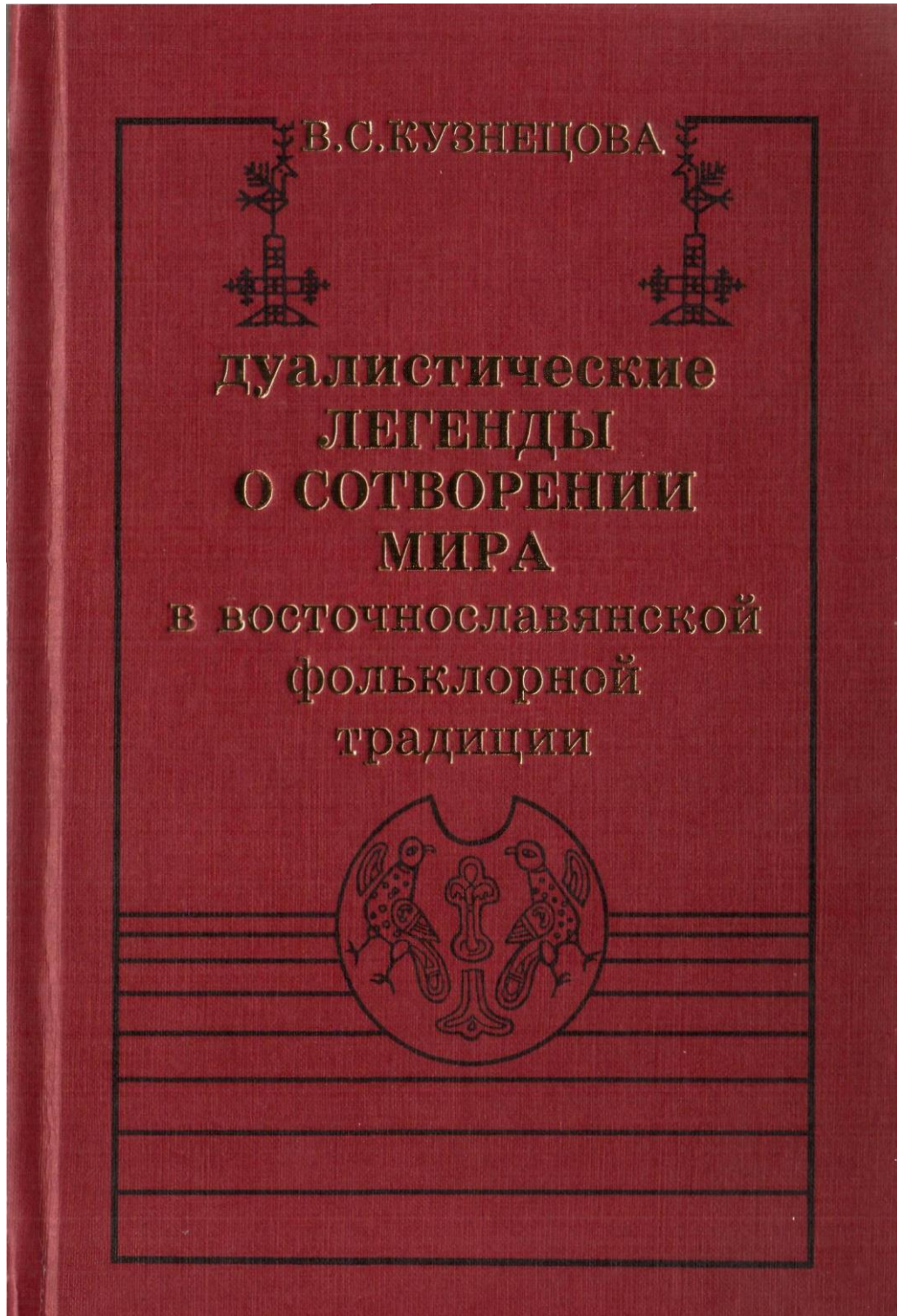


Кузнецова В.С.

Дуалистические легенды о сотворении мира
в восточнославянской фольклорной традиции



Новосибирск, 1997

Оглавление

Введение	3
Глава I. Сюжет о дуалистическом миротворении в русской и южнославянской книжности. Апокриф о Тивериадском море	18
§ 1. Апокриф о Тивериадском море: текстологические наблюдения	18
§ 2. Отношение апокрифа о Тивериадском море к сочинениям древнерусской письменности	26
§ 3. О географии бытования списков апокрифа о Тивериадском море	28
§ 4. Сюжет о дуалистическом миротворении в южнославянской книжности.....	30
§ 5. О составе сборников, в которых читается рассказ о дуалистическом миротворении. "Беседа трех святителей" в ее отношении к апокрифу о Тивериадском море.....	32
Глава II. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции.....	34
§ 1. Состав восточнославянских легенд о дуалистическом миротворении	34
§ 2. Сюжет о сотворении суши в легенде	34
§ 2.1. Изменения во времени: эволюция образов демиургов.....	34
§ 2.2. Локальные версии сюжета	41
§ 2.3. Отношение фольклорных версий к книжности	45
§ 2.4. Отношение болгарских версий сюжета к восточнославянской фольклорной традиции	45
§ 3. Сюжет о творении ангелов и демонов	48
§ 3.1. Локальные версии	48
§ 3.2. Отношение фольклорных версий к книжности	50
§ 4. Сюжет о свержении Сатаны с небес	52
§ 4.1. Локальные версии сюжета	52
§ 4.2. Отношение фольклорных версий к книжности	54
§ 4.3. Отношение восточнославянских версий сюжета к болгарской фольклорной и книжной традициям	58
§ 5. Сюжет о творении первого человека	59
§ 5.1. Основные мотивы сюжета и его локальные версии	59
§ 5.2. Отношение восточнославянских устных версий к книжности и болгарским версиям ..	64
Глава III. Сюжет о творении мира двумя голубями в Галицкой колядке и дуалистические легенды о миротворении	66
Глава IV. О взаимовлиянии устной и книжной традиций сюжета о дуалистическом сотворении мира.....	71
Заключение	77

Введение

Восточнославянские легенды о дуалистическом миротворении - Бог творит сушу и человека из песка, поднятого со дна моря Сатаной, малорусская колядка, которая рассказывает о сотворении мира из песка и камня, поднятых со дна моря двумя голубями, и сходные с ними легенды о миротворении других славянских народов (болгар, сербов), а также неславянских этносов, проживающих в пределах России (карел, финнов, зырян, вотяков (удмуртов), мордвы, черемис (марийцев), вогул (манси), хантов, остяков (ненцев), алтайцев и др.), не раз в прошлом привлекали внимание исследователей - собирателей фольклора и историков древнерусской письменности. Круг проблем, занимавших при этом ученых, имел своим центром вопрос о происхождении легенд: откуда взялись заключенные в них дуалистические воззрения, образы Бога, Сатаны, птицы, творящей мир посредством ныряния; являлись ли образы и представления, отразившиеся в легендах, исконно присущими воззрениям русского народа или были привнесены, заимствованы извне, если второе, то откуда и какими путями?

Исследователи мифологической школы считали эти легенды исконно славянскими, видели в них следы древнего славянского мифа о Белбоге и Чернобоге¹ и, давая им мифологическое объяснение, связывали их происхождение с дохристианскими временами. Так А.Н. Афанасьев высказывал мнение, что "эти любопытные сказания... раскрывают перед нами один из древнейших мифов. На великий подвиг создания мира выступают две стихийные силы: светлая и темная - бог и дьявол. <...> ...безбрежное море, где встречаются мифические соперники, есть беспредельное небо... И бог, и дьявол носятся по этому небесному морю, сидя в ладье, т.е. в облаке... или плавают по нем в виде двух гоголей белого и черного: эпитеты, стоящие в связи с дуалистическим верованием в начала света и тьмы, добра и зла = Белбога и Чернобога. Оба божества участвуют в творческой деятельности природы... <...> Несмотря на очевидное стремление народной фантазии возвести стародавний миф к позднейшим христианским воззрениям, вся обстановка предания указывает, что здесь идет речь о богегромовике (Перуне)... <...> В лице противника этого божества узнаем мы мифического змея, который в народных сказаниях обыкновенно смешивается с сатаной. <...> Сатане приписано создание гор, что прямо указывает в нем - горного демона (= змея Горыныча)..."².

Ранее с существованием у славян представления о двух божествах - света и тьмы, о двух владыках небесного круга - добром и злом, Белбоге и Чернобоге связывал дуалистические сказания о сотворении мира и чешский ученый К.Я. Эрбен, полагая, что "под Богом тут следует разуместь солнце, которое сначала, именно зимою во время солнцеворота, являясь низко на небосклоне, так сказать, плавает по снегу (в сказке - по морю); и одинаково с зимою (олицетворенною в виде черта) идет далее, возносится выше, разогревает снега и выводит наружу, творит землю..."³.

Мифологическая теория происхождения народных сказаний получила ограничение со стороны теории литературного заимствования. Древность дуалистического мифа о мироздании не отрицалась, но его исконно славянский характер ставился под сомнение. Предполагались финские основы славянского космогонического мифа (А.Н. Веселовский),

¹ О Белбоге и Чернобоге см.: *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 92-95. "...Верование в Белбога и Чернобога было некогда общим у всех славянских племен, в том числе и у русских..." (Там же. С. 92). Того же мнения придерживался А.С. Фаминцын: "И у восточных славян известна противоположность между двумя мирами - добра и зла, светлым и мрачным, белым и черным, представляемыми двумя владыками: Белбогом и Чернобогом..." (*Фаминцын А.С.* Божества древних славян. М., 1884. Репринтное изд., СПб., 1995. С. 145).

² *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 463-465. Подобное мифологическое объяснение карпато-русской колядки см.: *Миллер О.* Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1865. С. 37.

³ *Эрбен К.Я.* О славянской мифологии. (Письма К.Я. Эрбена к А.Ф. Гильфердингу) // Русская беседа. 1857. Вып. 4, кн. 8, ч. 1. С. 102.

финно-угорские, урало-алтайские (Ю. Крон), приходили к выводу, что дуалистическая космогония проникла на Русь с Востока, а именно, из Ирана (М. Драгоманов), усматривали генетическую связь между некоторыми мотивами индусских легенд и версиями легенд, записанных в России (Н. Коробка)⁴.

Как заимствованный расценивали дуализм русских космогонических легенд многие исследователи древнерусской книжности, литературоведы и слависты. Толкования мифологов они признавали слишком произвольными и неубедительными. К самой возможности существования дуализма в мифологии славян относились либо скептически, как А. Пыпин: "...ни одно из древних свидетельств о божествах старого русского язычества не говорит ни о чем, подобном существованию двух высших враждебных сил, которые бы делили между собой природу"⁵, либо полностью его отрицали, как В. Мочульский: "...должно признать, что в религиозных воззрениях древних языческих славян - южных и восточных - господствовал догмат о едином верховном боге"⁶. Полагали, что мифология Древней Руси "не знает различия добрых и злых духов, - и если это различие является потом в народных преданиях, то вовсе не составляет в них коренного явления"⁷. "В этой антитезе бога черного и белого, то есть бога злого и доброго, мы видим явный дуализм в языческой религии славян, который в других случаях не проявляется, - писал чешский историк и археолог Л. Нидерле. - Поэтому я полагаю, что деление на существа добрые и злые пришло к славянам из других религий"⁸. Вслед за Я. Гриммом, сторонники теории заимствования приходили к выводу, что "дуализм, создающий две высшие силы, независимые одна от другой, если он не коренится в исконной глубине мифологической системы..., бывает результатом уже более позднейшей отвлеченной мысли"⁹, так как, "чтобы дойти до высшего, принципиального дуализма... в области духовно-нравственной жизни, нужен глубокий анализ мысли и действий..., которого никак нельзя предполагать у примитивных народов. С этим принципиальным дуализмом мы... спускаемся к более позднему времени..."¹⁰. Они считали, что дуализм принесен на русскую почву введением христианства¹¹. Ученые этого направления ставили вопрос о книжном происхождении народных легенд о сотворении мира.

⁴ См.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. Гл. XI. Дуалистические поверья о мироздании // Сб. ОРЯС. СПб., 1889. Т. 46, № 6. С. 4; *Драгоманов М.* Забележки върху славянските религиозно-етически легенди // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892. Кн. 8. С. 276-281; *Коробка Н.* Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности // Изв. ОРЯС. СПб., 1909. Т. 14, кн. 4. С. 191-192.

⁵ *Пыпин А.* Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. 1862. № 2, отд. 2. С. 61.

⁶ *Мочульский В.* О мнимом дуализме в мифологии славян. Варшава, 1889. С. 11. Эта же точка зрения поддерживается Б.А. Рыбаковым: "...христианский относительный монотеизм наслонился на Руси на древний земледельческий монотеизм славян". (*Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 557.) Известны были и иные суждения, например мнение протоиерея И. Сырцова: "В природе и в окружающей нас жизни на каждом шагу замечаются противоположные явления и силы, постоянно борющиеся между собою: свет и тьма, тепло и холод, добро и зло, жизнь и смерть и т. д. Вследствие этого у всех языческих народов, положивших в основу своей религии явления природы и жизни, является неизбежным *дуализм*. Во всех языческих религиях, древних и новых, боги делятся на богов и гениев добрых и злых. К тому же, по-видимому, стали склоняться и наши предки язычники. И у славян... стали появляться рядом со светлыми и добрыми богами и духами божества и духи темные и злые, вступавшие в борьбу с первыми. ...Нечистая сила вообще известна была под именами *Чернобога, Морены и Нежити*" (*Сырцов И.* Мироззрение наших предков русских славян-язычников до крещения Руси. Кострома, 1897. Вып. 1. Мифология. С. 19-20). (Курсив авторский).

⁷ *Пыпин А.* Ложные и отреченные книги... С. 61.

⁸ *Niederle L.* Slovanský starožitnosti. Praha, 1901-1924. Т. 1-4. Цит. по: Нидерле Л. Славянские древности. /Пер. с чешск. М., 1956. С. 284.

