам Денис (Алексей к тому времени умер), других отправили в Новгород, где не решившийся самовольно казнить Геннадий расправился с ними уже известным нам «смеховым» способом. Но и это не подорвало распространившейся ереси: как писал Иосиф Волоцкий в одном послании (около 1503 г.), «еретиков умножилося по всем городам». Движение перестало быть исключительно новгородско-московским и захватило, вероятно, отчасти и сельское население; участвовали в нем представители всех сословий: бояре, купцы, духовные лица, простые горожане.

Но ослабела московская партия. В 1495 г. был смешен митрополит Зосима. Между 1500 и 1504 гг. умер влиятельный Курицын, по словам Геннадия, «у еретиков главный заступник». Впрочем, он еще успел ходатайствовать о назначении архимандритом новгородского Юрьева монастыря (фактически второе лицо после Геннадия) еретика монаха Кассиана. Впоследствии в его кельях проходили тайные собрания, разоблаченные недремлющим Геннадием. Наконец, в 1503—1504 гг. престарелого Иоанна III убедили (прежде всего Иосиф Волоцкий) в

необходимости казней. В 1504 г. был созван новый собор на еретиков, где обличителем выступил Иосиф: собор проклял преступников, многие, в том числе брат Курицына Иван Волк и архимандрит Кассиан с братом, были сожжены в деревянных клетках, других отправили в заточение или по монастырям. Казни, шедшие в Москве и Новгороде, подорвали ересь, остались только те, кому удалось скрыться, преимущественно в заволжских скитах. Некоторые из приговоренных к казни еретиков объявили о раскаянии, но оно не было принято: Иосиф представлял их не еретиками, а отступниками, перешедшими в иудейскую веру, что являлось грехом куда более страшным, чем ересь, к тому же считал, что вынужденное страхом раскаяние неискренне, а казни не являются преступлением против заповеди не судить: «еретика руками убить или молитвою едино есть». Но почему-то предпочитали всегда убивать руками.

Ересь, вероятно, долго еще тлела в дальних скитах, перестав быть реальной силой. Во всяком случае, обвинение в ереси стало в XVI в. почти стандартным для неугодных (Максим Грек, Вассиан Косой), а в 1553—1554, как мы уже говорили, борьба с еретиками стала поводом для разгрома заволжских скитов. Тогда же были осуждены два настоящих еретика. В 1553 г. собор осудил и приговорил к заточению в Волоколамский монастырь Матвея Семеновича Башкина (или Бакшина), еретика-вольнодумца, отрицавшего божественность Христа, осуждавшего иконопочитание, боярского сына, требовавшего отмены крепостного права («Мы Христовых рабов у себя держим, а Христос всех братиею нарицает...»). В следующем году церковному суду был предан монах-еретик происхождением из беглых холопов Феодосий Косой. Известно, что он признавал несotворенность мира, отрицал троичность Божества, отвергал церковные обряды и все материальные предметы культа, включая и церковные здания, как дело рук человеческих, не связанное, как и государственная власть, с божественным началом. Косой осуждал претензии церкви на власть, полагая, что у христиан вообще не должно быть властей и воен, а религия состоит исключительно в любви к ближнему. Осужденный бежал из-под стражи в Литву, где продолжал, к неудовольствию русских церковных кругов, свою деятельность.

Мы видим теперь, что практически все антицерковные выступления в Древней Руси и Московском царстве носили рационально-критический характер, не отличаясь принципиально от таких же на Западе. Традиционных, языческих мотивов со временем волхвов и, по некоторым археологическим намекам, стригольников не наблюдается. В то же время в простом народе широко бытовали отреченные книги и устные языческие сказания, часто дуалистического характера. Однако они не стали «идейной базой» для какой-то организованной ереси. Еретиками становились те, кто зашел в своих духовных поисках дальше других (или дальше других отошел от истока, потеряв, возможно, духовные

ориентиры, соблазненный самовластием разума). Например, центральной идеей упомянутого Феодосия Косого была идея о «разуме духовном», противопоставленном «человеческому преданию». Первый, происходящий от божественной правды, есть частица ее в человеке: преданию, таким образом, противопоставляется божественный авторитет. «Человеческое предание» для Косого — вся православная мораль, церковные ритуалы, вся традиция церкви. Все это не божественное, а человеческое установление, а значит, не должно почитаться. Зиновий Отенский, монах Отенской пустыни, ученик Максима Грека, вовсе не считал учение Феодосия религиозным, не находя ему аналога среди христианских религий и ересей. В Бога Феодосий, конечно, верил, но это не мешало его свободомыслию в борьбе против церкви. Не зря у того же Отенского образ Косого постоянно ассоциируется с образом великого реформатора Мартина Лютера.

Согласно учению Косого, человек, обладающий «духовным разумом», переставал быть не только «рабом человеков», но даже Божиим рабом. Взамен отношений господства и рабского подчинения между Богом и человеком устанавливались отношения *отцовства и сыновства*. Людей, которые обладали «разумом духовным», — своих сторонников — Феодосий не называл обычной церковной формулой «рабы Божии», а говорил «мы сынове Божии». Таким образом, простым смертным приписывалось то, что церковь приписывала одному Христу. А богосыновство уже могло быть универсальным основанием для призыва к неповиновению властям и попам. Мы видим, как здесь мало общего с традиционным миропониманием, для которого фигура царя священна, мир принципиально иерархичен, а земная власть только воспроизводит власть небесную. В этом смысле ортодоксальное православие значительно более традиционно, нежели любая ересь. Повторим: разномыслие рождается там, где есть движение вперед, а традиционная модель ориентирована на движение совсем иного рода — циклическое; нововведения представляются в ней ненужными, вредными. Именно потому возможен был стихийный полуязыческий бунт, когда горожане изгоняли обвиненного в неурожае епископа (Новгород), но невозможна продуманная ересь, основанная на реставрации язычества в той или иной степени. Эмансирировавшаяся мысль могла критиковать, даже отвергать христианство, но она никогда уже не возвращалась в традиционное лоно: «рацио», разуму нового времени делать там было нечего.

Старообрядчество и раскол

Прежде чем продолжить рассмотрение русского религиозного разномыслия, следует сказать несколько слов о терминах. *Старообрядчество* и *раскол*, которые мы привычно отождествляем (в дореволюционной литературе встречалось выражение «раскол старообрядчества» именно в смысле отождествления, хотя правильно было

бы его понимать как «вид раскола, именуемый старообрядчеством»), суть вещи несколько разные. Во-первых, конечно, не всякий раскол — старообрядческий: разделение некогда единой церкви на западную (римско-католическую) и восточную (совокупность православных церквей) — тоже только раскол (схизма), были и другие расколы. Во-вторых, не всякое старообрядчество — раскол. Дело в том, что официальная церковь сегодня считает, что обряд сам по себе не ведет ни к спасению, ни к погибели, он в этом отношении нейтрален, а потому различие в обрядности допустимо при общем входении в церковь, подчинении ее иерархии, принятии ее священства. В общем безразлично, как люди крестятся или кланяются, если основания их веры одни. Это было понято достаточно давно: еще в 1800 г. оказалось возможным воссоединение наиболее умеренных старообрядцев с официальной церковью при условии сохранения ими старого обряда. Священный Синод Русской Православной Церкви в 1929 г. признал наконец старые обряды «спасительными», т.е. равноценными новым, и отменил все проклятия на них и запреты; это решение было подтверждено Поместным собором 1971 г. Таким образом, пропасти между «старым» и «новым» обрядом вроде бы и нет: официальная церковь признала старообрядцев. Но не все староверы признали официальную церковь, и это (вне зависимости от того, на чьей стороне признавать истину) — раскол, т.е. неподчинение церкви, хранящей духовную преемственность с апостольских времен.

Но что такое старый и новый обряд? Это разделение восходит к XVII в., когда под руководством патриарха Никона были введены некоторые церковные новшества. Впрочем, корни спора глубже: не раз в течение предшествовавших никоновским реформам веков возникали внутрицерковные споры по некоторым частным обрядовым вопросам: дважды или трижды повторять во время службы «аллилуйя» (вопрос о сугубой и трегубой аллилуйе), по ходу солнца или против обходить освящаемый храм (хождение посолоны), сколько просфор употреблять при богослужении, наконец, двумя или тремя перстами совершать крестное знамение? Дело в том, что после активного общения с православным Востоком во второй половине XIV—XV в., в результате которого объем распространенной на Руси переводной книжности увеличился примерно вдвое (так называемое второе южнославянское влияние¹), сношения с захваченной турками Грецией значительно сократились, а соответственно — и культурное, и церковное общение. Доверие к греческой вере было подорвано попытками соглашения с Римом (Флорентийская уния), Русь-Московия все больше осознавала себя последней хранительницей древнего православия

¹ См.: Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России//Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.