⁹ *Пыпин А.* Ложные и отреченные книги... С. 61.

¹⁰ *Мочульский В.* О мнимом дуализме... С. 4.

¹¹ *Пыпин А.* Ложные и отреченные книги... С. 62; см. также у Л. Нидерле: "Это мог быть отзвук иранского дуализма или шаманизма, но скорее всего..., это было влияние христианской идеи Бога - основы всего доброго и дьявола - основы всего злого, - идеи, которую уже с IX века миссионеры начали распространять среди западных славян..." (*Нидерле Л.* Славянские древности. С. 284).

Трудность разрешения вопроса о происхождении дуалистических легенд о миротворении связана со сложной природой самих легенд. Их сложную сущность так или иначе вынуждены были отметить все исследователи, и мифологи, и немифологи. Так, А. Афанасьев, пытавшийся объяснить легенды древним дохристианским мифом славян, не мог не отметить присутствия в них того, что он называл "очевидным стремлением народной фантазии возвести стародавний миф к позднейшим христианским воззрениям"¹², то есть христианских понятий. С другой стороны, А. Пыпин, полагавший дуализм народных рассказов о миротворении принесенным введением христианства, вынужден был признать, что народное "преданье не может быть вполне объяснено и влиянием чисто христианских понятий, потому что в библейском рассказе, который мог в этом случае руководить фантазией народа, злой дух является вполне отверженным: он вовсе не имеет в истории творения той роли, какую приписывают ему преданья"¹³. И действительно, версия миротворения, содержащаяся в канонической книге Бытия, рассказывает о шести днях творения (Быт. 1:1-30) и о сотворении на седьмой день человека (Быт. 2:7) Богом, без участия Сатаны.

Единодушно отмечаемая всеми сложная природа народных дуалистических легенд о миротворении и объяснялась учеными сходным образом - ее связывали с теми временами, когда "летописец, пораженный действительным смешением в жизни христианских идей и обрядов с языческими, назвал наш народ *двоеверным*"¹⁴.

Процесс, в результате которого возникали такие сложные произведения, представлялся так: "Для своих эпических произведений народ... берет содержание из преданий своего прошлого, вносит в них свои собственные верования и нравственные убеждения, присущие ему в ту или другую эпоху его развития: и поэтому, если языческая старина служила обильным материалом для народной поэзии, то в свою очередь и христианские представления, воспринятые... новообращенными племенами, должны были найти в ней свой живой отголосок. <...> История совершает свой путь последовательно, и... старое не только надолго уживается с новым, но и взаимно проникаются друг другом, перепутываются..."¹⁵. Так возникли многие средневековые апокрифические сочинения, так возникли и народные легенды, повествующие о создании мира, потопе и страшном суде..."¹⁶.

Не случайно в связи с происхождением народных легенд вспоминают об апокрифах - памятниках легендарно-религиозной литературы, которая, будучи тематически тесно связана с каноническим писанием Ветхого и Нового заветов, в самих сюжетах или трактовке их заключала элементы, отвергаемые ортодоксальным церковным учением. В поэтической форме, черпая свой материал из античной мифологии, дохристианских и восточных религий, эллинистической философии и фольклора, обращаясь в основном в демократической среде¹⁷, апокрифы как бы дополняли официальные церковные произведения: "Тон (апокрифов - В.К.) был тот же библейский и евангельский... Если уже эта внешность производила впечатление, то самые рассказы представлялись как бы необходимым добавлением к тому, что не было досказано в библейских книгах и что было, однако, исполнено величайшего интереса для верующего, который, естественно, стремился ближе узнать тайны творения, недостававшие черты священной истории, земную жизнь Христа, тайны жизни загробной. Апокриф доставлял обо всем этом множество самых завлекательных... подробностей. Там, где

¹² Афанасьев А. Поэтические воззрения... Т. 2. С. 463-464.

¹³ Пыпин А. Ложные и отреченные книги... С. 62.

¹⁴ Афанасьев А. Народные русские легенды. М., 1859. С. VI. (Курсив авторский).

¹⁵ См. также у А. Пыпина: "...христианско-легендарный материал занял обширное место в народном предании и вместе с воспоминаниями из языческой старины составил новое сложное и, прибавим, спутанное народное мировоззрение, существующее и доныне" (Пыпин А. Отреченные книги// История русской литературы / Под ред. А.Н. Пыпина. СПб., 1898. Т. 1. С. 68).

¹⁶ Афанасьев А. Народные русские легенды. С. V-VI.

¹⁷ См.: История русской литературы: в 3 т. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 34.

библейский и евангельский рассказ был краток и где невольно возникал вопрос, апокриф являлся, чтобы досказать то, чего не было в священной книге, и в представлениях читателя и то и другое сливалось в одну целую картину"¹⁸.

Возникнув в древнейшие времена, преимущественно в первые века христианства, апокрифы распространялись по мере распространения христианства. Они затрагивали важнейшие вопросы мировоззрения и, будучи близки пониманию народа, оказывали, как отмечалось, большое влияние на народное творчество и на народную мысль вообще¹⁹.

В древнерусской книжности известны апокрифические рассказы о первоначальном акте миротворения, в которых, наряду с Богом, участником творения являлся и Сатана в виде плавающей птицы гоголя. Естественным образом возникал вопрос об отношении славянских, русских космогонических легенд к рассказам о миротворении в этих сочинениях.

Апокрифическое сказание о миротворении было известно в научной литературе того времени главным образом в нескольких списках позднего письма (XVIII в.) и под разными названиями: "Свиток божественных книг", опубликованный частично А.Н. Пыпиным; Сказание "Трудолюбивых мужей и боголюбивых, списано от божественных книг Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина о преславных прениях неведомых вещей" в рукописи, принадлежавшей В.И. Григоровичу и изданной позднее В.Н. Мочульским; сказание "О Тивериадском море", изданное Е.В. Барсовым²⁰.

К этим спискам и обращались в работах, связанных с рассмотрением народных дуалистических легенд о миротворении: чаще всего исследователи передавали содержание сочинений, ограничиваясь констатацией их сходства с устными дуалистическими рассказами, имевшими хождение в народе. Хотя апокрифическое сказание читалось в довольно поздних рукописях, по мнению некоторых исследователей, содержание и форма его свидетельствовали о несомненно более древнем происхождении этого сочинения²¹, но с какого именно времени оно стало известно в нашей письменности и в народном обращении, оставалось невыясненным.

Связь устных космогонических легенд именно с апокрифами была несомненной: "Если какие-нибудь схожие представления и были свойственны давнишнему, быть может исконному, народно-религиозному сознанию, то в целом, в том виде, как они подслушаны у народных рассказчиков, они составляют переживания христианских сказаний, распространившихся в совершенно своеобразных условиях. Занесшая их к нам книжность чужда... официальному христианству... <...> Книжного источника этих легенд надо уже исключительно искать в апокрифах, в так называемых "отреченных книгах"²², однако споры вызывало происхождение самих апокрифических сказаний о миротворении. М. Драгоманов, Н. Коробка полагали, что это апокрифическое сказание русского происхождения, сложилось оно, как уточнял Н. Коробка (не приводя, впрочем, подробного обоснования), в Северо-Восточной Руси²³.

¹⁸ Пыпин А.Н. Отреченные книги. С. 424.

¹⁹ "Если... под творчеством разуметь не только то, что выражается в художественных словесных произведениях народа, но также и то, что составляет предмет его верования, предрассудка, обряда, то область соприкосновения апокрифа с духовной жизнью народа раздвинется до громадных пределов" (Янчук Н. К вопросу об отражении апокрифов в народном творчестве // Изв. ОРЯС. СПб., 1907. Т. 12, кн. 1. С. 126).

²⁰ Пыпин А. Ложные и отреченные книги... С. 53-56; Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 237-241; Барсов Е.В. О Тивериадском море// ЧОИДР. М., 1886. Кн. 2. С. 5-8 (подробнее об изучении этого памятника см. в гл. I настоящей работы).

²¹ См., например: Пыпин А. Отреченные книги. С. 426.

²² Аничков Е.В. Христианские легенды в народной передаче // История русской литературы / Под ред. Е.В. Аничкова. М., 1908. Т. 2. С. 109.

²³ Драгоманов М. Забележки... С. 13; Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... С. 176-178.

Традиционным же являлось мнение о болгарско-богомилском источнике апокрифа о Тивериадском море. Этой точки зрения придерживались А.П. Щапов, А.Н. Веселовский, Е.В. Барсов, К.Ф. Радченко, А. Марков, в более позднее время М.В. Беляев, Й. Иванов, Д. Ангелов, Я. Полакова²⁴ и многие другие исследователи; собственно, она является традиционной до сих пор²⁵.

Дело в том, что Болгарии принадлежит совершенно особенная роль в знакомстве древнерусской письменности с апокрифической литературой, одним из источников которой признаны дуалистические религиозные учения древнего и раннего христианского Востока: преимущественно через посредство Болгарии к нам перешли апокрифы, получившие литературную обработку в Византии, и, кроме того, здесь в X в. на основании упомянутых учений возникло "богомилство" - характеризовавшееся ярко выраженным дуализмом религиозно-еретическое учение, названное по имени предполагаемого его основателя - попа Богомила²⁶. В связи с этим долгое время апокрифическую литературу традиционно ставили в самую тесную связь с литературной деятельностью богомилов и едва ли не в каждом апокрифе видели отголоски богомильских воззрений.

На русской почве отзвуки богомилства усматривались в рассказе Повести временных лет под 1071 годом о восстании волхвов²⁷, в сообщениях Никоновской летописи под 1004 и 1123 годами о еретиках Адриане и Димитре²⁸, ставился вопрос о влиянии богомилства на русские ереси XIV-XVI в., в особенности на ересь стригольников²⁹.

²⁴ Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Православный собеседник. 1861. Апрель, ч. 1. С. 261-265; Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872. С. 164.; Барсов Е.В. Народные предания о миротворении: К сказанию о Тивериадском море // ЧОИДР. М., 1886. Кн. 4. Материалы историко-этнографические. С. 1; Радченко К.Ф. Этюды по богомилству: Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомилству // Изв. ОРЯС. СПб., 1910. Т. 15, кн. 4. С. 73-131; Марков А. Море Тивериадское в дуалистической легенде о сотворении мира // ЭО. М., 1913. № 1/2 (кн. 96/97). С. 64-75; Беляев М.В. Происхождение народных легенд о миротворении // Изв. Азербайдж. ун-та. 1925. Т. 4/5. Сер. обществ. наук. С. 70; Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 287-289; Ангелов Д. Богомилството в България. София, 1980. С. 180-184; Polbkovb I. Nmkerij ohlasy bogomilstv n ve starj ruskj literatuše a ŗstn slovesnosti // Sbornik prasn filosofickj fakulty brnmnskj university (D10). 1963. S. 81-98.

²⁵ См., например: "Из пришедших из Болгарии апокрифов особый интерес представляют "Тивериадское море" и "Иоанна Богослова вопросы", повлиявшие на возникновение русских апокрифов "Сказание о семи планетах" и весьма популярной на Руси "Беседы трех святителей". Эти сочинения интересны тем, что носят явно богомильский характер..." (Рогов А.И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 214).

²⁶ Об истории возникновения, содержании учения богомилов и его источниках см.: Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. М., 1954 (и др. изд.).

²⁷ См.: Ангелов Д. Богомилството в България. 3-то изд. София, 1980. С. 370. Ср.: Руднев Н. Рассуждение о ересях и расколах, бывших в русской церкви от Владимира Великого до Иоанна Грозного. М., 1838. С. 4-21; Лихачев Д.С. Народное поэтическое творчество времени расцвета древнерусского раннефеодального государства (X-XI вв.) // Русское народное поэтическое творчество. М.;Л., 1953. Т. 1: Очерки по истории русского народного поэтического творчества X - начала XVIII века. С. 209-210.

²⁸ См.: Руднев Н. Рассуждение о ересях и расколах... С. 29-38; Иванов Й. Богомилски книги и легенди. С. 39-40.

²⁹ См.: Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 378-388.

Сходство между двумя ересями расценивалось исследователями по-разному: генетическое, типологическое. Вопрос остается открытым ввиду недостаточности источников: не сохранилось ни одного сочинения самих еретиков. Подробнее о стригольничестве и проблеме отношений стригольнической ереси с богомилством, а также литературу по этому вопросу см.: Седельников А.Д. Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 121-130; Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI века. М.;Л., 1955. С. 7-73, 227-255; Бегунов Ю.К. Болгарские богомилы и русские стригольники // Byzantino-bulgarica. Sofia, 1980. VI. С. 63-72; Ангелов Д. Богомилството в България. С. 367-375.; Ангелов Д. Българското богомилство и руското стригольничество // Руско-български връзки през вековете. София, 1986. С. 23-38.

Позднее многие исследователи приходили к заключению, что богомилам принадлежит более ограниченная роль в деле составления, перевода и распространения апокрифических сочинений³⁰; о собственно богомильских апокрифах говорили с осторожностью: "...богомилство как поздняя ересь питалось и древними верованиями, и готовыми мифами, почему легко выразить предположение, что многое, что в последней области мы считаем богомильским, в сущности сказывалось и распространялось ранее обособления самой секты"³¹; "единственный несомненно богомильского происхождения памятник Liber Sancti Iohannis..."³².

Исследователи, у которых влияние богомильских воззрений на южнославянскую, а затем и на русскую письменность и народную словесность, в частности, на распространение космогонического сказания в православной среде сомнений не вызывало, расходились во мнениях о размерах этого влияния.

В одном случае происхождение народных славянских космогонических легенд определялось как исключительно книжно-богомилское. Так, Ф.К. Радченко высказывал убеждение, что "народные космогонические легенды славян и родственные им по содержанию произведения старинной славянской письменности в главнейших и существеннейших своих частях восходят к космогонической литературе богомилов... То же, сравнительно немногое, которое нельзя истолковать из богомильского верования, является просто созданием народной фантазии, осложнившей первоначальное повествование о сотворении мира введением популярных сказочных мотивов, нередко вытеснивших первоначальные богомильские, забытые или ставшие непонятными, и таким образом искаживших или затемнивших первоначальную основу. Кроме того, нужно отметить влияние Библии, средневековой христианской письменности, в особенности апокрифов, но это - нередко уже через посредство богомильских произведений"³³.

В своей работе ученый пытается продемонстрировать это на примере нескольких малорусских легенд, что не всегда убедительно. Сам автор вынужден время от времени прибегать к замечаниям такого рода: "отражение первоначального богомильского дуализма, но в совершенно измененном народной фантазией виде", "перепутаны всевозможные мотивы книжного богомильского и народного происхождения"³⁴; исследователю также приходится признать, что он не находит в богомильской литературе соответствий некоторым мотивам, присутствующим в рассматриваемых народных легендах, в том числе мотиву товарищества Бога и Сатаны³⁵.

Другие авторы, принимая гипотезу о книжно-богомилском происхождении народных дуалистических легенд о миротворении, несколько ограничивали ее значение, делая оговорку о необходимости наличия подходящей для такого заимствования почвы. Подобные замечания находим, например, у Е.В. Барсова: "Народные предания о зачале неба и земли гностико-

³⁰ Например, А.Н. Веселовский: "Я по-прежнему не сомневаюсь в сильном влиянии богомильской проповеди и богомильской фантазии на религиозное и, более того, поэтическое мирозерцание тех народных слоев, которые так или иначе тронуло движение сектанства; но я выразился бы теперь менее категорично относительно определенных следов этого влияния, чем делал это прежде..." (*Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 4// Сб. ОРЯС. СПб., 1883. Т. 32, № 4. С. 4*). Вопрос об оценке роли богомильства в истории славянских литератур, в частности русской, остается открытым и сегодня. О постановке проблемы см., например: *Вольман Ф. В чем значение богомильства для славянских литератур средневековья? // Сборник ответов на вопросы по литературоведению, IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 22-24.*

³¹ *Веселовский А.Н. Разыскания... Вып. 5. С. 34.*

³² *Соколов М. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1. С. 130 (об этом апокрифе см. гл. I настоящего издания).*

³³ *Радченко К.Ф. Этюды по богомильству... С. 73.*

³⁴ Там же. С. 94, 93.

³⁵ Там же. С. 86, 105.

манихейского происхождения. Они проникли к нам из глубокой древности и тем легче усвоены народом, чем больше отвечали его дуалистическому языческому мировоззрению"³⁶.

О возможном влиянии на славянские легенды о мироздании богомильского учения, приписывавшего сотворение мира совместному творчеству Бога и Сатаны, в ранних своих работах писал и А.Н. Веселовский³⁷. Позднее, в своем специальном исследовании о дуалистических космогониях ученый предполагал две возможности. С одной стороны, он допускал отражение в славянских легендах богомильского учения и, указывая на обширное распространение дуалистических представлений о сотворении мира на территории России, как о возможных причинах этого, говорил о воздействии на народную фантазию "тех отреченных легенд в духе богомильства, которые, явившись на славянском юге выражением еретического вероучения, распространились и далее вместе с памятниками южнославянской церковно-учительной письменности"³⁸ и которые раскольничья колонизация могла занести на окраины русской земли, где повесть о дуалистическом миротворении "могла быть перенята и усвоена инородцами"³⁹, для чего, впрочем, должна была быть "в уровень с дуализмом их собственной мифологии"⁴⁰.

С другой стороны, А.Н. Веселовский не исключал и того, "что, напр., черемисская, мордовская и т.д. - и южнославянская легенды принадлежали первично одной и той же полосе развития религиозного мирозерцания, богомилы лишь внесли в круг своих дуалистических мифов, может быть, неславянское предание, отвечавшее их целям, а черемисы и алтайцы получили обратно свой старый космогонический миф в освещении христианской ереси и апокрифов"⁴¹. Так или иначе, но, касаясь метода исследования вообще, ученый указывает, что "заимствование предполагает в воспринимающем не пустое место, а встречные течения, сходное направление мышления, аналогические образы фантазии"⁴².

Позднее А.Н. Веселовский все больше склонялся к мысли, что "дуализм знакомых нам легенд о мироздании не следует исключительно объяснять из иранских представлений, объявившихся в исторических формах богомильства", и определял их религиозно-этническую основу как тюркско-финскую⁴³.

Кроме подобных "Свитку божественных книг" списков апокрифического сказания, книжные истоки народных дуалистических легенд о миротворении предполагались в апокрифической "Беседе трех святителей" - сочинении, изложенном от имени иерархов православной церкви Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого. На славянской почве Беседа известна с конца XIII - начала XIV в., древнейший ее русский список относят к XV в. В русской письменности Беседа была широко распространена. По наблюдениям В. Мочульского, неоднократно обращавшегося к ее изучению⁴⁴, Беседа читается преимущественно в составе толковых сборников священного Писания, которые "предназначались для мирян и служили, очевидно, пособием для понимания священной Письменности"⁴⁵. Пополняясь с течением времени обильным апокрифным материалом⁴⁶, Беседа в позднейшем своем виде превратилась

³⁶ Барсов Е.В. Народные предания о миротворении... С. 1.

³⁷ Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе... С. 164.

³⁸ Веселовский А.Н. Разыскания... Вып. 5. С. 5.

³⁹ Там же. С. 32.

⁴⁰ Там же. С. 7.

⁴¹ Там же. С. 32.

⁴² Там же. С. 115.

⁴³ Веселовский А.Н. К вопросу о дуалистических космогониях // ЭО. 1890. № 2 (кн. 5). С. 42.

⁴⁴ Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ... С. 37-53; Он же. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.

⁴⁵ Мочульский В. Следы народной Библии. С. 171.

⁴⁶ Из апокрифов, вошедших в ее состав и "заметно отпечатлевших в ней свои следы", В.Н. Мочульский называл: 1) апокрифическую книгу Бытия (в узком смысле - зачатия неба и земли); 2) книгу Адама; 3) апокриф "От скольких

в апокрифическое довольно систематическое изложение истории Ветхого и Нового заветов, иначе - в апокрифическую Библию, как определял ее В. Мочульский⁴⁷. Широкому распространению подобных сборников способствовало, по мнению исследователя, отсутствие на Руси до конца XV в. цельной Библии и доступность кратких толкований священного Писания для народного понимания. Однако Беседа, во всех ее разнообразных видах, есть компилятивный памятник, который не в форме цельного повествования, а в виде вопросов и ответов представляет "анализ" других сочинений, очень часто апокрифических⁴⁸, так что она могла стать источником отдельных мотивов, но не сюжетного повествования в целом. В связи с этим предпринимались попытки найти такое цельное сочинение, которое могло бы послужить источником для Беседы в вопросе о миротворении.

Как на обильный источник апокрифических сказаний справедливо указывали на Палею⁴⁹. В ней содержится, например, рассказ о падении Сатаны, который есть и в народных легендах; но в Палее не упоминается, как было замечено, об участии Сатаны в творении мира⁵⁰, и о борьбе Сатаны с архангелом Михаилом, что также известно народным рассказам.

Были и другие попытки найти источник апокрифов и легенд о миротворении. М.В. Беляев, полагая, что "от славянских легенд, несомненно, зависят легенды монгольские и тюркские, - легенды вотяков, черемис, алтайских тюрков, финнов"⁵¹, искал их источник в славянской книге Еноха Праведного.

Апокрифическая книга Еноха⁵² привлекла внимание исследователя тем, что в ней, по его мнению, присутствует мотив ныряния - один из основных в народных космогонических легендах. Но книга Еноха содержит, как отмечалось самим же автором, монотеистический рассказ о творении мира⁵³, и речь в нем идет о "послании Богом одного миротворящего существа (всего в рассказе несколько миротворящих существ - эонов. - В.К.) в бездну или о вызове его из бездны"⁵⁴. Сходство этого действия с нырянием на дно моря за землей представляется несколько отдаленным. Не более убедительно и объяснение появления в легендах образов птиц: "Ареной деятельности творцов мира в легендах является море, океан,

частей создан был Адам"; 4) апокрифические сказания о Моисее (о переходе Чермного моря); 5) апокрифические сказания о Давиде и премудрости Соломона; 6) одно из апокрифических евангелий; 7) апокрифическое сказание о крестном древе; 8) апокрифический апокалипсис Иоанна. (Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ... С. 43).

⁴⁷ Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ... С. 43.

⁴⁸ См.: Соколов М. Материалы и заметки... С. 133. То же можно сказать и в отношении стиха о Голубиной книге, который также содержит вопросы и ответы по космогонии и упоминается иногда в качестве возможного источника народных космогонических представлений. Однако, как отмечают, "в космогоническом стихе о Голубиной книге о "творении" не говорится вовсе. Вопросы ставятся о происхождении мира - "откуда?" - и ответы даются или в безглагольной форме, или в глаголах, которые скорее могут быть истолкованы в смысле порождения или эманации... <...> У нас белый свет взят от Господа, / Солнце красное от лица Божия.../ Зори белые от очей Божьих, / Звезды частыя - то от риз его..." (Федотов Г. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. Париж, 1935. Цит. по переизданию: М., 1991. С. 65-66).

⁴⁹ Палея (от греч. *palaea diatheke* - ветхий завет) - группа памятников болгарской и древнерусской литературы. Палея Историческая ("Книга бытия небеси и земли", восходит к болгарскому переводу первой половины XIII в. с греческого оригинала не ранее IX в.) - сокращенное изложение ветхозаветной истории до времени царя Давида. Палея Толковая ("Толковая Палея яже на иудея", сложилась, как считают, в XIII в.) - сложная компиляция, в которой пересказ библейских книг сопровождается антииудейскими и отчасти антимагометанскими толкованиями. Существует гипотеза, что полная Палея создана в Пскове в конце XIV в. См.: Буланин Д.М. Палея // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 265; Творогов О.В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: XI - первая половина XIV в. С. 285-287.

⁵⁰ См.: Пыпин А.Н. Ложные и отреченные книги... С. 67; Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ... С. 63.

⁵¹ Беляев М.В. Происхождение народных легенд... С. 72.

⁵² О книге Еноха Праведного см.: Творогов О.В. Апокриф о Енохе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 40-41.

⁵³ Беляев М.В. Происхождение народных легенд... С. 70.

⁵⁴ Там же. С. 68.

и в связи с этим *сами творцы обращаются в птиц*, (выделено нами - В.К.) плавающих по этому морю"; "Мотив птиц, творящих мир, развился не на основании особого источника, как думал Коробка, - урало-алтайского, индусского, персидского или какого иного, а на основании того же источника (книги Еноха - В.К.) в результате наивного стремления понять акт творения мира, где участвовали непонятные славянам зоны древневосточной космогонии"⁵⁵. Превращение же монотеистического рассказа в дуалистический, какой мы находим в апокрифе о Тивериадском море и народных легендах, говорит о том, считает автор, что "славянская книга Еноха не была единственным и непосредственным источником народных легенд, что ее рассказ прошел через некоторую посредующую среду, его особым образом переделавшую. Этой средой, несомненно, было болгарское богомилство"⁵⁶. Книга Еноха в полном виде, как отмечалось, совсем не известна в нашей древней письменности, встречалась в рукописях только в отрывках, не составляющих даже каких-либо извлечений или заимствований из настоящей книги Еноха, а только указывающих в самых общих чертах на содержание отдельных ее частей⁵⁷. В славянском же переводе, как признает сам М.В. Беляев, рассказ о миротворении книги Еноха труден и малопонятен⁵⁸.

Таким образом, попытка исследователя отыскать источник книжного влияния на устные народные легенды о сотворении мира в апокрифической книге Еноха представляется натянутой и малоубедительной. Возникает вопрос о самом принципе установления источников книжного влияния на памятники устного народного творчества, в связи с чем уместным звучит предостережение В.Н. Мочульского о недопустимости при этом ограничиваться одними внешними, механическими сближениями: "...прием сближения между собою памятников при отыскании аналогичных мотивов, полезный сам по себе как предварительная черновая работа, вряд ли может иметь научное значение в вопросе о влиянии книжных памятников на устные народные произведения. <...> ...слишком мало указать на аналогичные мотивы, рассеянные по памятникам, для определения влияния одного памятника на другой. <...> Необходимо указать на самую возможность (выделено нами - В.К.) влияния одного памятника на другой..."⁵⁹.

Итак, хотя существование связи устных космогонических легенд с рассказами о миротворении в древнерусской книжности отмечено давно и никем не оспаривалось, конкретной картины этих связей установлено не было. Высказывавшиеся предположения невозможно ни считать доказанными, ни отвергнуть, так как ни одно из них не было обосновано прочным научным образом: ни одно из них не опирается на серьезное изучение самих источников - записей легенд и текстов космогонических сказаний древнерусской письменности. Не вполне ясен и сам круг произведений книжности, которые могли послужить источником такого влияния. Исследователи делали свои предположения и выводы, как правило, на основе примеров из небольшого числа легенд, двух-трех текстов известных списков космогонических рассказов древнерусской книжности, часто каждым из них рассматривался свой круг источников.

Задачи выявления текстов легенд, выделения версий, определения отношений между ними не ставилось. Степень изученности апокрифических рассказов о миротворении старой русской письменности, в которых предполагался источник книжного влияния на устные космогонические легенды, также не достаточна, чтобы могла послужить основанием для сравнений и сколько-нибудь определенных выводов: не было необходимого текстологического изучения известных списков космогонических сказаний, не ставилось

⁵⁵ Там же. С. 69, 73.

⁵⁶ Там же. С. 70.

⁵⁷ Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сб. ОРЯС. СПб., 1877. Т. 17, кн. 1. С. 2. (Далее - Порфирьев И.Я. Апокрифы ветхозаветные.)