и третьим (последним) христианским царством — «Римом», что выражалось в теории о Москве — третьем Риме. Окончательно независимость русской церкви была закреплена установлением в 1598 г. патриаршества (благословение на это было получено практически силой). Одним из следствий церковно-культурной изоляции оказалось накопление обрядовых различий с прочим православным миром. Правда, нельзя не заметить, что расхождения были разного рода: иногда именно московский вариант оказывался более древним, а греческий представлял собой новообразование. Накопились ошибки и в многократно переписывавшихся часто не очень образованными писцами книгах. Ошибка вкрадась даже в сам православный Символ Веры! Нельзя сказать, чтобы в Москве не понимали ненадежности церковных книг, — еще в первой четверти XVI в. специально для их исправления был выписан с Афона Максим Грек. Но полностью нетерпимым положение стало с началом московского книгопечатания: встал вопрос, по каким спискам печатать? В 1564—1565 гг. были изданы очень неисправный Апостол и Часослов; в Смутное время книгоиздание прекратилось, но необходимость в нем не пропала. Неоднократные попытки «книжной справы» предпринимались в начале царствования Михаила Федоровича Романова и позднее — при патриархе Филарете, но справщики, исправляя одно, часто портили другое: избежать ошибок не удалось. На них указали приехавшие в 1649 г. в Москву иерусалимский патриарх Паисий и ученый грек Арсений. Результатом явилась миссия троицкого келаря Арсения Суханова, который был отправлен царем и патриархом на Восток для изучения греческих обрядов. Беда была в том, что если латынь в Москве худо-бедно знали, то знатоков греческого языка, необходимых для исправления книг по оригиналам, практически не было. Превозмогая давние подозрения в неправоверии, москвичам пришлось обратиться за помощью в «мать городов русских» Киев, где имелись нужные специалисты.

Киевская образованность XVII в. была вообще выше московской¹. Сохранялась значительно более тесная связь с Грецией (возобновившаяся и у Москвы после века отчуждения), сильно было и западное религиозно-культурное влияние, активнее книгопечатание. «Литовские» (сущности, украинские) книги ходили и по Московской Руси. В ответ на московскую просьбу для исправления книг в 1649 г. были посланы ученые монахи Епифаний Славинецкий и Арсений Сатановский; в следующем году к ним присоединился Дамаскин Птицкий. В то же время боярин Федор Ртищев, известный покровитель киевлян в Москве, учредил недалеко от нее Андреевский монастырь, куда пригласили до 30 киевских ученых. Они переводили книги, обучали

¹ О московско-киевских культурных сношениях в XVII в. см.: Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990.

желающих греческому языку. Естественно, киевляне нашли много ошибок в московских книгах и стали неблагосклонно отзываться о справниках; столь же естественно, что в ответ они были обвинены в давно подозреваемой ереси. Дело грозило остановиться. Но в 1651 г. приехал с Востока митрополит назаретский Гавриил, а в 1652 г. — константинопольский патриарх Афанасий, и оба нашли книги неисправными. Вдбавок афонские монахи сообщили патриарху Иосифу, что они предали сожжению привезенные для них из Москвы книги, поскольку те содержали в себе много ересей. Дело принимало серьезный оборот. В том же году скончался патриарх, и был избран Никон. А в 1653 г. возвратился Суханов, который хотя и присоединился к господствующему мнению об «испорченности» греческой веры (действительно, некоторые обряды в условиях турецкого господства были изменены), но все же сообщил, что крестятся греки трямя перстами (пример нововведения: двоеперстие сменилось троеперстием в Византии еще в XII в.), двоят аллилуйю, ходят против солнца, т.е. все вопреки старому русскому обряду. Результатом всей этой предварительной деятельности явился собор 1654 г. с присутствием царя и патриарха, где Никон, указав на ошибки в книгах, просил благословения на их исправление. Оно было получено, но несколько участников собора (епископ, два архимандрита, игумен и два протопопа) не подписались под постановлением. Вскоре последовала вторая миссия Суханова, которому было поручено приобретать греческие рукописи: он вывез до 500 рукописных книг, в том числе очень древних; еще не менее 200 прислали восточные патриархи. Получен был ответ константинопольского патриарха Паисия на письмо Никона с разъяснениями насчет обрядов и книг, прочтенный на соборе 1655 г., где присутствовали антиохийский и сербский патриархи. Вскоре было предпринято издание служебника, но исправленного не по древним рукописям, а по венецианскому греческому изданию 1602 г., что дало повод к нападкам: в книгах западного издания, пусть и греческих, подозревали ересь. Новый собор в 1656 г. провозгласил проклятие на двуперстное крестное знамение, вызвав протесты со стороны сомневавшихся в правоверии греческой церкви. Епископ Павел Коломенский, протоиерей Иоанн Неронов, знаменитый протопоп Аввакум, Даниил, протопоп костромской, Логин, протопоп муромский, и др. (занимавшиеся, кстати, книжной справой до приезда киевлян) жаловались на Никона царю, но ответа не последовало, а патриарх сурово расправился с ними: чelобитчики были лишены сана и сосланы, приобретя в народе мученическую славу; Аввакум избежал лишения сана, по слухам, только благодаря царскому заступничеству, но тоже был сослан в Тобольск, а позднее еще дальше — в Даурию, откуда вернулся только в 1663 г. после смещения Никона. Но взглядов своих он не изменил и в Москве скоро обрел круг приверженцев, в том числе среди аристократии, и в результате вновь был сослан в Мезень, а на соборе

1666 г., подтвердившем исправление книг и решения прежних соборов, был предан анафеме, лишен сана и после гражданского суда сослан на заточение в Пустозерский острог. Сосланы были и ближайшие сподвижники Аввакума, кроме покаявшихся. Собор рекомендовал к публикации книгу Симеона Полоцкого против раскольников «Жезл правления, утверждения, наказания, казнения», которая, несмотря на грозное название, не пользовалась никаким читательским спросом, зато вызвала полемические ответы раскольников. Фактически этот собор и стал началом раскола в полном смысле. Собор 1667 г. с участием двух восточных патриархов подтвердил решения предыдущих и проклял противившихся их постановлениям. Это было окончательной санкцией раскола церкви, а несогласные с постановлениями собора сделались раскольниками формально. Осуждение старых обрядов как неправославных, осуществленное соборами 1656 и 1666 гг. и закрепленное собором 1667 г., было отменено, как мы говорили, только в 1929 г.

Аввакум и его сторонники жили в Пустозерском остроге достаточновольно, могли вести переписку. Этой возможностью они охотно пользовались, что привело к появлению раскольничьей литературы. Первым ее памятником можно считать челобитную, поданную Аввакумом вместе с протопопом Даниилом костромским царю Алексею Михайловичу о земных поклонах во время молитвы и сложении перстов для крестного знамения, до нас не дошедшую и написанную еще до ссылки. От пустозерского периода известны письма, челобитные и другие документы, написанные расколоучителями и призванные доказать их правоту и обличить заблуждения «никониан». Эти сочинения, особенно принадлежащие перу Аввакума, интересны сочетанием в них древности и новизны на всех уровнях, вплоть до особенностей языка: если внешняя сторона их характеризуется тенденцией к сохранению архаичных языковых форм и стилистических фигур, то исподволь все же прорываются новые черты, вызванные как необходимостью быть понятным современникам, так и подспудным влиянием языка и стиля православных оппонентов. Сохранение древности здесь скорее идеологическая задача, чем реальный архаизм, который в реальности не выдерживался. Особенно интересен и оригинален язык произведений протопопа Аввакума. Их известно свыше пятидесяти: «Книга бесед», «Книга толкований», «Книга обличений», несколько богословских сочинений, где постоянно подчеркивавший свою необразованность протопоп выказывает порядочную ученость (не забудем: писались они в заточении без каких-либо книг под рукой), другие мелкие тексты. Наиболее известно «Житие» прототипа, написанное по совету духовного отца и единомышленника инока Епифания самим Аввакумом в 1672—1675 гг. и сохранившееся в трех редакциях. Блестящее, невольно новаторское произведение, положившее начало жанру беллетризован-