⁵⁸ Беляев М.В. Происхождение народных легенд... С. 68.

⁵⁹ Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ... С. 25.

задачи выявления новых их списков и определения отношений между ними - возможных редакций, традиций бытования.

Кроме того, усилия исследователей народного творчества и древнерусской письменности, как правило, были разрозненными. Между тем сама природа легенд определила особенности способа их изучения - необходимость совместных усилий, с одной стороны, историков древнерусской книжности, с другой - собирателей и исследователей народной словесности, взаимного пользования добытыми результатами, на что уже давно и справедливо указывалось⁶⁰.

Трудность разрешения вопроса о происхождении славянских дуалистических легенд о миротворении обусловлена не только отмеченной уже сложной природой легенд (присутствием в них начал христианских и дохристианских, книжных и фольклорных), но также недостаточно корректной постановкой самого вопроса - неразличением двух его сторон: происхождение дуализма как категории мировоззренческой, религиозной, религиозно-философской и происхождение легенд "в том виде, как они подслушаны у народных рассказчиков", то есть в том виде, в каком они известны в той или иной культурно-этнической, фольклорной традиции. Эти два аспекта проблемы тесно связаны, но не тождественны и должны быть различаемы.

Произведенные А.Н. Веселовским в связи с судьбой дуалистических космогоний разыскания подвели его к пониманию необходимости такого разграничения, а также к предположению, что дуализм, составивший мировоззренческую основу рассматриваемых легенд, мог быть не заимствованным, а изначально присущим мировосприятию многих народов: "Мое объяснение славянского, финско-тюркского и американского дуалистического мифа не раз наводило меня на мысль... что мы, быть может, имеем здесь дело с самостоятельным зарождением одного и того же представления в разных этнических сферах... и что дуализм мог быть одной из ступеней религиозного развития у многих народов. Доказать это по отношению к разобранному нами космогоническому мифу - дело будущего исследователя..."⁶¹.

Предпосылки возникновения дуализма, одно из проявлений которого мы видим в рассматриваемых легендах и в дуалистических мифах, находят в особенностях человеческой психики, в первичном опыте ориентации в пространстве. Дуализм определяют как основной принцип мышления первобытного человека и как на его социальный и культурно-исторический контекст указывают на дуальную организацию общества, делившую племя на две части с последующими двучленными подразделениями⁶². Поставленная А.Н. Веселовским задача была успешно разрешена исследованиями А.М. Золотарева, почти на десять лет опередившими некоторые выводы К. Леви-Стросса⁶³, и убедительно доказавшими, что истоки

⁶⁰ "...до сих пор так называемый "рукописник" и этнограф являются друг для друга большей частью незнакомцами... А между тем пример Потемки и в особенности академика Веселовского... ясно доказывает необходимость и плодотворность такого единения между исследователями в этих двух областях и пользу от расширения круга изучений тех и других" (*Янчук Н.* К вопросу об отражении апокрифов в народном творчестве. С. 128).

⁶¹ *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 6. Гл. XX. Еще к вопросу о дуалистических космогониях // Сб. ОРЯС. СПб., 1891. Т. 53. № 6. С. 123.

⁶² Резюме взглядов на природу дуализма см.: *Элиаде М.* Прологомены религиозного дуализма: диады и противоположности // *Элиаде М.* Космос и история: Избр. работы / Пер. с фр. и англ. М., 1987. С. 199-205; *Иванов В.В.* Дуалистические мифы // *Мифы народов мира: Энциклопедия.* М., 1987. Т. 1. С. 408-409; *Он же.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рецензия на кн.: *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. Издательство "Наука", М., 1964) // *Сов. археология.* 1968. № 4. С. 276-287.

⁶³ Книга А.М. Золотарева "Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний" закончена в 1941 г., опубликована: *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; *Lévi-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949.

древних космогонических мифов дуалистического характера восходят к сказаниям, сложившимся в родовом обществе, и связаны с дуальной его организацией.

Ученый, проанализировав границы распространения мифов, где в роли творцов выступают два лица, часто оказывающихся братьями, приходит к выводу, что дуалистический мотив распространен слишком широко - он известен не только по всей Евразии, но и в Океании, Австралии, в обеих Америках и Африке, - чтобы его возникновение можно было объяснить заимствованием или диффузией. По его мнению, не приходится искать первоначального центра возникновения мифа о дуалистическом миротворении, ибо он образовался повсеместно и самопроизвольно, как отражение дуально-родовой организации общества, когда каждый род делился на две половины, фратрии, братства⁶⁴. Первоначально каждый из братьев-творцов в мифе считался основателем одной из фратрий; с течением времени, с отмиранием дуальной организации, исчезает представление о близнечном родстве первоначальных устроителей мира, их начинают рассматривать просто как братьев, и наконец даже эти родственные отношения забываются. В дальнейшем идет наслоение христианских понятий, но следы древней основы сохраняются⁶⁵.

Славянам, по мнению А.М. Золотарева, дуалистическое мировоззрение было когда-то в такой же степени свойственно, как и другим народам мира, Белбог и Чернобог - реальные персонажи западнославянской мифологии, а у восточных славян им соответствовали, очевидно, Волос и Перун⁶⁶. Касаясь в частности вопроса о происхождении славянских русских дуалистических легенд о миротворении, он высказывает мнение, что "ссылка на гностицизм и манихейство, через посредство которых богомилы получили, якобы, дуалистические идеи от древних иранцев, едва ли основательна. Гностицизм и манихейство, оставаясь полуфилософскими-полурелигиозными системами, не знают версии мироздания, сколько-нибудь близкой изучаемому мифологическому циклу. <...> ...здесь нет ни одной конкретной черты дуалистического мифа о происхождении мира (персонифицированные образы братьев-творцов, нырянье за землей). Поэтому богомилские космогонические мифы не могли возникнуть исключительно на манихейско-гностической основе. Необходим еще один источник, и таковым могли быть только народные сказания..."⁶⁷.

Возможности апокрифических и богомилских влияний на народную словесность восточных славян А.М. Золотарев в принципе не отвергал, но полагал, что "вопрос этот может быть приближен к разрешению, только если исследователь будет исходить из двух посылок... 1) еще задолго до знакомства с болгарскими ересями космогонические мифы восточных славян и их соседей строились на дуалистической основе. Это доказывается хотя бы тем, что восточнославянские и финские народные сказания сохранили архаический образ ныряющей птицы, неизвестный богомилству; 2) само богомилское дуалистическое вероучение было создано путем использования народных мифов южных славян и обязано своим успехом среди народных масс именно близостью к исконным народным верованиям.

Теми же причинами объясняется, вероятно, успех и распространение дуалистических апокрифов на Руси и их влияние на народное творчество. Дуалистические апокрифы оказались той литературной струей, которая ближе всего подошла к древним верованиям восточных славян, и поэтому воспринималась легко и свободно. По всей вероятности, здесь имел место двухсторонний процесс взаимного влияния апокрифической литературы на народные

⁶⁴ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. С. 276, 278.

⁶⁵ Там же. С. 276, 280.

⁶⁶ См.: Там же. С. 284. Анализ славянской мифологии и вывод о наличии противопоставлений типа Белбог - Чернобог (см. с. 281-284), на основании чего делается заключение о двоичной системе славянской мифологии, получил поддержку в более поздних исследованиях: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 12-181.

⁶⁷ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. С. 275.

верования и народных верований на апокрифическую литературу"⁶⁸. Таким образом, что вопрос о природе дуализма в русских космогонических легендах как вопрос о том, являлся ли он исконно присущим народному мировоззрению или был заимствован, можно считать достаточно ясным. Однако, "в мифологическом и религиозном универсуме всякое *творение* воссоздает свои собственные структуры так же, как всякий большой поэт заново изобретает свой язык. Различные типы двучастности и полярности, дуальности и чередования, антагонистических диад и совпадения противоположностей могут быть обнаружены повсюду в мире и на всех стадиях культурного развития"⁶⁹. Но историк религии в конечном счете заинтересован в выяснении того, что именно данная культура или группа культур сделала из материала, которым она располагала"⁷⁰. И что касается второй стороны проблемы - вопроса о происхождении устных дуалистических легенд космогонического характера в том виде, в каком они известны в той или иной конкретной культурно-этнической традиции, то здесь задача, как она была определена А.Н. Веселовским, состояла в том, чтобы выяснить "*отношения этнического и христианского элементов* (выделено нами - В.К.) в славянской и соответствующей ей тюркско-финской космогонической саге"⁷¹.

Целью данной работы было выяснение судьбы восточнославянских дуалистических легенд о сотворении мира и человека в том виде, в каком они известны в фольклорной традиции русских, украинцев, белорусов, посредством выявления их отношений с сочинениями древнерусской и болгарской книжности и сравнения с иноэтническими (в первую очередь южнославянскими) фольклорными материалами, попытаться определить, таким образом, отношения "*этнического и христианского элементов*" в славянской космогонической легенде.

Для этого потребовалось, прежде всего, по возможности более полное выявление самих текстов легенд, определение локальных версий рассматриваемого сюжета и географии их распространения, выяснение отношений между версиями и факторов, определяющих эти отношения. Кроме того, необходимым было текстологическое рассмотрение известных и по возможности выявление новых списков предполагаемых апокрифических источников космогонических сказаний, прежде всего апокрифа о Тивериадском море; определение отношений между ними - установление редакций, традиций бытования - для последующего соотнесения фольклорных версий с версиями апокрифических сочинений и отдельных их редакций, а также для соотнесения географии распространения версий фольклорных и книжных.

В качестве материала для анализа в работе было использовано более 300 текстов, которые передают легенду в полном виде или сообщают отдельные ее эпизоды как самостоятельные рассказы.

Основную часть записей - составляют восточнославянские материалы: русские - 141 текст, белорусские - 27, украинские - 75 текстов, а также южнославянские: болгарские - 28 текстов и сербские - 3. Необходимость сравнения с южнославянскими материалами обусловлена часто высказывавшимся в научной литературе мнением о болгарском происхождении Тивериадского апокрифа и народных легенд с подобным сюжетом.

Наряду со славянскими материалами привлекались записи, сделанные среди финно-угорского населения Европейского Севера России и Поволжья - карел, финнов, зырян, вотяков (удмуртов), черемис (марийцев), мордвы; обских угров - хантов, манси, а также алтайцев,

⁶⁸ Там же. С. 281.

⁶⁹ О дуальных моделях в истории русской культуры см.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Уч. зап. Тарт. ун-та. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 3-36; Успенский Б.А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59-63.

⁷⁰ Элиаде М. Прологомены религиозного дуализма... С. 248-249.

⁷¹ Веселовский А.Н. Разыскания... Вып. 6. С. 125.

якутов, бурят; в общей сложности около 50 текстов, записанных от представителей неславянских этносов, составляющих контактную зону, естественное окружение восточнославянского населения той или иной географической территории России. Выявление подобных материалов не было для нас самостоятельной задачей в данной работе, но обращение к ним дает представление о контексте, в котором развивалась, так или иначе взаимодействуя, восточнославянская фольклорная традиция и, что особенно важно, материалы эти очень показательны для уяснения процесса, механизма формирования рассматриваемых легенд.

Записи, которыми мы располагаем, были сделаны в разных областях Русского Севера, средней полосы и юга России, Поволжья, Восточной и Западной Украины, Белоруссии, Восточной и Западной Сибири, Алтая (см. Указатель мест записи использованных текстов).

Наиболее ранние из известных нам записей датируются концом 40-х г. XIX в., самые поздние - 70-ми г. XX в. Таким образом, хронологические рамки материалов охватывают полтора столетия. Внутри этого временного отрезка записи распределяются неравномерно. Основная их часть датируется 90-ми г. XIX в. - началом XX в.: на эти 20 лет приходится около половины общего числа известных текстов; пик - 90-е г. XIX в.: это треть обнаруженных записей.

В свое время в программы некоторых научных обществ были включены вопросы, ориентировавшие собирателей на фиксацию подобных материалов. Так например, в пункте 5 "Вопросных пунктов по верованиям", разосланных в центральные губернии России в 1892 г. Этнографическим отделом Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАиЭ) читается: "Какие рассказы ходят о сотворении мира?"⁷². Еще определеннее поставлен вопрос под номером 190 в "Программе этнографических сведений о крестьянах Центральной России" Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева: "Какие рассказы ходят среди народа о сотворении мира? Что было до сотворения земли? <...> Отчего произошли горы, пропасти, равнины, болота, реки, озера, моря? <...> Принимал ли в деле творения участие Сатана?"⁷³. Подобные указания о фиксации легенд находим позднее в "Программе..." Комиссии по народной словесности при Этнографическом отделе ОЛЕАиЭ: "Записывать, по возможности, рассказы религиозного содержания: о библейских лицах и событиях, о святых, о чудотворных иконах... о чудесных событиях... о сотворении мира, о кончине мира..."⁷⁴. Ответы на подобного рода "вопросные пункты", присланные добровольными корреспондентами из числа учителей, студентов, грамотных крестьян, сельских священников, составляют большую часть материалов, которыми мы сегодня располагаем. Другая часть материалов собрана учеными, путешественниками, местными краеведами. В их числе Е.В. Барсов, А.Е. Бурцев, В. Гнатюк, П.А. Городцов, В.Н. Добровольский, М.П. Драгоманов, Д. Зеленин, Н.А. Иваницкий, П. Киреевский, В. Караджич, Н.Я. Никифоровский, Н.Г. Потанин, П.Н. Рыбников, А. Свидницкий, А. Сержпутовский, Д.Д. Травин, Ив. Франко, Н. Шайжин, П.В. Шейн, П.П. Чубинский и др.

Материалы, содержащие записи интересующих нас легенд, публиковались в свое время в местной и общерусской периодической печати, краеведческой литературе, записках путешественников и рассеяны по старым, ставшим библиографической редкостью и малодоступным изданиям.

Треть использованных текстов легенд (80 из 243) была выявлена нами в архивах: большая их часть (свыше 50 записей) - в собрании Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева, хранящемся в Государственном музее этнографии (ГМЭ, Санкт-Петербург), а также в

⁷² См.: Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великороссов // ЭО. 1897. № 2-3 (кн. 29-30). С. 147.

⁷³ Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России, составленная кн. В.Н. Тенишевым. 2-е изд., Смоленск, 1898. С. 73. (1-е изд. - Смоленск, 1897).

⁷⁴ Программа для собирания произведений народной словесности. М., 1912. С. 126.

материалах Архива Русского географического общества (АРГО, Санкт-Петербург), в рукописном отделе Государственного литературного музея (ГЛМ, Москва), в фонде ОЛЕАиЭ, находящемся в Архиве Института этнологии и антропологии РАН (АиЭ, Москва).

С точки зрения текстологической точности привлекаемые записи представляют собой материал неоднородный. Есть тексты, являющиеся дословной записью устного рассказа, иногда даже с сохранением фонетических особенностей речи как, например, материалы учительницы Софьи Галаховой (ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 3, 1898 г., л. 5-6) или корреспондентов П. Каманина (ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 30, 1899 г., л. 15-18) и П. Азбукина (ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1060, 1898 г., л. 5-5об.), а также с указанием обстоятельств записи, как сообщение Н.И. Архангельского (ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1340, 1899 г., л. 12-14). Подобных текстов сравнительно немного, значительно большая их часть является пересказом, записью слышанного по памяти или литературной передачей сюжета, иногда сжатой или с элементами обобщения.

Такое "вольное" обращение с устными рассказами о дуалистическом миротворении обусловлено не только неподготовленностью многих из добровольных собирателей или уровнем фольклористической науки прошлого, но и главным образом тем обстоятельством, что рассказы эти вообще поздно стали осознаваться в научной литературе и среди собирателей как факт фольклорной прозы, как произведения устного народного творчества, которые должны быть записаны дословно, с точной передачей синтаксиса, лексики, фонетических особенностей. Отмечалось уже, что "рассказы, связанные с русскими народными верованиями... изучались лишь этнографически, то есть только как источник познания народных верований, но не как... особый жанр устной прозы, их специфика до сих пор не раскрыта..."⁷⁵. В этнографических программах и вопросниках - сборнике фольклора было тесно связано с записями этнографического характера - легенды о дуалистическом миротворении "проходили" по разделу "Верования, воззрения на природу, демонология", так что передача их содержания в пересказе была как бы естественной.

Тем не менее, "поскольку в сказочной прозе... содержание по своей значимости важнее формы"⁷⁶, и подлинность текстов прозаических, а не стихотворных определяется не лексикой и фонетикой, а проявляется на более общем уровне - мотивов, то нет оснований сомневаться в фольклорной аутентичности и достоверности дошедших до нас материалов.

Текстологическая точность записи оговаривается в комментариях, там же тексты по возможности паспортизируются: указывается кем, где, когда и от кого была сделана запись, сообщается источник, откуда извлечен текст, или место его архивного хранения.

При обозначении фольклорных текстов в качестве основного был принят локально-этнический принцип - текст помечается по месту записи: сокращенное название места записи с порядковым номером текста, записанного на данной территории; при этом учитывалось указанное в источнике территориально-административное деление, имевшее место в год записи или публикации текста. Обозначение иноэтнических по отношению к славянским материалов, записанных в той же местности, что и славянские, после сокращенного названия места их записи и порядкового номера текста дополняется пометой об их этнической принадлежности (см. Сокращения, принятые для обозначения текстов легенд). Помета, уточняющая этническую принадлежность восточнославянских легенд, делалась при обозначении текстов, записанных на территории смешанного проживания русских, украинцев, белорусов (например, Смоленская, Черниговская губ.), если в источниках были специальные указания на это.

⁷⁵ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 6.

⁷⁶ Там же. С. 162.

Отступление от основного принципа сделано для немногочисленных текстов, точное место записи которых в источнике не указано или не существенно для целей настоящей работы (как в случае с болгарскими текстами, место записи которых может быть уточнено по комментариям), - в подобных случаях тексты обозначаются сокращением названия их источника и порядковым номером текста из этого источника с добавлением пометы об этнической принадлежности при необходимости, исключения составляют гуцульские тексты, где номер соответствует номеру в источнике публикации.

Для сравнения с книжной традицией рассматриваемого сюжета в работе использовались сочинения древнерусской и южнославянской письменности по спискам как опубликованным, так и архивным. Это прежде всего апокриф о Тивериадском море (по 20 спискам, 14 из которых привлекались впервые), а также известные по публикациям "Сказание о семи планитах", "Повесть святого Андрея со Епифанием о вопросах и ответах", "Слово о создании неба и земли, и вшиткой твари", апокриф "Како сотвори Бог Адама", "Слово сказание от Битиа", "Почетие свиета", "Слово о небеси и о земли", некоторые сказания Палеи и фрагменты "Беседы трех святителей". (Подробную характеристику книжных источников см. в гл. I и в соответствующих разделах последующих глав).

Поскольку традиционной в литературе, связанной с изучением рассматриваемого сюжета, была постановка вопроса о книжном и южнославянском его происхождении, мы сочли необходимым выяснить раньше всего, что представляет собой книжная версия сюжета как мы находим ее в сочинениях древнерусской и южнославянской письменности для последующего сравнения ее с фольклорной традицией. Далее структура работы следует за композицией самой легенды о сотворении мира, которая имеет контаминированный характер и состоит из четырех основных сюжетов, каждый из которых имеет свои локальные версии и свои источники. Сюжет о дуалистическом миротворении в восточнославянской фольклорной традиции известен не только по легендам, он представлен также в устной народной поэзии - в колядке, версии дуалистического миротворения в галицкой колядке о творении мира двумя голубями посвящена отдельная глава. Завершает работу рассмотрение вопросов о взаимоотношении устной и книжной традиций сюжета о дуалистическом миротворении, о соотношении книжного и устного начал в легенде, о происхождении устных легенд и книжной их версии.

В приложениях даны Указатель сюжетов и мотивов восточнославянских дуалистических легенд о сотворении мира, указатели контаминаций их сюжетов и мест записи, текстов по хронологии записи, комментарии к использованным записям легенд, археографический обзор известных списков апокрифа о Тивериадском море и сочинений, содержащих сюжет о дуалистическом миротворении.

Глава I. Сюжет о дуалистическом миротворении в русской и южнославянской книжности. Апокриф о Тивериадском море

§ 1. Апокриф о Тивериадском море: текстологические наблюдения

Устные рассказы о дуалистическом миротворении издавна принято было объяснять книжным влиянием. Справедливо указывалось на их сходство с сочинением, которое под разными заглавиями встречается в древнерусской рукописной традиции, но более всего известно как апокриф "О Тивериадском море" или "Свиток божественных книг".

Это апокрифическое сказание о дуалистическом миротворении известно в литературе со второй половины XIX в. по нескольким поздним - XVIII в. - спискам, которые почти одновременно вошли в научный оборот. Первый из них - Сказание "Трудолюбивых мужей и боголюбивых, списано от божественных книг Василия Великаго, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина о преславных прениях неведомых вещей, о безначалне Господе Боже нашем, како бысть Господь Саваофь прежде всея видимыя и невидимыя твари" из рукописи, найденной В.И. Григоровичем в Чебоксарах, (ОГНБ, собр. Григоровича, № 448 (56)). Изданный В.Н. Мочульским⁷⁷ в 1887 г., список этот по рукописи, охотно предоставляемой собирателем, был известен исследователям⁷⁸. Другой список - "Свиток божественных книг", он неоднократно, начиная с 1862 г., публиковался А.Н. Пыпиным в отрывках, частью - в пересказе по очень испорченному, как он отмечает, списку, без указания на источник⁷⁹.

Почти одновременно с этим А.П. Щапов привел еще три текста дуалистического апокрифа о начале мира. Первый из них - с заглавием "Сказание о создании мира"⁸⁰, без указания на источник, другой - под названием "Христов дневник"⁸¹ - представляет собой пересказ подлинного текста, возможно, сокращенный; о нем сообщается только, что это космогоническое сказание из рукописи Пермской семинарии и что оно известно также среди томских старообрядцев. Оба они мало привлекались исследователями, оказавшись как бы вне поля их зрения, возможно, из-за характера издания, в котором были помещены.

Третий из приведенных списков - текст отрывка из так называемой Слепченской рукописи⁸², напечатанный позднее А.П. Щаповым еще раз, с пояснением: "из выписок В.И. Григоровича из сборника М. Слепче"⁸³. Речь идет о единственном списке, найденном у южных славян. Он был обнаружен в 1845 г. в одной из рукописей монастыря села Слепче в Македонии русским славистом В.И. Григоровичем, сделавшим из нее выписки. Именно эти выписки, опубликованные А.П. Щаповым, вошли в научную литературу под названием Слепченской рукописи, слепченской редакции (Н.И. Коробка), болгарской версии (Й. Иванов); полный текст списка не известен.

Позднее к названным спискам присоединилось сказание "О Тивериадском море", изданное в 1886 г. Е.В. Барсовым⁸⁴ (рукопись ГИМ, собр. Барсова, № 1418). Собиратель относил

⁷⁷ Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 237-241.

⁷⁸ См.: Буслаев Ф.И. Очерки устной народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 615-616.

⁷⁹ Пыпин А. Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. 1862. № 2, отд. 2. С. 52-56; Пыпин А.Н., Спасович В.Д. История славянских литератур. СПб., 1865; 2-е изд. 1879. С. 79-81.

⁸⁰ Щапов А.П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Православный собеседник. 1861. Апрель, ч. 1. С. 263-265.

⁸¹ Там же. С. 261.

⁸² Там же. С. 262-263.

⁸³ Щапов А.П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // ЖМНП. 1863. Март. С. 91.

⁸⁴ Барсов Е.В. О Тивериадском море // ЧОИДР. М., 1886. Кн. 2. С. 5-8.

публикуемую рукопись к XVI в., другие исследователи датируют сборник Е.В. Барсова более поздним временем - концом XVII в.⁸⁵

Основные споры вокруг апокрифа касались, как уже упоминалось, вопроса о его происхождении: болгарское или русское.

В работах, связанных с судьбой дуалистических легенд о миротворении, разными авторами упоминались и привлекались списки апокрифа из числа шести названных, хотя примерно в это же время М. Соколовым и В. Мочульским были указаны еще два списка этого сочинения, также позднего письма: "Слово о зачатии неба и земли" в рукописи Киевской духовной Академии № 135, поступившей от Е.В. Барсова⁸⁶, и Сказание "Трудолюбивых мужей и боголюбивых..." в рукописи императорской публичной библиотеки Q-XVII-22⁸⁷. Исследователи передавали содержание списков апокрифа и, останавливаясь на отдельных элементах повествования, ограничивались констатацией их сходства с устными дуалистическими рассказами; предметом специального изучения апокриф не был, задач текстологического сравнения списков не ставилось.

Нам известно 20 списков апокрифа о Тивериадском море, все они позднего письма: наиболее ранний список (ГИМ, собр. Барсова, № 1418) датируется концом XVII в., самый поздний (БАН, 32.16.14) - 40-ми гг. XIX в.

При текстологическом сравнении выявляются две редакции апокрифа, которые мы называем Барсовской - по списку из собрания Е.В. Барсова (№ 1418), оказавшемуся самым ранним - к. XVII в. - в этой группе текстов, и Чебоксарской - по первому ставшему известным в литературе списку апокрифа из рукописи (№ 56) собрания В.И. Григоровича, найденной им в Чебоксарах и вошедшей в научный оборот с этим определением, чебоксарская рукопись, как и все известные нам списки этой редакции, датируется XVIII в.

По редакциям списки распределяются следующим образом: Барсовская - 8 списков, Чебоксарская - 11. Отдельно стоит список, опубликованный А.Н. Пыпиным, - "Свиток божественных книг": он представляет как бы смешанную редакцию, сочетая особенности двух названных (см. Список известных рукописных текстов апокрифа о Тивериадском море).

Барсовская редакция старше, что признавали обращавшиеся к опубликованному Е.В. Барсовым списку апокрифа А.Н. Веселовский и Н.И. Коробка⁸⁸, Чебоксарская редакция более поздняя. Слепченская рукопись, известная по выпискам В.И. Григоровича, опубликованным А.П. Щаповым, принадлежит Чебоксарской редакции.

Обе редакции апокрифа компилятивного происхождения и различаются прежде всего набором составляющих их эпизодов, порядком следования некоторых из них, а также рядом чтений и подробностей внутри эпизодов.

Списки Барсовской редакции начинаются непосредственно рассказом о дуалистическом миротворении после очень краткого - в одну фразу вступления: "Егда не бысть неба, ни земли..."⁸⁹. Чебоксарская редакция повествование о дуалистическом миротворении предваряет

⁸⁵ См.: *Ромодановская Е.К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII-XIX веков. Новосибирск, 1985. С. 246.

⁸⁶ См.: *Соколов М.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1. С. 130.

⁸⁷ *Мочульский В.* Апокрифическое сказание о создании мира. Одесса, 1896. С. 1.

⁸⁸ *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. Гл. XI. Дуалистические поверья о мироздании // Сб. ОРЯС. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 41; *Коробка Н.* Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности // Изв. ОРЯС. СПб., 1909. Т. 14, кн. 4. С. 177.

⁸⁹ Здесь и далее тексты цитируются по указанным публикациям списков из собраний Е.В. Барсова (ГИМ, собр. Барсова, № 1418) и В.И. Григоровича (ОГНБ, собр. Григоровича, № 448 (56)).