ной автобиографии, который век потрясает читателей. Но при этом, вопреки, казалось бы, естественному выводу, лежит в русле не нового времени, выдвинувшего на первый план проблему индивидуальности, отдельной человеческой личности, *автора*, а скорее народно-культурной традиции, почти фольклора («я» говорил еще Даниил Заточник, а горькая ирония протопопа сближает его писания с народными смеховыми произведениями). Аввакум, обращаясь к читателю, так высказался о стилистических особенностях своих произведений: «...и вы, Господа ради, чтуши и слышаши, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык, виршами филосовскими не обык речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хощет». Здесь не все так просто, как кажется: тирада насчет «филосовских виршей» — явный выпад в адрес знаменитого белоруса Симеона Полоцкого (1629—1680), представлявшего в Москве латинскую образованность и вычурную культуру барокко. Аввакум остро чувствовал чуждость московской традиции формальных изысков образованного книжника, плодовитого прозаика и стихотворца, западника, учеником которого был лидер «латинской» партии в Москве Сильвестр Медведев (1641—1691), монах, подъячий Тайного приказа, позднее настоятель Заиконоспасского монастыря, казненный на Красной площади за причастность к стрелецкому бунту. За противостоянием Аввакум — Полоцкий проглядывает оппозиция русского — западного, обострившаяся с активным проникновением в Московское царство как собственно иностранцев (со времен Грозного), так и западной культуры и учености, облегченным украинско-белорусским посредничеством. Время Алексея Михайловича как раз было периодом столкновения и соперничества усилившегося влияния Запада и ответных реакций — стремления верхушки государства и церкви вернуться к греческим культурным корням и традиционно-народной консервативной реакции, выплеснувшейся в старообрядчестве. В этом контексте сниженный, простонародный язык Аввакума выглядит вовсе не так странно: протопоп хорошо понимал, к кому прежде всего обращается и от лица какой культуры говорит. Учтем впечатление, которое должно было произвести «Житие» на современного простого читателя, хорошо знавшего каноны житийного жанра. Доселе жития писались только *устопим*, причем более или менее книжным, хотя и общепонятным языком. И вот протопоп пишет житие *себя-живого*, причем языком народно-разговорным! По сути, это антижитие, написанное как бы живым мертвцем (заточенным в земляной тюрьме — аналог могилы). Но в условиях, когда весь мир со всей его внешней культурой стал уже антимиром, царством Антихриста, координаты меняются, все выворачивается наизнанку, и антижитие Аввакума становится единственно возможным и «правильным» житием.

Мы подошли к важнейшему вопросу — о пришествии Антихриста.

Как заметил о. Г. Флоровский, «совсем не «обряд», но «Антихрист» есть тема и тайна русского раскола»¹. Еще в 1648 г. в Москве появилась «Книга о вере», автор которой доказывал, что наступили «последние времена», что папа римский — предтеча Антихриста, а скоро явится и сам Антихрист-папа. Его явление связывалось с 1666 г. («число зверя» в Откровении Иоанна Богослова — 666). Чем ближе был роковой год, тем более множились признаки и свидетельства пришествия. Аввакум писал около 1666 г.: «Я, братия моя, видел антихриста, собаку бешеную: плоть у него вся смрад и зело дурна, огнем пышет изо рта, а из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит; по нем царь последует и власти и множество народа». Напомним: 1666 — год осуждения Аввакума и лишения сана: совпадение не могло казаться современникам случайным. Но симптоматично сближение с Антихристом царя.

Никоновские реформы, их поддержка и прозападные симпатии Алексея Михайловича показались крахом, катастрофой для мечтавших о спасительном «третьем Риме» — Московском царстве, царстве святом, последнем («четвертому не быть»). «Мечта раскола, — писал Флоровский, — была о здешнем Граде, о граде земном... И хотелось верить, что мечта уже сбылась, и «Царствие» осуществилось под видом Московского государства. Пусть на Востоке четыре патриарха. Но ведь только в Москве единый и единственный православный Царь... И это ожидание было теперь вдруг обмануто и разбито... «Отступление» Никона не так встревожило «староверов», как отступление Царя. Ибо именно это отступление Царя в их понимании и придавало всему столкновению последнюю апокалиптическую безнадежность... Кончается и Третий Рим. Четвертому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, *кончается священная история*. История впредь перестает быть священной, становится без-благодатною. Мир оказывается и остается отселе пустым, оставленным, Богооставленным. И нужно уходить, — из истории, в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное Царствие оборачивается царством Антихриста... Об Антихристе в расколе идет открытый спор от начала. Иные сразу угадывают уже пришедшего Антихриста в Никоне, или в царе. Другие были осторожнее. «Дело-то его и ныне уже делают, только последний-ет чорт не бывал еще» (Аввакум)... И к концу века утверждается учение о «мысленном» или духовном Антихристе. Антихрист уже пришел и властвует, но невидимо. Видимого пришествия и впредь не будет. Антихрист есть символ, а не чувственная личность... (Впрочем, пришествия ждали и в 1699 г., как мы говорили уже в связи с Петром. Гибель мира должна была наступить еще через три года — но не наступила. — А.Ю.) Здесь уже новый акцент. Антихрист открывается и в самой Церкви... И первый вывод отсюда: перерыв

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 66.

священства в Никонианской церкви, прекращение тайнодействий, осуждение благодати. Но перерыв священства у никониан означал тем самым и прекращение священства вообще, и в самом расколе. И неоткуда было «восстановить» осужденную благодать¹. Впрочем, этот вывод сделали уже не все, что привело к первому разделению в самом расколе: на беспоповщину и поповщину. Произошло это в середине 80-х годов. К этому времени случилось многое: 22 января 1676 г. после более чем семи лет военной осады был взят из-за измены одного монаха непокорный Соловецкий монастырь, отказавшийся принять новые книги и обряды, подчиниться новоназначенному игумену, а с 1673 г. — даже поминать царя в молитвах (еще в сентябре 1667 г. в Москву была отправлена так называемая «Соловецкая членобитная», своего рода кredo «старой веры», повлиявшая на последующую раскольничью литературу). Защитники монастыря прославились в народе как мученики за старую веру, их называли «страдальцами соловецкими».

В 1681 г. Аввакум написал из своего заточения царю Федору Алексеевичу новую членобитную, подобную тем, с которыми он прежде обращался к царю Алексею Михайловичу. Но в новой грамоте он весьма непочтительно высказался о покойном царе, намекнув, что душа его находится по делам его в аду. Вероятно, это переполнило чашу терпения властей, и в 1682 г. протопоп вместе с товарищами был заживо сожжен «за великия на царский дом хулы».

Оставшиеся в Москве старообрядцы в это время пытались использовать в своих целях стрелецкие бунты, даже руководили ими (судальский поп Никита, прозванный позже Пустосвятом, волоколамский инок Савватий и еще три монаха). Они же 3 июля 1681 г. спорили о вере с патриархом, а 5 июля вызвали духовенство на публичный диспут, который состоялся в Грановитой палате в присутствии царевны Софьи, царицы Натальи Кирилловны, царевен, патриарха. Диспут ни к чему не привел; раскольники, бессильные убедить оппонентов, с криком воздевали руки с двуперстным сложением, как бы цитируя одно из мест Ветхого Завета. Последовали репрессии со стороны Софьи: 11 июля поп Никита был казнен за оскорблении царской чести, прочие сосланы.

В это же время — в период с 1676 по 1683 г. — случились первые известные самосожжения раскольников, имевшие массовый характер (счет жертв шел на тысячи). Губительное, с точки зрения православия, самоубийство в результате не совсем, может быть, точно понятых слов Аввакума о легкости огненной смерти стало — будучи совершенным за веру — рассматриваться как мученичество и наиболее радикальный способ ухода от соблазнов царства Антихриста. Чрезвычайно распространилось оно в XVIII в., кроме того, известны утопление, голодная

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 68—69.

смерть (пост до смерти), самопогребение. Но еще в конце XVII в. появился трактат старца-раскольника Евфросиния «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», направленный против самосожжений.

В таких смутных условиях произошло первое разделение. Обе стороны исходили из тезиса о том, что Антихрист уже царствует на земле. Но часть, получившая название беспоповцы, делала из него более радикальные выводы, не соглашаясь на компромиссы с дьявольским царством. Именно это движение Флоровский назвал матерью раскола: «не так показательны компромиссы и уступки»¹. Раз Антихрист царствует, истинное православие утрачено, нет больше истинной церкви и таинств на земле, следовательно, не может быть и священства, достаточно молитвы и соблюдения религиозных правил, церковь же не нужна. Крайнее отрицание всего выразилось в так называемой *нетовщине*. Антихрист здесь — это царь Петр. «Благодать взята и отнята вовсе. Потому не только тайны не совершаются, но и служба Божия вообще уже невозможна по книгам. Да и мотива в словах едва ли уместна, разве еще вздыхать. Ибо все осквернено, даже вода живая. Спасаются теперь уже не благодатию, и даже не верою, скорее уповаением и плачем. Слезы вменяются вместо причастия...»² Остается только полагаться на милость Спаса (откуда название *спасовщина*).