пространным введением, которое начинается описанием христианской Троицы и сообщает далее о творении мира Богом:

<i>Барсовская редакция</i>	<i>Чебоксарская редакция</i>
<p>Егда не бысть неба, ни земли, и тогда бысть одно море Тивириадское, а берегов у него не было.</p>	<p>Прежде земли бысть Господь Саваофъ в трех комарех на воздушех ввелелепоте безначальный царь неведом таин присносущный, несозданный, несказанный, нерожденный, незачатый, вместный, и невидимый, и неосазаемый, бессмертный и бесплотный.</p> <p>И тогда бысть свет от лица Господня Саваофа седмерицею света сего светлее. Ризы его быша белыи, яко свет светозарный от лица Господня.</p> <p>И сидел Господь Саваофъ в трех коморех на воздушех на престоле превыспренняя славы. И помысли себе Господь Саваоф, безначальный отец, тако отргнул от сердца и родих возлюбленнаго Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа.</p> <p>Из вуст своих Дух свои Святыи изъпусти на него виде о голубяте образе.</p> <p>Святеми тремя комарами прообразова Господь троичный и безначальный Сын, и Отец, и Съвятыи Дух. На тех трех комарех безначальный крест. И тот крест прообразова Господь Бог распятие Сына своего Иисуса Назарянина Иудейска.</p> <p>Почивает в сердце Дух Святыи от Отца исходит на всех верующих во имя его. Отец убо незачатыи и нерожден, а Сын убо рожден, а не сотворен. Духъ Святыи не создан и не рожден, но исходящ от Отца.</p> <p>Не бысть тогда неба, ни земли, ни моря, ни ангел, ни архангел, ни херувим, ни серафим, ни рек, ни езер, ни кладезей, не источник, ни человек, ни гор, ни облак, ни звезд, ни свету, ни зверей, ни птиц, ни вертеп, ни зарей. Тогда была тма, и бездны, и темнота. Не бысть тогда ни дни, ни ноци, ни виков, ни часов.</p> <p>Тогда бысть себе бессмертныи, безначальныи Сын Божий Иисус Христос. Сотвори словом повелением Отца своего небеснаго всю тварь небесную, видимую и невидимую. И како рече Господь, тако его премудрых сотворилося и создалося Духом Святым от уст его премудрых.</p> <p>И рече Господь: "Буди небо хрустальное на столпех железных, на седмидесяти тмах тнящъ и будите езера, и облаки, и звезды, и свет," - и ветр дунул из недр своих. Раи на востоце насади. И восток, и запад, и север, и</p>

	<p>юг. Ангел сидит на востоце ввелелепоте превыспренняя славы своея.</p> <p>Седьм небес словом сотвори Господь. Мраз от лица Господня исходяш. А гром - глас Господень в колеснице огненной утвержен. А молния - слово Господне изо уст Божиих исходит. А солнце - от нутрения ризы Господни, понеже Господь по лицу своему утреся. А луна - от лица.</p> <p>И рече Господь: "Буди тма столпов на воздушех". И тако сотворило ся словом Господним. А столпы недвижимыя железныя от начала века сего. "И буди на тех столпах камень недвижимый, а на камени - земля, а под землею - ад недвижимый и весь меден, и верей железныя, и врата медныя и железныя, а под адом - тартар, дна нет".</p> <p>И рече Господь: "Буди над адом т'ма столпов медных и на столпах - камень и на камени - земля". Господь словом камень и кремьнь сотвори.</p> <p>И рече Господь: "Буди на земли море Тивириадское, вода соленая".</p> <p>Первая земля на воздушех сотворена и утверждена, вторая земля - на аде. А на той земли - море, а у того моря Тивириадскаго берегу нет⁹⁰.</p>
--	--

Как видим, Чебоксарское введение завершается фразой, с которой начинается повествование о дуалистическом миротворении в Барсовской редакции, и далее следует рассказ о сотворении мира Богом и Сатаной.

Таким образом, в Чебоксарской редакции оказываются объединенными две разные версии творения мира - монотеистическая и дуалистическая. При этом поздний, инородный по отношению к основному повествованию, характер монотеистического вступления вполне очевиден. Оно призвано было, по-видимому, "умерить" дуализм последующего рассказа объяснением, что прежде чем Бог и Сатана стали творить мир вместе, он был уже сотворен Богом единолично, и, наполнив рассказ образами христианской мифологии, смягчить, сгладить еретичность занимательного сюжета.

Далее в обеих редакциях следует описание встречи Бога и Сатаны на море Тивириадском, в Чебоксарской редакции при этом опущена подробность о происхождении Сатаны из пены морской.

<p>И сниде Господь по воздуху на море Тивириадское и виде узре Господь на мори гоголя пловуща. А тот гоголь - Сотанаил, зарос во [п]ени(испр., в ркп. еñи.) морской.</p> <p>И рече Господь Сотанаилу, аки не ведае его: - Кто еси?</p> <p>И рече Сотанаил: - Аз есмь Бог.</p>	<p>И сниде Господь по воздуху на море Тивириадское и виде узре Господь плавающа на том море Тивириадском гоголя.</p> <p>И ста над ним Господь, и рече ему: - Гоголе, ты кто еси?</p> <p>И рече ему Сатана: - Аз есмь Бог.</p>
---	---

⁹⁰ В двух списках этой редакции - БАН, 45.8.190 и БАН, 32.16.11 первая часть вступления (о Троице) отсутствует, они начинаются сразу рассказом о творении первоначального мира со слов: "не бысть тогда неба, ни земли...".

<p>- А меня како наречеши? И отвеща Сотанаил: - А ты Богъ Богом и Господь господствующем. Аще бы Сотанаил не то слово рек Господу, и Господь бы его тут же искоренил на мори Тивириадском.</p>	<p>И рече ему Господь: - А аз кто есмь? И рече ему Сатана: - А ты Богъ Богом и царь царем. Аще бы ты не то рекл, Сатана, ино что, противное Господу Богу, тогда его Господь бы сокрушил на море Тивириадском.</p>
--	---

В апокрифе море называется Тивериадским, в легендах оно названия не имеет - это море вообще, водная стихия, первичные воды. Заметим, что характер осмысления образа моря Тивериадского в апокрифе и некоторых списках "Беседы трех святителей", наряду с другими признаками, указывает на близость апокрифа о Тивериадском море тому пласту духовной культуры, к которому относятся и духовные стихи, являющиеся, по определению Г.П. Федотова, "посредниками между церковью и народом"⁹¹, и помогает определить место сочинения в общекультурном контексте своего времени⁹². Третий эпизод в обеих редакциях - ныряние Сатанаила на дно моря за землей и камнем.

<p>И рече Господь: - Сотанаиле! Поныряся в море и вынеси мне земли и кремень. Сотанаил же послуша Господа и поныряся в море, и вынеси земли и кремень.</p>	<p>И рече Господь Сатане: - Понырявся в море и вынеси земли и камень.</p>
--	---

Четвертый эпизод в Барсовской редакции - творение Богом земли из принесенного Сатанаилом песка, пятый - сотворение из камня-кременя Богом и Сатанаилом ангелов и демонов. В списках Чебоксарской редакции эти эпизоды следуют в обратном порядке: сначала о творении ангелов и демонов, потом о творении Богом земли и устройстве ее на китах; Барсовская редакция подробности об устройстве земли на китах не сообщает, способ творения в обоих случаях одинаков.

<p>И взя Господь землю и песок, разсея по морю Тивириадскому и рече: "Буди на море земля толста и пространна".</p>	<p>И рече Господь: "Будите тридесят три кита на море Тивириадском, на водах, и буди на тех китех земля". И разсея Господь землю на них: "Буди земля толста, широка и пространна, и прорасте дрeвеса, и травы, и цветы, горы, и холмы, и источники, и езера, и реки". И сотвори Господь от земли зверей, и скоты, и рыбы в водах, и птасисицы, летящая по воздуху. И сотвори день, и ночь, и гады, пресмыкающяся по земли. А китом тем повеле пищу Господь ангелом от рая приносить. На них же утверждена земля и не подвизается ни в которую сторону.</p>
--	---

В Барсовской редакции речь идет о сотворении девяти ангельских чинов "от искр огненных", которые высекаются Богом, десятый чин высекается Сатаной; в Чебоксарской редакции

⁹¹ Федотов Г. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. Париж, 1935. Цит. по переизданию: М., 1991. С. 15.

⁹² О происхождении образа моря Тивериадского в апокрифе см.: Кузнецова В.С. О море Тивериадском // Роль традиции в литературном процессе. Новосибирск, 1998. (В печати).

количество сотворенных ангелов не называется, вместо этого перечисляются имена некоторых воевод ангельских чинов.

<p>И възь Господь у Сотонаила кремень и преломи его наполю. И в правой руке остави Господь у себя, а в левой отдал Господь Сотонаилу.</p> <p>И възь Господь посох и нача бити кремень.</p> <p>И рече: "Вылети из него, кремени, ангели и архангели по образу моему и по подобию и безплотнии".</p> <p>И почали от того кремени вылетати силы огненньныя. И сотвори Господь ангелы и архангелы и вся девять чинов.</p> <p>И виде Сотонаил, что сотворил Господь, и почал тот кремень бити, что дал ему Господь из левыя руки. И почали у Сотонаилу вылетати ангелы его, Сотонаиловы, себе сотвори силу великую.</p>	<p>И преломи надвое. Из левыя руки даде Сатане половину камени.</p> <p>И удари Господь жезлом по камению.</p> <p>И рече Господь: "Будите ангели по образу моему сильни, безплотнии и безсмертнии, совершаите хотение мое в вышних".</p> <p>И сотвори Бог от криле огненных Михаила архангела и Гаврила, Иеурия и Михаила Парафлама, помогая херувимы, серафимы, ангели, архангели. А жезл был стальной укладной, чем удари Господь наш Иисус Христос, и съ камени вылетели ангели словом повеления Господня - Михаил архангел и Гаврил - небеснаго царя воеводы. Сатана же набил из камени бесовную безчисленную силу богов плотных.</p>
--	--

Шестой эпизод обеих редакций - о возмущении Сатаны и свержении его с небес архангелом Михаилом. Причиной изгнания и в том и в другом случае является лукавый помысел Сатаны поставить свой престол "на облацех", "на воздушех" и стать подобным Богу. При этом Чебоксарская редакция опускает подробность о частице "иль", которую Бог отнимает от имени Сатанаила, низводя его этим в духа более слабого, и прибавляет к имени архангела Миха-ила - увеличивает тем его силы, посылая свергнуть с небес палящего огнем Сатану. В списках Чебоксарской редакции Сатана с самого начала последовательно именуется Сатаной, а не Сатанаилом.

<p>И сотвори Господь (Михаила) начальником надо всеми чиньми ангельскими...</p> <p>Прииде Господь в девяты чин. И виде Сотонаил, яко от Бога пойдосте и от всех ангелы славим, и помысли быти равен Богу.</p> <p>И помысли своею гордостью: "Поставлю престол на облацех и буду подобен Вышнему".</p> <p>И ведая Господь мысль его лукавую, и восхоте вергнути его на землю со всею его силою лукавою. И посла Господь Михайла к Сотонаилу.</p> <p>И прииде Михайл, и попали Михаила от Сотонаила огнь.</p> <p>И прииде Михаил ко Господу:</p> <p>- Сего сотворил, еже еси мне велел, огнь меня попалил от Сотонаила.</p> <p>И Господь Михаила постриже в чернцы, и нарече имя ему Михаил, и Сотонаила нарече Сотона.</p> <p>Понеже посла Господь ангела своего Михаилу, повеле Сотонаила ударити скипетром и вергнути его на землю со всею его силою лукавою.</p>	<p>И рече Сатана противно Господу Саваофу: "У меня силы больши Вышняго, подобен аз Вышнему". Причте Сатану во архангелы и взем его на небеса.</p> <p>Сатана же нача гордиться и мыслию возвыситися, в себе помышляя: "Сотворю себе престол над звездами, на воздушех".</p> <p>Господь же проразуме мысль его лукавую, и посла архангела Михаила, повеле Сатану свергнути с небеси.</p> <p>Михаил архангел удари Сатану жезлом. И попали огнь от Сатаны.</p> <p>Михаил архангел прииде ко Господу Саваофу и рече:</p> <p>- Огнем мя палит от Сатаны.</p> <p>И Господь Михаила постриже в чернцы и положи на его схиму со кресты простыми, знамение Христа, Сына Божия.</p> <p>Михаил архангел иде, и удари Сатану жезлом, и сверже его с небес на землю, во адову кромешную со всеми его бесовскими силами.</p> <p>И паде бес с небеси три дни и три нощи, что капли дождевыя, шло силы бесовския во ад кромешный.</p>
--	---

<p>Отнася от Сотонаила и дает Господь иль Михаилу и отом наречется Михаил архангел, а Сотонаил - Сотона.</p> <p>И посла Господь Михаила к Сотоне, и еще не допустил Сотона Михаила до престола своего, и бысть поскомлен [посхимлен].</p> <p>И прииде Михайло архангел, и удари скипетром Сотону, и порази его на землю со всею его силою.</p> <p>И шли силы его три дни и три нощи, аки капли дождевыя.</p> <p>И в третей день сотвориша ангельский собор, и постави Господь над всеми силами ангельскими Михаила архангела, и рекоша ангели, и затвориша на Бога [небеса].</p>	<p>И Господь рече: аминь, аминь, аминь. Небеса затворишася.</p>
--	---

Седьмой эпизод - о превращении свергнутых вместе с Сатаной ангелов в бесов. Мотив этот в двух редакциях представлен по-разному.

<p>Коево где огонь застал, иново в горах, иных в пропастях, по воздуху летящих, а иных рукою или ногою [о]блага плавает: где коево застал, тут и до сего дни пребывает.</p>	<p>И висяще беси, держими по воздуху повелением Божиим, падают на землю от искреннея десницы Вышняго, Божия промысла и сокрушаются на земли.</p> <p>И рече Сатана: "Сверже мя Господь на землю, и я сяду в дом Ияковля и буду славим от человек".</p>
---	---

В Чебоксарской редакции мы видим более поздний, христианизированный вариант мотива, в Барсовской - более близкий дохристианским народным представлениям, его источник находим в фольклорных рассказах о происхождении нечистой силы: водяных, домовых, леших.