Поповцы также верили в пришествие Антихриста, но все же призывали необходимость таинств и священства, не желая согласиться с исчезновением защищаемой «старой веры». Поповщина хотела остаться настоящей церковью. Но здесь возникли проблемы другого рода: у старообрядцев не было своего епископа, некому было поставлять попов. Еще Аввакум призывал к полному разрыву с «никонианами», вплоть до запрета личного общения и совместной молитвы. Попов, посвященных после 1666 г., сперва не признавали вовсе. Впоследствии Аввакум признал священство за новопосвященными попами, перешедшими в старую веру. Они стали рассматриваться как раскаявшиеся еретики. Иначе сохранить священство после вымирания старопосвященных было невозможно. Так родилась «беглопоповщина». Но и здесь возникли разногласия: по какому чину принимать перебежчиков (существовало три чина разной строгости), заново крестить их или только перепомазывать миром? И где брать освященное миро? Варить его мог только епископ, сваренное попами считалось сомнительным. Дискуссиями такого рода полон XVIII век. Свое завершение они нашли на старообрядческом соборе 1779—1780 гг., состоявшемся в Москве, где победили сторонники перепомазывания беглых православных священников. Меньшинство, считавшее, что достаточно простого проклятия

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 69.

² Там же. С. 70.

ими «ереси», пошло после собора на переговоры с официальной церковью, результатом чего было издание в 1800 г. правил так называемого «Единоверия», означавшего воссоединение умеренных поповцев с церковью на правах автономии. Они признавали каноническую власть синодальной церкви, получив взамен епископа (соответственно — возможность поставлять собственных священников) и право сохранять старые обряды. Впрочем, объединить в рамках такого компромисса большинство раскольников, считавших официальную церковь антихристовой, не удалось. Не принявшие единоверия поповцы продолжали искать епископа для восстановления своей иерархии; после многих неудачных попыток XVIII—XIX вв. это наконец удалось в 1846 г., когда в Белокриницком монастыре (Буковина, тогда территория Австрии, ныне Украина) был перепомазан бывший босно-сараевский архиепископ Амвросий, рукоположивший епископов для заграничных старообрядческих общин. Преемник вскоре заточенного из-за дипломатических проблем в австрийскую тюрьму Амвросия Кирилл посвятил русского старообрядческого митрополита Софрония, за ним еще десять епископов, что положило начало старообрядческой (так называемой «белокриницкой») иерархии, которая, впрочем, тоже была признана не всеми: высказывались сомнения в правоверии Амвросия, слабостью с канонической точки зрения было и то, что принимал и перепомазывал его не епископ (какового, напомним, не было), а простой священник. Как бы то ни было, в середине XIX в. появилась полноценная старообрядческая церковь, «альтернативная» синодальной и получившая, особенно после освобождения крестьян, немалое число сторонников и прихожан.

Вернемся к беспоповщине. Еще одним ключевым вопросом, вызвавшим долгие споры и приведшим к новым разделениям, был вопрос о браке. В принципе брака никто не отрицал, но если нет священников, то некому и совершать таинство. Потому среди беспоповцев появились требования девственной безбрачной жизни. Когда, казалось, вот-вот должен наступить конец мира, это было не таким и важным. Но мир стоял, и приходилось приспосабливаться к жизни в нем. Разное решение вопроса о браке породило четыре толка беспоповцев. С одной стороны, еще в конце XVII в. в первоначальном районе распространения беспоповства — северном русском Поморье (поповщина распространилась в великорусских губерниях, на Дону) — возникла так называемая Выгорецкая обитель, где брака не признавали. С другой стороны, известный расколоучитель дьячок Феодосий Васильев, эмигрировавший в Польшу, но связанный с Выгорецким монастырем, признавал браки, заключенные православными священниками. В результате диспута в 1706 г. последовал разрыв двух толков беспоповщины — от *Поморского согласия* отделилась *федосеевщина*. В 1730 г. образовался третий толк — *филипповщина*, получившая название от имени авторитетного монаха Выгорецкой пустыни Филиппа, отказав-

шегося по принуждению молиться за царя (это было едва ли не основное требование, которое выдвигали достаточно терпимые петербургские власти, попросту — знак лояльности; но как можно быть лояльным царству Антихриста?). Уйдя из обители, Филипп поселился отдельно, и вскоре к нему стали стекаться иноки. Сперва его пытались уговорить вернуться, а после отправили воинскую команду, при приближении которой в 1743 г. он заперся с 70 своими приверженцами в избе и сгорел. Сменивший его в качестве предводителя согласия Терентий тоже сжег себя и 98 человек в 1747 г. В 1750 г. то же сделал и новый «лидер» — старец Матвей. Это положило начало стойкому мнению федосеевцев о самоубийстве как мученичестве за веру (большинством раскольников самосожжения были отвергнуты еще в конце XVII в., когда происходили они не вынужденно, при виде царских войск, а вполне добровольно — как способ очищающего ухода из антихристова царства). В XVIII—XIX вв. отделилось еще более десяти беспоповских согласий и сект, имевших иногда по несколько разнообразных названий. Вопрос о браке большинством был решен компромиссно — брак новообращенных признавался (так называемые старожены), а прочие вынуждены были, желая заключить его, на время становиться православными, венчаться в церкви, а потом возвращаться в раскол, получая определенную епитимью (церковное наказание) во искупление «греха» («новожены»). Иногда детей не крестили в старую веру до заключения брака; поженившись, они принимались уже как старожены.

Через века прошла начатая еще в XVII в. первыми раскольничими авторами Аввакумом, Иваном Нероновым, Никитой Добрининым, иноком Авраамием, Федором Ивановым литературная старообрядческая традиция, дополнившая тщательно сберегаемую дониконовскую церковную книжность. Кроме внешней полемики эта литература занималась разрешением внутренних вопросов — о таинствах, браке, священстве, отношении к светской власти, молитве за царя, антихристовом царстве. «По своему содержанию, — писал проф. А. К. Бороздин, — раскольничья литература, ограничиваясь кругом богословских вопросов, стараясь строго держаться старинного предания, почти совсем не нуждается в творчестве¹. Но именно эта литература в течение долгого времени составляла единственную духовную пищу для огромной массы народа, целиком удовлетворяя его духовные, религиозные потребности и формируя их. Она дополнялась полуфольклорными-полукнижными раскольничими духовными стихами, традиция исполнения которых в некоторых районах России жива и сегодня; легендами о Никоне, о чудесах раскольничьих подвижников или нечестивых

¹ Бороздин А.К. Общий очерк развития раскольнической литературы//Бороздин А.К. Очерки русского религиозного разномыслия. СПб., 1905. С. 130.

действиях православного духовенства; апокалиптическими рассказами, изображавшими будущее пришествие Антихриста и Страшный Суд. Но существовала и старообрядческая ученость, богословие и историография, начало которых связывается с именами основателей Выговской пустыни братьев Андрея и Семена Денисовых. Сыновья князя Дионисия Мышецкого из княжеского рода, переселившегося в Смутное время в Олонецкий край, они тем не менее князьями обычно не титуловались, а называли себя Вторушкиными или Второго. Старший — Андрей — родился в 1674 г. Восемнадцати лет ушел из дома к старообрядцам, а в 1695 г. с несколькими сподвижниками и родственниками основал обитель. Через два года к нему переселились братья Семен, Иван и отец. Пустынь скоро приобрела большой авторитет среди раскольников.

Желая получить правильное школьное образование сверх церковно-книжного, Андрей в 1708 г. отправляется в Киевскую академию, где занимается целый год. Ему повезло слушать лекции знаменитого церковного и государственного деятеля, писателя Феофана Прокоповича (1681—1736). В испытавшем значительное влияние латинской учености Киеве Андрей усвоил умение излагать материал, риторические приемы, богословскую терминологию, даже определенные методы филологической критики литературных источников, что весьма выделяет на общем уровне его позднейшие сочинения. Только проповедей, посвященных необходимости аскетизма в антихристовом мире, соблюдения чистоты веры и жизни, им написано более 50. Некоторые схоластические приемы изложения чувствуются в его сочинении «Толкование российского речения: благочестие».

В 1722 г. Синодом был послан в Выговскую (Выгорецкую) обитель иеромонах Неофит, который предложил выговцам 106 вопросов об их учении. Андрей с братом и другими своими сторонниками почти полтора года сочиняли огромный труд, так называемые «Поморские ответы», ставшие образцом для других сочинений XVIII в. Неофит не смог вести полемику на соответствующем уровне, и обитель оставили в покое, тем более что она была вполне лояльна к царской власти, занималась торговой деятельностью и даже признала воинскую повинность с правом откупа. Известны также написанные для нижегородских поповцев «Диаконовы ответы», «Архангелогородские ответы» и другие сочинения Андрея. Умер он в 1730 г.