Восьмой эпизод рассказывает о творении Богом тела человека - от семи частей в первой редакции, от шести - во второй (опущено "от огня - теплота") - и о порче его Сатаной: он "истыка тело Адамово персты", отчего и произошли все болезни. На вопрос, "почто тако сотворил" Сатана, тот отвечает: чтобы человек не забывал Бога - как заболит что, так он и помолится: "Господи, помилуй".

Часть эпизода о происхождении болезней во второй редакции изложена более сжато за счет редакторского устранения повторов разговорной речи Барсовской редакции. Вместе с тем эпизод дополнен мотивом отказа Сатаны поклониться сотворенному Богом человеку, в первой редакции его нет.

<p>И потом сотвори Господь рай на востоце. И помысли Господь сотворити первозданного человека Адама и сотвори тело его от седми частей: от земли - тело, от камени - кости, от моря - кровь, от солнца - очи, от облака - мысли, от ветра - дыхание, от огня - теплота.</p> <p>И поиде Господь на небеса ко отцу своему по душу Адама.</p> <p>Сотона же не ведая, что сотворити ему, истыка тело Адамово персты.</p>	<p>Вместо отпадших лик наполняет Господь человеки. Праведных человек созывает и вместо самого Сатаны сотвори Господь плотна человека первозданного Адама от перстныя земли: кости - от камени, кровь - от чермнаго моря, мысли - от облак, очи - от солнца, дыхание - от ветра.</p> <p>И поиде Господь по дух святыи свои на небеса ко отцу.</p>
--	--

<p>И прииде Господь к своему созданию, к телу Адамову, и виде тело, истыкано все. И рече Господь: - О, диаволе, како еси смел, над моим созданием тако сотвори? И отвеща диавол: - Господи, аще ты кой человек чыгънет, что заболит, и тот да тебя помянет. И Господь повороти Адама внутр ранами. И оттоле зачатся болезнь. Сотона сотворил, аще у кого заболит, и тот да воздохнет: "Ох, ох, Господи, помилуй". Ожи Господь Адама. И дает ему область в раю, над всеми птьицами, и зверьми, и скоты.</p>	<p>И прииде Господь ко Адаму на землю, узре Адама, ранами обложена, от Сатаны перстом истыкана. И рече Господь Сатане: - Почто, окаянне дияволе, тако сотворил еси? Аз сотворил человека чиста и непорочна, и безболезненна. И рече Сатана ко Господу: - Забудет тя. Аще кое место поболит, и он помолится: "Господи, помилуй". И Господь поворотив его внутрь, подерши кожею, и вложи в него дух святыи, и оживи Адама. И рече Господь Сатане: - Поклонися ты Адаму. И рече Сатана: - Я твоему созданию не поклонюся. И рече Господь Сатане: - Окаянный диявол, лстивый Сатана.</p>
--	---

Далее в апокрифе следуют рассказы о грехопадении Адама и Евы и изгнании их из рая, о рукописании, данном Сатане Адамом, о Каине и Авеле, смерти Адама, пришествии Христа или о крестном древе и распятии Христа. Эпизоды эти важны для установления полной истории текста двух редакций апокрифа, который оформлялся в результате присоединения к ядру повествования - рассказу о творении земли посредством ныряния - ряда канонических и апокрифических легенд, и заслуживают отдельного исследования, но, поскольку к рассматриваемому сюжету о дуалистическом миротворении они непосредственного отношения не имеют и в устных версиях соответствий не находят (за исключением темы грехопадения и рукописания Адама), мы не останавливаемся здесь на них подробнее.

Сравнение списков двух редакций приводит к выводу, что вторая - Чебоксарская - редакция апокрифа является более поздней по сравнению с первой - Барсовской.

На это указывает уже включение в ее состав пространного вступления, излагающего монотеистическую версию миротворения. Вступление это не имеет отношения к достаточно цельному, несмотря на компилятивное происхождение, тексту первой редакции, объединенному темой дуалистического творения мира (земли, человека, ангелов и демонов), оно нарушает эту первоначальную целостность апокрифа, диссонирует с остальным повествованием. Введение подобного вступления, как уже упоминалось, объясняется, по-видимому, стремлением смягчить дуализм последующего рассказа, приблизить его к представлениям канонической христианской мифологии, примирить его с нею, может быть, даже включить его в эту систему, найдя объяснения видимым противоречиям и сгладив еретичность занимательного сюжета, от которого жаль было отказаться и который так отвечал запросам малокнижной среды.

Это же направление в эволюции текста второй редакции - стремление изменить акценты, насытить рассказ образами канонической христианской мифологии - прослеживается и в других элементах повествования.

Происходит снижение "светскости" и занимательности рассказа, вытеснение некнижных, фольклорных начал утяжеляющими повествование элементами книжно-христианскими, религиозными, что хорошо видно в подборе и развитии эпизодов и подробностей включаемых в рассказ. Показательно, например, опускание во второй редакции "беллетристической" подробности о частице "иль", значение которой словоохотливо объяснено в первой редакции.

В результате в эпизоде свержения Сатаны с небес архангелом Михаилом происходит выразительное смещение акцентов: единственным средством, с помощью которого Бог подкрепляет силы архангела Михаила, остается пострижение его в чернецы и наложение на него схимы "со кресты простыми, знамения Христа, Сына Божия".

Другой пример - эпизод о происхождении бесов, нечистой силы. В Барсовской редакции он близок фольклорным версиям, тогда как в Чебоксарской это вариант книжной версии, дополненный, кроме того, еще одной книжной подробностью, которой нет в первой редакции - "И рече Сатана: "Сверже мя Господь на землю и я сяду в дом Ияковля и буду славим от человеки"".

Рассказ о возникновении болезней человека, непринужденно изложенный в первой редакции, во второй подвергается, как уже отмечалось, редактированию и стяжению, а вслед за ним добавляется книжный мотив, которого нет в первой редакции, - об отказе Сатаны поклониться Адаму.

Усиление элемента религиозности, догматичности и христианской обрядности проявляется в самом языке повествования, например:

<i>Барсовская редакция</i>	<i>Чебоксарская редакция</i>
Ожи[ви] Господь Адама. И поиде Господь на небеса ко Отцу своему по душу Адама.	...и вложи в него дух святыи, и оживи Адама. И поиде Господь от Дух Святыи свои на небеса ко Отцу.

Смешанная редакция апокрифа, представленная "Свитком божественных книг", опубликованным, как уже упоминалось, частью в отрывках, частью в пересказе А.Н. Пыпиным, сочетает некоторые особенности двух основных редакций, но делает это механически: она знает пространное вступление о монотеистическом миротворении Чебоксарской редакции, но во всем дальнейшем повествовании следует подробностям рассказа Барсовской редакции.

§ 2. Отношение апокрифа о Тивериадском море к сочинениям древнерусской письменности

В связи с сюжетом о дуалистическом миротворении необходимо остановиться еще на двух сочинениях, близких апокрифу о Тивериадском море и важных для уяснения его места в старой русской письменности. Это "Сказание о семи планитах" из сборника № 1138 Соловецкой библиотеки, датируемого концом XVII в., и другое сказание того же сборника, помещенное в статье под названием "Повесть святого Андрея со Епифанием о вопросах и ответах"; оба они были опубликованы И.Я. Порфирьевым⁹³. О самом сборнике сообщается, что он "состоит из статей разного содержания, между коими помещены: Хождение в Иерусалим и Царьград Трифона Корабейникова и Юрия Грекова; Пчела под заглавием "Сия премудрость от пчельних очей, от многа на мало преложено"; Беседа трех святителей и др."⁹⁴.

Это небольшие по объему сочинения компилятивного, как и апокриф о Тивериадском море, происхождения. В обоих читается рассказ о свержении Сатаны с небес, а сказание из "Повести святого Андрея со Епифанием" сообщает также о нырянии гоголя-Сатаны за землей в эпизоде,

⁹³ Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сб. ОРЯС. СПб., 1877. Т. 17, кн. 1. С. 86-89. Ранее с некоторыми сокращениями "Сказание о семи планитах" было опубликовано А.П. Щаповым (Православный собеседник. 1861. Апрель, ч. 1. С. 258-260).

⁹⁴ Порфирьев А.П. Апокрифы ветхозаветные. С. 86.

близком начальному эпизоду апокрифа о Тивериадском. При этом в Повести (1) не упоминается названия моря - Тивериадское; (2) нет мотива происхождения Сатаны из пены морской, (как и в Чебоксарской редакции апокрифа); (3) диалог между Богом и Сатаной дополнен двумя репликами, которых нет в апокрифе о Тивериадском море ("Ты откуда бе?..."):

"Иванн рече: - От чево земля сотворена бысть? - Василий рече: - Егда сниде (Бог) и начя ходити по воде и узре на воде птицу, плавает, яко Гоголь. И рече Бог: "Ты кто еси?". Птица же рече: "Аз есмь Бог". "А аз кто есмь?" Птица же рече: "Ты Богом Бог". Бог же рече: "Ты откуда бе?". Птица же рече: "Аз есмь от нижних". И рече Бог: "А аз откуда?" Птица же рече: "От вышних". И рече Бог: "Дай же ми от нижних". И понре птица в море, и согна пену, яко ил, и принесе к Богу. И взя Бог ил в горсть, и распространи сюду и овоюду; и бысть земля. И повеле Бог изсякнути рекам и источникам..."⁹⁵. Далее, после рассказа о нырянии, Повесть сообщает о взятии Сатаны Богом на небеса: "И взя Бог птицу, и нарече имя ему Сотонаил: "И буди ты у мене воевода небесным силам, надо всеми старейшина..."".

Вводная фраза Повести "Иван рече... - Василий рече..." - заимствованная из "Беседы трех святителей" ремарка, которая должна была, по-видимому, создать у читателя представление, что изложенное ниже - выписка из этого авторитетного и популярного сочинения. Однако причастность Беседы к дальнейшему повествованию ограничена: кроме указанной фразы-ремарки, единичной в сказании (дальнейшее изложение строится не в вопросно-ответной форме, как Беседа), влияние ее проявляется только в мотиве творения земли из пены морской, который накладывается на другой - основной для сказания и апокрифа мотив творения земли из песка, ила, поднятого со дна моря Сатаной. Для сравнения:

<i>"Беседа трех святителей"</i>	<i>"Повесть Андрея со Епифанием"</i>
Повель Господь согнати пену морскую и сотворити землю на трех китех великих и на тридесяти малых китех ⁹⁶ .	И понре птица в море, и согна пену, яко ил, и принесе к Богу. И взя Бог ил в горсть, и распространи сюду и овоюду; и бысть земля.

В эпизоде свержения Сатаны с небес оба сказания и апокриф восходят к рассказу Палеи. Однако палейный рассказ здесь не цитируется дословно, а передается в достаточно произвольной форме и дополняется многими подробностями, отсутствующими в Палее. Версия сказаний занимает промежуточное положение между рассказами Палеи и апокрифа о Тивериадском море.

Причина свержения Сатаны везде одна - попытка Сатаны поставить свой престол "на облацех" и стать подобным Богу. По апокрифной версии, архангел Михаил не мог свергнуть Сатану, потому что тот палил его огнем; согласно версии сказаний, архангел Михаил не может свергнуть Сатану, ибо "виде на нем божество велико и не сме на него и зрети", только когда Бог "снят с него божество", становится возможным свержение Сатаны: "И прииде Михаил, и виде Сатанаила, яко проста человека, и удари его скипетром и спадесе престол его". При этом "Сказание о седми планитах" объясняет, что воплощением божественного достоинства является частица "иль": "...и отнят от него Господь божество, и снят от него "иль", и дал Господь "иль" ангелом и архангелом и нарече имя Михе - Михаил".

Рассказ о сотворении ангелов и демонов в версии сказаний отсутствует, в Повести читается только несколько общих слов о сотворении ангелов Богом: "И сотвори Бог потом небесныя силы". В Повести речь идет о 12 ангельских чинах: "И бысть же всех 12 чинов"; в "Сказании

⁹⁵ Здесь и далее цитируется по публикации: *Порфирьев И.Я.* Апокрифы ветхозаветные. С. 86-88.

⁹⁶ Цитируется по списку "Беседы трех святителей" из сборника № 1138 (л. 177-186) Соловецкой библиотеки, опубликованному И.Я. Порфирьевым (Апокрифы ветхозаветные, с. 385), с которым, по его словам, совершенно сходен список Беседы в другой Соловецкой рукописи XVII в. (№ 942, л. 106-114).

о семи планитах" - о 9: "...в той день раздели Господь силы небесныя на девять чинов" (десятый чин - Сатаны - был свергнут).

В эпизоде о происхождении нечистой силы - бесов - версия сказаний содержит книжный вариант мотива.

"Сказание о семи планитах" и сказание из "Повести святого Андрея со Епифанием" - не редакции апокрифа о Тивериадском море, это самостоятельные сочинения, которые сближает общность источников, замысла и метода: каждое из этих сочинений - попытка связать в единое повествование рассказ Палеи, подробности "Беседы трех святителей", фольклорные сюжеты и мотивы о дуалистическом миротворении. Представляется, что в результате подобной попытки родился и апокриф о Тивериадском море.

Присутствие в севернорусской книжной традиции сочинений, близких апокрифу о Тивериадском море, создает как бы общелитературный контекст, фон, характер которого говорит в пользу севернорусского происхождения апокрифа, тем более что сочинения на этот сюжет, известные у южных славян, создают иной литературный контекст (подробнее см. § 4).

§ 3. О географии бытования списков апокрифа о Тивериадском море

Особый интерес для нас представляет вопрос о географии и среде бытования рукописных сборников, в которых читается апокриф о Тивериадском море.

Мы располагаем свидетельствами, указывающими на область бытования шести из восьми списков апокрифа Барсовской редакции. Содержание записей, помет на рукописных сборниках, сообщения собирателей о месте приобретения ими книг говорят о том, что владельцы их были жителями Вологодской, Олонецкой, Пермской губерний.