Семен Денисов родился в 1682 г., а в Выговскую пустынь поступил 14 лет от роду. Он также занимался книжным начетничеством, руководимый братом, который всегда брал его с собой в деловые поездки, в том числе и в Киев, где Семен изучил грамматику, риторику, пинтику и даже часть философии. В 1713 г., посланный в Новгород, был там арестован по приказанию митрополита Иова и провел четыре года в заключении, где его пытались склонить к православию. Поскольку хлопоты о его освобождении успехом не увенчались, бежал, обратив в

раскол и караулыщика. Когда эта история была доложена царю Петру I, тот сказал: «Бог с ним», как бы санкционировав освобождение, потому гонения прекратились. По смерти Андрея Семен стал настоятелем. От него осталось много полемических трактатов о вере, проповедей. Он известен как первый русский историограф, написавший исторический свод «Виноград Российской», собрание житий раскольнических подвижников, а также «Историю об отцах и страдальцах соловецких». Писал он и стихи, им составлены монастырские уставы. Умер Семен Денисов в 1740 г.

Назовем и автора-федосеевца Ивана Алексеева, писавшего сочинения по внутренним вопросам старообрядчества. Известно около 30 его сочинений, в том числе «История о бегствующем священстве» (против приема беглых попов) и «О тайне брака», послужившее основанием для новоженства. Любопытно фантастическое путешествие старца инока Марка Топозерского, описывающее, как он через Китай добрался до Опоньского (Японского?) царства у Беловодья (океана?), где обрел патриарха и церковь «асирского языка», от которых может явиться истинная иерархия. Легенды о далеком истинно православном царстве, о Беловодье, до начала XX в. увлекали раскольников все дальше на восток, в глубь Алтая, Саян, в сторону Китая. В конце XVIII в. распространились сочинения против единоверия.

В XIX в. раскольничья литература расширилась количественно, но не качественно. Сохранялись прежние темы, бытовали сборники проповедей, восходящих еще к XVII в. Заметным явлением была деятельность раскольничьего библиографа и историографа Павла Любопытного, издавшего «Каталог или библиотеку староверческой церкви» (1863). В общем же основным пафосом литературы, как и всего уклада жизни, становится сохранение старины, отцовской и дедовской традиции, постепенно заменяющее эсхатологическое напряжение ожидания воцарения Антихриста. Сохранялись не только темы, но и традиционные литературные жанры, вплоть до воскрешения пресекшегося на Руси летописания, конечно, в рамках своей обшины, группы, своего рода погодных записей. Непрерывная линия таких записок протянулась кое-где в XX век, дожив до сталинского разгрома лесных сибирских скитов, который также был подробно описан привычными к гонениям староверами.

Практически до наших дней дожила и строгая система бытовых запретов, призванная оградить от влияния антихриста мира (начало ей, как мы помним, положил сам Аввакум). В наиболее радикальных ее проявлениях, распространявшихся, впрочем, не на всех, запрещалось ношение современного платья и обуви, пользование механическим транспортом, отрицались все нововведения. Староверы пользовались для еды и приготовления пищи только индивидуальной посудой, почти ничего не покупали в лавках и на рынке. Запрещались совместные с православными молитвы, прием пищи, любовь и брак с

ними. Кое-где запрещалось даже мытье в бане и цветы на окнах; строго были запрещены алкоголь, курение, матерная брань, что породило письменную традицию сочинений, объясняющих запреты. Известны запреты на гармонь и танцы, зато сохранялось пение духовных стихов, а в некоторых местах — и старинное церковное пение по книгам с записанной поверх слов особыми безлинейными знаками (зnamенами, крюками) мелодией — так называемый знаменитый распев (крюковое пение). Научные экспедиции по сей день находят у старообрядцев эти книги. Особо строго держались и держатся запреты в многочисленных общинах, эмигрировавших из России до и после октябрьского переворота 1917 г. и живущих более или менее замкнутой жизнью в обеих Америках, Австралии, восточной Европе (например, липоване в Румынии и Одесской области Украины) и др.

В заключение беглого рассказа о старообрядчестве приведем отрывок из свидетельства А.К. Бороздина, бывшего слушателем происходивших в Москве раскольнических споров о вере (сходных, вероятно, с теми, которые разгорались в ночь 23 июня на легендарном озере Светлояр (Светлом), том, где, по преданию, затонул Китеj и куда сходились на «диспут» православные, старообрядцы и сектанты со всей России). Например, по наблюдению Бороздина, «отношение федосеевцев к единоверцам враждебное; они постоянно укоряют друг друга: раскольники говорят единоверцам, что они попали в ловушку и сами ловят других, а те их дразнят, что у них нет попов, а всякая баба — поп. По воскресеньям бывают всегда споры...»¹.

Автор, обходя различные группы спорщиков, прислушивался. В одной «спорили о двуперстии, о вопросе сильно избитом, да и спорщики были не из особенно сильных, хотя, конечно, постороннего человека поразило бы их знание Писания и отцов: они целыми страницами на память цитировали Библию, «Маргарит», «Кириллову книгу», «Катехизис» и пр.»². Другая группа слушала спор о церкви. Спорили беспоповец — молодой человек лет 20 с небольшим и единоверец лет 40.

«Беспоповец высказал такое положение (мы приводим речи почти дословно, нисколько не подновляя языка):

— Римская церковь стала навязывать вселенской церкви разные новшества, потому она была отвержена и в ней вселился дух антихристов; в русской церкви высшая иерархия при патриархе Никоне тоже стала навязывать новшества, и этим навязыванием греко-российская церковь лишила себя духа Христова; поэтому мы отвергаем вашу церковь, со всеми ее архиереями, попами и таинствами — все это от антихриста!

¹ Бороздин А.К. Очерки русского религиозного разномыслия. С. 4.

² Там же. С. 5.

— Если бы русская церковь, — возразил единоверец, — что-нибудь навязывала, так ты был бы хотя немного прав; но мы ничего не навязываем. А потом, заметь еще: Христос сказал, что врата адовы не одолеют церкви. В церкви три главные основания: преемственное священство, таинство и истинное учение. Когда отделилась римская церковь, то осталась другая церковь с преемственною иерархию, таинствами и истинным учением. Когда вы отделились, то где у вас священство и таинство, если вы говорите, что учение у вас истинное? Если вы истинная церковь, так где у вас основания истинной церкви? Нет их у вас, а они все есть у православной церкви. И поэтому наша церковь не антихриста, а ты сам, ее хулитель, от духа антихриста, говоришь, побуждаем антихристом, диаволе отроча, отступник от истины.

Такое заключение речи неприятно поразило беспоповца.

— На такие ваши дерзновенные слова, — ответил он, — и на хулы я отвечать не считаю нужным; пора оставить эти способы.

— Я не от себя хулил, а говорил от Писаний¹.

Представим читателю самому судить по этим отрывкам о степени и характере образованности простого русского человека рубежа XIX—XX вв., а также о горячности и интенсивности богословских споров, не первый век раскалывавших народное сознание.

Секты послепетровского времени

Рассказав о расколе православия, следует бегло описать наиболее известные течения народно-религиозной мысли, находившиеся за его пределами. Последователи их обычно организовывались в секты с большим или меньшим числом сторонников. В наиболее общем виде секты можно разделить на рационалистические и мистические.

Первые проповедовали учение, в той или иной степени близкое проповеди древнерусских еретиков (особенно Башкина и Косого) и западных протестантов. Пропагандистом одного из таких учений был Дмитрий Евдокимович Тверитинов (Дерюшкин) — еретик и религиозный вольнодумец, родом из Твери. В молодости он служил в стрельцах. В 1692 г. — в возрасте двадцати пяти лет — пришел в Москву, ища пропитания. Учился медицине в Немецкой слободе, работал учеником в открывшейся в 1700 г. первой частной аптеке Иоганна Грегори. Вероятно, там усвоил многие протестантские взгляды, дополнив их результатами собственных размышлений. Отрицал любое посредничество между человеком и Богом, церковь и ее предание, иерархию, кульп святых, чудеса, поклонение кресту и ико-

¹ Бороздин А.К. Очерки русского религиозного разномыслия. С. 5—6.

нам, монашество, почитание мощей и молитву за умерших. Как и протестанты, придавал причащению только символический смысл — воспоминания о жертве Христа. Но не принял основного догмата протестантов о том, что спасает и оправдывает человека один Бог по вере, а говорил, что человек спасается единственно по делам его и заслугам. Высказывался против постов и церковной литературы, но для собственных нужд составил подборку библейских текстов, подтверждающих его учение, и охотно давал читать и списывать всем желающим вместе с катехизисом (изложением учения и вопросоответной форме) Лютера. Надо сказать, что Тверитинов был искусным врачом с большой практикой и имел возможность вести беседы с больными, излагая свои идеи. Так он приобрел не одну тысячу единомышленников в Москве и составил кружок последователей. Позднее его воззрения распространялись и среди простого народа.

В 1713 г. было возбуждено следственное дело о московских еретиках. Тверитинов был обвинен, но дело его передали по приказу царя в Сенат, где оно приняло благоприятный для обвиняемых оборот, — у московского врача были влиятельные заступники. Тем не менее он был вынужден отречься от своих еретических взглядов, что вполне удовлетворило Петра, приказавшего блюстителю патриаршего престола Стефану Яворскому присоединить раскаявшихся к церкви. Но местоблюститель по собственной инициативе заключил обвиняемых в монастыри. Только в 1718 г. Тверитинов получил прощение после «раскаяния» и был освобожден на поруки, а в 1723 г. постановлением Синода был вновь принят в церковное общение. Умер он после 1741 г. Его взгляды оказали воздействие на многих позднейших сектантов «национального» направления.

Основными сектами, принадлежащими к этому направлению, были в XVIII—XIX в. духоборы (духоборцы) и выделившиеся из них во второй половине XVIII в. молокане. Первую из них прямо возводили к проповеди Тверитинова. По легенде, секта получила начало от неизвестного иностранца-квакера (одно из ответвлений протестантизма, особенно распространенное в Англии и США), жившего в 1740—1750 гг. в Харьковской губ. Но реальным основателем движения был некто Силуан Колесников (1750—1775, Екатеринославская губ.), знакомый якобы с сочинениями западных мистиков Эккардтсгаузена и Сен-Мартина. Вскоре новая секта перешла и в другие губернии, распространившись с Украины в Великороссию. Наименование ей дано было в 1785 г. екатеринославским епископом Амвросием, причем со смыслом «борцы против духа», но сектанты приняли это наименование, переосмыслив его как «борцы за дух», за духовное возрождение, «второе рождение» человека. По официальной статистике, в 1826 г. их было 27 тыс., в 1841 г. — 29 тыс. В конце XIX в. переселились в Канаду и Британскую Колумбию.

Учение духоборов действительно близко квакерам. Основная его

идея: в душе человека пребывает сам Бог и сам Он наставляет человека своим словом. Духоборы признают Библию, но главное значение присваивают своей «Книге животной», состоящей из их «псалмов», представляющих переделки библейских или оригинальные сочинения. Впрочем, последнее известие, возможно, результат смешения старыми исследователями сект духоборов, «духовных христиан» и иногда называвшихся так же «людей божиих» («хлыстов»), чей основатель Данила Филиппович, по преданию, собрал все священные книги в куль и бросил их в Волгу, объявив, что ни новые, ни старые книги не ведут к спасению, а нужна только

Книга золотая,
Книга животная,
Книга голубиная,
Сам сударь Дух Святой.

Отделившаяся от духоборов секта «духовных христиан» имела прозвище *молокане*, поскольку не соблюдавшие церковных постов сектанты весь год употребляли скромное, в том числе молоко. Основателем ее был деревенский портной с Тамбовщины Семен У克莱ин, зять одного из родоначальников духоборства. Новый наставник, порвав с духоборами, отверг их учение о том, что главным источником религиозного познания является внутреннее откровение или озарение человека. Отверг также предание («Животную книгу»), признавая только Библию. У克莱ин, сблизившись с последователями Тверитинова, которых было немало в Тамбовской губ., воспринял элементы протестантизма. Он признавал троичность Божества и воплощение Спасителя, но отверг все таинства и весь внешний церковный куль — храмы, монастыри, обряды, иконы, кресты, мощи, иерархи. Церковь, по молоканскому воззрению, была истинной до IV в., когда Вселенские соборы и святые отцы исказили учение христианства.

Секта испытала определенные гонения. Публично проповедовавший У克莱ин в конце концов был арестован и заключен в тюрьму, но после притворного обращения в православие вновь получил свободу и стал проповедовать дальше.

Молоканская проповедь несет черты христианского демократизма. Они утверждают, что первым архиереем был Христос, люди же все — братья, равны по благодати. «Старцы» сектантов, их наставники в вере — не священники и не учителя, ибо не обладают никакими полномочиями от Бога, а только авторитетом.

Молоканство в свою очередь разделилось на несколько течений, среди которых пресники (не употребляли квасной пищи), воскресники и некоторые другие. Иногда как подразделение молокан называли *субботников*, или *иудействующих*, — секту, появившуюся в начале XIX в. (субботники, впрочем, известны еще при Петре I) и, по сути, представлявшую собой общину исповедующих настоящий иудаизм, т.е.

сектой в полном смысле не являвшуюся. Уже в недавнее время почти все субботники переселились в Израиль.

Наряду с сектами рационалистического толка известны и совершенно иные — мистические. Смыкаясь с «рационалистами» в своем отрицании официального православия, они наследовали не традиции русского вольнодумства XVII в., восходящей к стригольникам, «живовсуществующим» и др., а мистическому учению заволжских старцев, смешанному с языческими оргиастическими элементами, заставляющими вспомнить шаманские камлания и ближневосточные культуры умирающего и воскресающего божества, связанные с экстатическим состоянием и сексуальной свободой. Возводят их учение и к якобы сохраненному до XVII—XVIII в. тайному преданию богомильской ереси¹. Прежде всего мы говорим о секте «людей божиих», или «христововеров», известной в старой литературе под именем «хлыстовщины». Последнее название то ли является искаженным словом «христовщина», то ли намекает на практику бичевания друг друга во время мистических «радений»; сами люди божии этой клички не признавали.

Возникновение секты предание относит к 1645 (или 1631) г., когда во Владимирской губ. якобы было сошествие Бога Саваофа на землю во плоти — на огненных облаках, в пламенной колеснице, окруженного ангелами. Бог, по учению хлыстов, принял облик человека, крестьянина Костромской губ. Данилы Филипповича, который основал секту и дал людям учение из 12 заповедей. Ключевыми положениями были: «аз есмь бог, пророками предсказанный, сошел на землю для спасения душ человеческих: нет другого бога, кроме меня» (1-я заповедь); «нет другого учения, не ищите его» (2-я заповедь) и «святому духу верьте» (12-я заповедь). Вскоре Саваоф Данила Филиппович назвал своим сыном (т.е. сыном божиим, христом) крестьянина Ивана Тимофеевича Суслова. Появилась у него и богородица, и 12 апостолов. Следующим христом объявил себя стрелец Прокопий Лупкин (ум. в 1732 г.) из Нижнего Новгорода, были христы и богородицы и позднее, в том числе и в XIX в. Это никого не смущало, поскольку, по учению людей божиих, бог воплощается непрерывно, иногда даже в нескольких сразу, а Иисус Христос был только одним из множества христов, т.е. человеков.

Хлыстовское учение вообще довольно своеобразно, включая сверх общей дуалистической основы, например, признание переселения душ после смерти. По их верованиям, душа хлыста по смерти становится ангелом, а при неисполнении заповедей учения переселяется в животное или младенца. Сходные воззрения присущи не только индийской,

¹ См.: Топоров В.Н. «Спор» или «дружба»? С. 138.

но и иудейской и некоторым античным традициям. Учили хлысты и о существовании противопоставленных друг другу духовного и материального мира, неба и земли. Небес притом семь, а на седьмом обитают Св. Троица, Богородица, архангелы, ангелы и святые угодники. Там происходят радения наподобие хлыстовских под предводительством Данилы Филипповича или самого Христа.

Воплощение Бога в людях достигается разными путями. Иногда предыдущий сектантский христос передавал св. дух своему сыну или избраннику, то же делали и богородицы. Но чаще воплощение происходит в результате добрых дел и аскетических упражнений, включающих пост и молитву. В связи с этим хлысты учили о *тайной смерти и таинственном рождении*. Таинственная смерть — это особое состояние бесстрастия, достигаемое «трезвенным вниманием, соединенным с молитвой Иисусовой и самоотвержением, сопровождающимся преданностью воле Божией»¹. Мы встречаемся здесь с учением о непрерывной молитве Иисусовой, заимствованным у исихастов (точнее — их русских последователей). Постоянная связь души с Христом, производимая Иисусовой молитвой, постепенно переходит в состояние воплощения Сына Божия в человеке, занятом молитвой, что приводит к достижению полного бесстрастия и свяности. Требовался по возможности полный отказ от телесных потребностей, забвение о себе, унижение себя в очах Бога и людей, смиление. Перед нами усиленный набор предписаний православных аскетов, приводящих к состоянию смерти при жизни. Но Св. Дух, вселяющийся, согласно хлыстам, в *тайного мертвца*, воскрешает его. С этого времени человек утрачивает собственную волю и получает как бы постоянное руководство свыше. Личность фактически уничтожается: со временем *тайного воскресения* действует не сам человек, но Бог, вселившийся в него, и этому воздействию невозможно противиться. Это учение основывалось на цитатах из Писания — евангелий, посланий и Откровения Иоанна — и составляло базу авторитета хлыстовских лидеров. В рядовых членов секты Бог не вселялся, они ограничивались мистическим слиянием с «накатывавшим» во время молитвенных собраний — *радений* — «св. духом». Общество людей божиих называлось *кораблем* (корабль в христианской символике означает церковь), у каждого корабля был кормщик или правитель — таинственно воскресший пророк, называемый также богословом, богоильщиком, архангелом и т.д., был также помощник кормщика и кормщица или пророчица, спасительница, богоильщица, богородица, матушка — также *тайно воскресшая*. Члены общины должны

¹ Добротворский И. Люди Божии, русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 68.

были притворно ходить в церковь, представляясь прилежными богохульцами и прихожанами. На них налагались строгие запреты — не пить хмельного, не есть мяса, не ходить на свадьбы и крестины, не жениться или прекратить супружеские отношения, не петь мирских песен, не участвовать в играх и др. В то же время радения хлыстов состояли в доведении себя до мистического экстаза при помощи пения особых песен духовного содержания — «распевцев», бегания по кругу или иным способом, бичевания друг друга. Кульминацией радения было сошествие св. духа и пророчествование кормилицы, предсказывавшего будущее каждому члену общины-корабля. По некоторым свидетельствам, радения могли заканчиваться всеобщим свальным грехом без различия возраста и родственных отношений. Все это — элементы очень древней мистической практики, и ее воскрешение в XVII—XVIII вв. позволяет думать, что она никогда и не прекращалась на Руси.

Еще во второй половине XVIII в. от людей божиих отделилась секта скопцов. При общем учении, организации общин, сходном фольклоре скопцы пошли дальше хлыстов, буквально истолковав слова Христа о том, что следует вырвать и отбросить правый глаз, если он тебя соблазняет, отрубить правую руку, если соблазняет она. Найдя «корень» соблазна, основатели скопчества Андрей Блохин и Кондратий Селиванов из орловского села Сосновка решили отсечь его и оскопились в 1769 г., а потом стали проповедовать свое открытие, причем достаточно быстро нашли много сторонников, так что в 1772 г. состоялось первое следственное дело о скопчестве, а в 1775 г. Селиванова били кнутом и сослали в Сибирь. Тем не менее секта распространилась и приобрела влияние, весьма удливившись от хлыстовства, а Селиванов, вернувшийся в 1795 г. в Москву, был объявлен одновременно вторым Христом и императором Петром III. Его даже доставляли для беседы к Павлу I, после чего посадили в крепость, откуда он был освобожден Александром I. В 1816 г. для него — уже глубоко больного старика — осколенным купцом Михаилом Соловьевым был выстроен дом на манер храма, где его демонстрировали паломникам. В 1820 г. он был в очередной раз арестован и сослан в один из суздальских монастырей. Умер Кондратий Селиванов в 1832 г. в возрасте свыше ста лет. Особые гонения, обрушившиеся на скопчество в царствование Николая I, подорвали секту, и она распалась на ряд немногочисленных законспирированных общин.

Немало написано о богатстве занимавшихся торговлей скопцов, в значительной степени обусловленном их преданностью общинному духу. Как пишет исследователь А. Эткинд, «осколение связывало человека с общиной так сильно, как это не может сделать никакая зависимость экономической или идеологической природы, потому что любой способ последней наталкивается на силу половой любви —

любви к личности, а не к общине; об этом написаны многие антиутопии. Кастрация разрубает эту проблему, о которой знали Достоевский и Блок, Замятин и Платонов, Фрейд и Оруэлл; кастрация закрывает от партнера и открывает для коллектива; кастрация делает коммунизм возможным и необходимым¹. Исследователь считает, что оскопление «имело первостепенное значение для консолидации общины», будучи лучшим способом создания массы людей, лишенных не только своего пола — мужского или женского (было немало скопчих, которым отрезали соски, груди, части половых органов), но и своих половых ролей, чем только и достигается полное равенство.

Трудно объяснить современному читателю причины массовых оскоплений (они всегда были добровольными). Возможно, соблазнительным было пресловутое богатство скопцов, их взаимовыручка в общине. Но глубинные основания здесь все же чисто духовные. По словам А. Эткинда, «метафизика скопчества воплощена в сценарии первородного греха, скопческая трактовка которого выглядела так. Первые люди были бесплотными, то есть не имеющими половых органов. Они имели свободу и довольство во всем, не могли только трогать древо познания, ствол которого, рассуждали скопцы, символизирует мужской член, а яблоки — женские груди. Любопытство нарушило эту главную заповедь, следствием чего было тяжкое наказание: на телах Адама и Евы появились органы, копировавшие древо познания. Это, считали скопцы, изуродовало человека физически и извратило его нравственную природу. Будучи изгнаны из рая, люди стали размножаться, используя свои постыдные приобретения; следствием стало распространение зла и смерти»². «В представлении скопцов грех состоит «единственно в плотском смешении, и якобы от сего только греха смерть простирается на род человеческий» (*Рождественский. Христовщина и скопчество в России*. С. 72). Кто не грешит, тот не умрет. Но кто имеет пол, тот грешит. По-видимому, именно обещание физического бессмертия и было тайной невероятного успеха, которым сопровождался прозелизм скопцов. За этим была жесткая логика, воспроизведившаяся в других русских текстах. Смерть есть наказание за грех; грех есть неизбежное следствие пола; таким образом, избавление от пола есть способ сделать людей бессмертными»³. Гарантом оказывался уже пршедший вторично Христос — Селиванов. Возможно, в одних случаях скопцы вербовали прозелизов обещанием бессмертия физического, в других же — загробного (т.е. спасения). Не жалели и денег, чтобы

¹ Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории//Звезда. 1995. № 4. С. 148.

² Там же. С. 150, со ссылкой на: *Рождественский Арс., свящ. Христовщина и скопчество в России*. М., 1882. С. 185.

³ Там же. С. 151.

заполучить в общину новых членов. Но основное настроение вновь — как и у старообрядцев — эсхатологическое. Конец уже настал, Спаситель пришел. «Когда богочеловек Селиванов воцарится на русском престоле, Санкт-Петербург станет духовным Иерусалимом, и тут состоится “всеобщий суд живым и мертвым”, — тогда все скопцы станут живыми, вечно живыми. Наступит всеобщее бессмертие, “блаженная вечность”»¹. Заметим, впрочем, что обостренное эсхатологическое чувство у многих скопцов прекрасно уживалось с коммерческой практикой.

Особым поэтизмом, красотой и народно-песенным характером отличался фольклор людей божиих и отчасти скопцов. Исполнявшиеся во время радений распевцы были самого разного содержания: исторические, повествующие о сошествиях Бога (первом в Иерусалиме, втором — на Руси) и христе Селиванове; эсхатологические, содержащие подробное описание Страшного Суда и его ожидания; песни, названные И. Добротворским «догматико-обрядовыми», описывавшие основание секты, ее распространение, сами радения. Были песни и лирического содержания, где говорилось о земных воплощениях сына божия, его жизни и страданиях в лице гонимых хлыстовских предводителей. Приведем в качестве примера одну из песен из собрания И. Добротворского (№ 31, с. 152—153 цитированной работы). Она описывает радение людей божиих или скопцов с его принадлежностями: рубашками, полотенцами, жгутами, свечами, хождением по кругу и песнями. Начало песни сходно с зачинами многих русских заговоров, что выдает ее древность и народный характер. Кстати, языческие фольклорные мотивы иногда встречаются и в других песнях сектантов: Илья-пророк на огненной колеснице, гневный небесный гром и калены стрелы во время Страшного Суда; с другой стороны, ни один из этих мотивов не является исключительной принадлежностью именно сектантского фольклора.

На горе, горе, на Сионской горе
Стоит тут церковь апостольская,
Апостольская, белокаменная,
Белокаменная, златоглавая.
Как во той ли во церкви три гроба стоят,
Три гроба стоят кипарисовые.
Как во первом во гробе Богородица,
А в другом во гробе Иоанн Предтечъ,
А в третьем гробе сам Иисус Христос.
Как над теми гробами цветы расцвели,
На цветах сидят птицы райские,
Воспеваю они песни архангельские.

¹ Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории. С. 151.

А с ними поют все ангелы,
Все ангелы со архангелами,
С серафимами, с херувимами
С со всемо силою небесною;
Воспеваючи они песню «Христос воскрес». Восставала из гроба Богородица,
Подавала людям божиим рубашечки,
Кроила людям божиим полотенчики,
Свивала людям божиим святы жгутики.
Восставал из гроба Иоанн Предтеча,
Становил он людей божиих во единый круг,
Во единый круг на радение,
На радение, на послушание;
Воспевал он песни архангельски,
Он скакал-играл по-дафыдову.
Восставал из гроба сам Иисус Христос —
Во святом кругу все свечи затеплились,
Сокатил с небеси батюшка Дух Святой,
Сокатил он на людей божиих;
Походил в людях божиих сам Бог Саваоф,
Поскакал в людях божиих сам Иисус Христос.
Сопускал на них царь небесный благодать свою,
Осенял царь небесный их покровом своим;
Ходил с ними царь небесный во святом кругу.

Эта песня, сочетающая в себе признаки народной лирики, заговоров и духовных стихов, была, видимо, призвана обеспечить присутствие на радении всех трех лиц Троицы, мистическое единение с ними, причем делала это способами полумагическими: текст ее куда более напоминает магическое заклятие, нежели молитву или псалом.

Духовные искания простого народа не прекращались и в конце XIX—начала XX в. (достаточно вспомнить баптистское движение, последователей учения Льва Толстого и др.). В некотором смысле в этот же ряд следует поставить и увлечение многих представителей традиционной России революционным — социал-демократическим, эсеровским учением. За пламенем самосожжений, за непреклонным уходом из мира Антихриста (существовала даже раскольничья секта «бегунов», члены которой намеренно обрекали себя на жизнь «без определенного места жительства», документов и какого-либо гражданского положения) видится другое пламя — гражданской войны, другой уход — из «старого мира», от которого отрекались, словно от диаволова царства. Конечно, нельзя не признать того, что вожди и активисты российского большевизма были в большинстве своем весьма далеки от русской народной культуры. Но приходится согласиться и с тем, что в сознании значительной части русского народа идеология построения земного коммунистического «материального» рая заслонила (а если честнее — заменила) идею царства Божия на земле, чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века».

Л и т е р а т у р а

- Бороздин А.К.* Очерки русского религиозного разномыслия. СПб., 1905.
- Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1898.
- Добротворский И.* Люди Божии, русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869.
- Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.
- Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
- Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990.
- Макарий.* История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 55.
- Надеждин Н.И.* Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845.
- Памятники отреченной русской литературы. Собранны и изданы Н. Тихонравовым: 2 т. СПб.; М., 1863.
- Порфириев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. СПб., 77.
- «Просветитель» преп. Иосифа Волоколамского. Казань, 1855.
- Пругавин А.С.* Неприемлющие мира. М., 1918.
- Реутский Н.* Люди Божьи и скопцы. М., 1872.
- Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 103.
- Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг: В 2 т. СПб., 1899.
- Тихонравов Н.С.* Апокрифические сказания. СПб., 1894.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
- Эткинд А.* Русские скопцы: опыт истории//Звезда. 1995. № 4.



ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Мы намеренно остановили ход и без того беглого изложения примерно на рубеже 1861 г., лишь несколько раз перешагнув его. И дело не только в том, что рассказ о случившемся позже — задача совершенно другой книги, которая, будь она написана, превратилась бы, вероятно, в современный мартиролог (список мучеников). Дело также и в том, что вопрос, поставленный началом реформ шестидесятых годов XIX в., — какой быть новой России? — остается в какой-то степени открытым и до сего дня. Глобальный период преобразований, связанный с отходом от традиционных ценностей и долженствующий определить новый облик российской культуры, не окончен. Россия меняется. Но внимательный наблюдатель и сегодня может узнатъ черты народного духа, унаследованные из незапамятных, но не таких и далёких веков.

«КАК РАДУЕТСЯ КУПЕЦ, ПРИКУП СОТВОРИВ, И КОРМЧИЙ,
ВО ОТИШЬЕ ПРИСТАВЫЙ, И СТРАННИК, ВО ОТЕЧЕСТВИЕ
ПРИШЕД, ТАКОЖДЕ РАДУЕТСЯ И КНИЖНЫЙ СПИСАТЕЛЬ,
ДОШЕД КОНЦА КНИГАМ».

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Традиционные культуры и мифологическое мышление	14
Две модели развития культуры	14
Вопрос о первобытном мышлении	18
Традиционные культуры	24
Мир архетипов и повторений	30
Традиционные представления в пространстве	35
Представления о времени	41
Человек и мир: моделирование — познавание — присвоение	47
Литература	50
Глава 2. Мифология восточных славян	51
Славяне и славянские языки	51
Индоевропейский язык и индоевропейцы	53
Источники для изучения восточнославянской мифологии	53
Язычество восточных славян	55
Восточнославянские боги	59
Фольклорно-мифологические персонажи	73
Восточнославянская демонология	75
Литература	84
Глава 3. Христианизация Руси и возникновение двоеверия	86
«Испытание вер»	86
Византийская империя и славяне	89
Христианство до Владимира	93
Княжение Владимира-язычника	98
Выбор веры	101
Крещение Руси	104
Первое южнославянское влияние	107
Грамоты и волхвы	113
Двоеверие	114
Механизмы слияния традиций	117
Литература	124
Глава 4. Годичный круг и круг жизни	125
Образ времени	125
Народный календарь	127
Новогодние праздники	131
Встреча весны	136
Христова Пасха	140
Весенне-летние обряды	144
Лето и осень	155

Зима	157
Круг жизни	164
Похоронный обряд	169
Литература	180
Глава 5. Мифологические представления в необрядовом фольклоре	181
Лирические песни	181
Народные игры и детские песни	185
Язычество в былинах	190
Мифология в фольклорной прозе	195
Малые фольклорные жанры	206
Духовные стихи	210
Литература	217
Глава 6. Кульминационные и критические точки народной духовности	218
Истоки и содержание понятия «святость»	218
Святые Древней Руси	223
Русские юродивые	252
Карнавальные праздники и «смеховой мир»	257
Русские скоморохи	261
Смеховая литература	264
Иван Грозный и Петр I	274
Балаган, раек, лубок	281
Литература	284
Глава 7. Русское разномыслие: духовные искания простого народа	285
«Отреченные» книги	285
Русские ереси	292
Старообрядчество и раскол	305
Секты послепетровского времени	319
Литература	328
Вместо заключения	329

Учебное издание

Юдин Алексей Валериевич

РУССКАЯ НАРОДНАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Заведующий РПО «Слово» *Г.Н. Усков*

Редактор *О.В. Кирьязов*

Художественный редактор *Е.Д. Косырева*

Художник *В.Н. Хомяков*

Технический редактор *В.М. Романова*

Компьютерная верстка *С.Н. Луговая*

Корректор *Н.А. Кравченко*

Операторы *Т.В. Рысева, С.В. Федорова*

ЛР № 010146 от 25.12.96. Изд. № РИФ-147. Сдано в набор 22.04.96.

Подп. в печать 21.01.98. Формат 60x88¹/16. Бум. офс. № 1. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. Объем 20,58 усл. печ. л. + 0,25 усл. печ. л. форз., 21, 08 усл. кр.-отт.,
22,78 уч.-изд. л. + 0,25 уч.-изд. л. форз. Тираж 6000 экз. Зак. № 190

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.

Набрано на персональных компьютерах издательства.

Отпечатано в ОАО «Оригинал», 101898, Москва, Центр, Хохловский пер., 7.

Юдин А.В.

Ю 16 Русская народная духовная культура: Учеб. пособие для студентов вузов.— М.: Высш. шк., 1999.— 331 с.

ISBN 5-06-003346-5

В книге рассказывается о традиционной русской культуре, ее основных пластиах, специфических явлениях и периодах развития с X по XVII в.: о восточно-славянской мифологии, связанной с календарно-трудовым циклом, о религиозных верованиях — православии и периферийных явлениях, о формировании двоеверия и апокрифической традиции, старообрядческой в том числе. Автор останавливается на «смеховой» культуре, фольклоре и народной книжности, на бытовых обычаях и традициях.

Пособие дает хорошее представление о состоянии современной славистики, т.к. автор воспроизводит все многообразие точек зрения по рассматриваемой проблематике.

Для студентов, аспирантов, преподавателей университетов, широкого круга читателей.