Так, на листах одной из рукописей (БАН, 21.11.3), приобретенной в деревне Пурги Петрозаводского уезда, читаются записи, из которых видно, что писец и владелец рукописи - Андрей Федоров сын Малютин, крестьянин Вологодского уезда, Дубенской трети, деревни Нефедово, вотчины Григория Никифоровича Клеопина. На л. 6 об. приписана дата - 1776, та же дата на л. 7 и 7 об., на л. 81 об. на полях - дата 1777, более поздние даты - на л. 96, писанном тем же лицом, но вставленном в рукопись позднее. Любопытно также, что среди сочинений сборника, достаточно пестрого по составу (здесь можно найти молитву Богородице, жития Марии Египетской, Антония Печерского, Страсти Христовы, выписанную из Минеи таблицу круга миротворного, различного рода слова и поучения, в частности о том, что "не подобает православным христианом матерным лагтися"), на л. 7 счет по-зырянски и перевод нескольких слов с русского языка на зырянский, сверху приписано, сколько было навозу в 1776 г., ниже - о приезде Андрея Малютина из Петербурга⁹⁷.

На внутренней стороне передней доски переплета другой рукописи (БАН, 21.7.9) - дарственная запись 1903 г. священника С. Ржановского, адресованная Библиотеке Академии наук, на внутренней стороне задней доски - несколько записей XVIII в., среди которых запись 1772 г. экономического крестьянина Пудожского погоста. Сама рукопись сборная, на л. 77-82 в третьей тетради, содержащий апокриф о Тивериадском море, запись писца: "зачета сия тетрадь писать в лето 1748 году марта 1 дня, а совершена того ж месяца 20 дня, а писал сию тетрадь Пудожского погоста житель Иван Устинов своеручно"⁹⁸.

Записи крестьян Ростовского уезда Ярославской губернии читаются в сборнике № 436 собрания И.А. Вахрамеева: "Даниловской (округи), Морозов(с)кой пятой волости, деревни

⁹⁷ Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 347.

⁹⁸ Там же. С. 326-327.

Большаго крестьянский сын Никита Афонасьев свою руку приложи" (л. 148)⁹⁹, на листах рукописи № 1418 собрания Барсова: "Сия книга Ростовскаго уезду, Богородскаго стану, вотчины Борисоглебскаго монастыря, деревни Зубова крестьянина Федора Семенова... Тункина" (л. 17 об), или: "Сия книга вотчины Борисоглебскаго монастыря деревни Зубова крестьянина Федора Семенова, а по[про]звищу Менкина" (л. 34 об.), "Сия книга диякона Ивана" (л. 13 об.)¹⁰⁰.

Существуют свидетельства о хождении апокрифа о Тивериадском море среди пермских старообрядцев поморской веры. Наряду с упоминавшейся уже рукописью под названием "Христов дневник", приведенной А.П. Шаповым, на это указывает сообщение архимандрита Палладия, который, обличая частные заблуждения пермских раскольников, пишет: "Ложные религиозные верования и мысли иногда встречаются в отдельных сочинениях, иногда в цветниках, между отеческими сочинениями, то в виде вставочных прибавлений, то в виде заметок", в частности, "в повести или сказании "О сотворении ангелов и человека" говорится, например, что а) Бог сотворил землю из песку, а песок тот достал со дна моря Сатанаил; б) ангелы сотворены из того же камня, из которого Сатанаил сотворил себе демонов; в) Сатанаила Господь сделал начальником последних и всех их поместил в десятом чине; г) когда Сатана возгордился, Господь послал архангела Миху и повелел ему низвергнуть с неба Сатану со всею его силою, но Миху не мог сего сделать, доколе не был сначала пострижен Господом, а потом посхимлен и назван Михаилом; д) тело человека сотворено из семи частей: от камня - кости, от Чер[м]наго моря - кровь, от солнца - очи, от облака - дыхание, теплота - от духа... Болезни в человеке от того, что дьявол "истыкал тело Адама" в то время, когда Господь уходил на небо за душою..."¹⁰¹. Судя по этому пересказу, апокриф о Тивериадском море был известен пермским старообрядцам в первой редакции, Барсовской.

Из 11 известных нам списков Чебоксарской редакции паспортизируются только две - приобретенные в Каргопольском уезде Вологодской губернии (БАН, 45.8.190, БАН, 32.16.11)¹⁰²; сама Чебоксарская рукопись, по-видимому, того же происхождения. Сведениями о месте написания или бытования других списков этой редакции мы не располагаем.

Примечательно, однако, что еще два сочинения - "Сказание о семи планитах" и "Повесть святого Андрея со Епифанием", - близкие апокрифу о Тивериадском море, читаются также в северных списках - среди рукописей Соловецкой библиотеки и что рукопись с Гадальной книжкой, в которой упоминается море Тивериадское (БАН, 45.8.198), как и основная часть списков апокрифа, была приобретена на северо-востоке России - в Каргопольском уезде¹⁰³.

Книжная версия сюжета о дуалистическом миротворении оказывается локализованной, таким образом, в районе Русского Севера и Верхнего Поволжья, что косвенно подтверждает предположение о севернорусском происхождении апокрифа.

⁹⁹ *Титов А.А.* Рукописи славянские и русские, принадлежащие действительному члену Русского археологического общества И.А. Вахрамееву. М., 1892. Вып. 2. С. 199.

¹⁰⁰ Сведения о содержании записей на листах рукописи № 1418 собр. Е.В. Барсова (ГИМ) предоставлены нам Е.К. Ромодановской.

¹⁰¹ *Обозрение* Пермского раскола так называемого "старообрядчества". Составлено А.П. СПб., 1863. С.145-146. (На последней странице инициалы раскрыты: Архимандрит Палладий, ректор Каменец-Подольской духовной семинарии. - В.К.).

¹⁰² См.: *Срезневский В.И.* Отчет Отделению русского языка и словесности Академии наук о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии (Июнь 1902) // Изв. ОРЯС. СПб., 1904. Т. 9, кн. 1. С. 242; *Он же.* Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в рукописное отделение Библиотеки Академии наук в 1902. СПб., 1903. С. 142.

¹⁰³ *Срезневский В.И.* Отчет... // Изв. ОРЯС. Т. 9, кн. 2. С. 107.

§ 4. Сюжет о дуалистическом миротворении в южнославянской книжности

В качестве произведений, содержащих, подобно апокрифу о Тивериадском море, следы дуалистического сказания о сотворении мира в южнославянской письменности в разное время называлось несколько сочинений: "Слово сказаніе от Битиа", "Почетие свиета", "Слово о небесы и о земли". Читаются они главным образом в поздних - XVIII в. - болгарских и сербско-болгарских рукописных сборниках, где находятся, как правило, в близком соседстве с апокрифической "Беседой трех святителей".

"Слово сказаніе от Битиа", опубликованное в 1874 г. С. Новаковичем¹⁰⁴ по болгарской рукописи первой половины XVIII в. из Белградской национальной библиотеки (№ 106), известное еще по двум болгарским спискам XVIII в., вывезенным из Панагюрища и хранившимся у М.С. Дринова¹⁰⁵, содержится также в указанной Ю. Поливкой¹⁰⁶ сербско-болгарской рукописи XVI в. из Венской университетской библиотеки (1.120, л. 52а) и в названном В. Мочульским¹⁰⁷ сербском списке XVII в. из Белградской национальной библиотеки (№ 273). В рукописных сборниках сочинение это стоит отдельно перед Беседой и представляет собой небольшое по объему сочинение, которое сообщает о сотворении в семь дней Богом земли и человека: "В неделю повеле Господь и сотвори небо и земля от пеня морска. В понеделник сотвори слньце и месецъ. Сльнце есть лопата Божия. И въ [в]торникъ насади рай. Въ среде настави вода въ мори. Въ четвертокъ повеле и создаша се вси скоти, и гади, и птици. И въ петакъ сазьдаде Адама. И въ субботу даде му душа.

От што сотори Бог слньце и месецъ? - Егда помисли, какъ сотвори чловека, и како да родить се отъ него, и како распеть будеть, и на крсь предаде се, тода слаза падеть изъ око Господне, и сатвори слньце негово".

Таков полный текст этого сочинения. Как видим, здесь нет рассказа о дуалистическом миротворении, нет и мотива ныряния; в качестве единственного общего для севернорусских и южнославянских рассматриваемых сочинений можно указать лишь на мотив творения земли из пены морской, восходящий, как уже отмечалось, к тексту "Беседы трех святителей".

Трудно согласиться с оценкой В. Мочульским этого сочинения как тождественного с апокрифом о Тивериадском море¹⁰⁸; можно говорить о тождестве функциональном, но не содержательном.

Сочинение под названием "Почетие свиета", опубликованное по рукописному сборнику XVII в. из Пловдивской народной библиотеки (№ 116 (54), л. 90-97) сначала Б. Цоневым, а затем Й. Ивановым¹⁰⁹, и определяемое последним по языковым особенностям как "босненска" легенда о начале света¹¹⁰, содержит два эпизода: рассказ о свержении с небес Сатанаила и далее - о сотворении человека, грехопадении первых людей и изгнании их из рая. Эпизод свержения Сатанаила боснийской легенды восходит, как и рассказы русских апокрифов, к сообщению Палеи, но развивает свою, оригинальную версию. Сатанаил - первый ангел был свергнут за то, что "поче мислити, како био већи от Господа Бога" и "седе на приестоль Господень". Подошел к нему Михаил архангел и "рече му: "Устани, погани, ние ти туи сидети!". И удари га ногомъ, и онъ паде подь землю и сви анђели, кои вероваху нега, падоше с неба, едни подь землю, а друзи

¹⁰⁴ Novakovič S. Bugarški zbornik, pisan prologa veka narodnim jesikom // Starine. Zagreb, 1874. VI. S. 47-55.

¹⁰⁵ См.: Мочульский В. Историко-литературный анализ... С. 34. Он же. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 64.

¹⁰⁶ Поливка Ю. К славянским повериям о мироздании // ЭО. 1891. № 1, (кн. 8). С. 252.

¹⁰⁷ Мочульский В. Апокрифическое сказание о создании мира. С. 2.

¹⁰⁸ См.: Мочульский В. Следы народной Библии. С. 66.

¹⁰⁹ Цонев Б. Славянски рукописи и старопечатни книги на Народната Библиотека в Пловдив. София, 1920. С. 182-184; Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 322-323.

¹¹⁰ Иванов Й. Богомилски книги легенди. С. 321.

на землю, а трети оставше под небомъ на эру: како се где кои поменоваше Господа нашего, тако и онде оставаше". И стали они дьяволами, которые служат Люциферу.

Боснийская версия, как видим, не знает подробностей русских версий (Сатана палит огнем, Бог укрепляет силы Михаила присоединением к его имени частицы "иль" др.), а в русских, как книжных, так и устных, нет деталей боснийской (Сатана сел на Божий престол, а не только помыслил, архангел Михаил подошел к нему со словами: "Устани, погани, ние ти туй сидети" и ударил его ногой, тот "паде под землю").

Далее следует рассказ о сотворении Богом - чтобы заполнить место свергнутых ангелов - человека: плоть - от земли, кости - от камня, ум - от быстроты ангельской. А затем о грехопадении Адама и Евы и изгнании их из рая - по канонической версии.

Заглавие сочинения "Слово о небесах и о земли", известного по одному списку в составе сербской рукописи XVI в. из Шафариковского собрания (№ 19) Пражского музея, опубликованному сначала В. Ягичем (частично), а затем Ю. Поливкой¹¹¹, вводит в заблуждение: сказания как повествовательного изложения событий миротворения оно не содержит, а название "Слово..." отнесено здесь к списку "Беседы трех святителей".

Необходимо упомянуть еще об одном сочинении, болгарское и богомилское происхождение которого сомнений никогда не вызывало. Это известная в латинских списках XII-XIV вв. Книга святого Иоанна (*Liber Sancti Iohannis*), или Тайная книга богомилов¹¹². Сочинение, составлено от имени автора одного из евангелий - апостола Иоанна. Исследователи относят его (по латинским спискам) ко второй половине XII в.¹¹³. Об устройстве мира Книга сообщает, что вселенная, состоящая из семи небес и созданная из четырех основных стихий - огня, воды, воздуха и земной тверди, - была сотворена Богом. Бог управлял миром вместе с Сатанаилом и созданными им ангелами. Престол Бога стоял на седьмом небе, а ниже были расположены другие небеса, которыми управляли ангелы. Ниже последнего неба начиналось воздушное пространство, еще ниже были воды. Под землей стояли две большие рыбы, которые поддерживали землю от востока до запада, а на самом дне находилась гиенна огненная.

Далее следует рассказ о свержении Сатаны с небес и сообщается версия, отличная от русской, но достаточно близкая боснийской. Сатанаил был сыном Бога и его первым помощником, он постоянно обходил вселенную: спускался с неба до самой преисподней и снова поднимался к престолу Бога. Однажды он позавидовал славе Бога и решил стать равным ему - поставить престол свой над облаками. Он обратился к ангелам за поддержкой - обещал уменьшить подати, если они помогут ему. Он спросил первого ангела: "Сколько ты должен господину своему?". Тот ответил: "Сто мер пшеницы". Сатанаил сказал: "Возьми перо и чернила и пиши: "шестьдесят". Второму ангелу, который был должен сто кувшинов масла, он уменьшил дань наполовину. Так - уменьшив подати - он склонил ангелов пяти небес к тому, чтобы они отступили от Бога и присоединились к заговору Сатаны.

Узнав о готовящемся бунте, Бог прогневался и изгнал Сатану с небес вместе с изменниками-ангелами. Сатанаил и ангелы пали на землю. Они лишились своих одеяний, венцов и божественного сияния.

Но Сатанаил сохранил свою творческую силу и стал переустраивать видимый мир. С помощью ангелов воздуха и воды он осушил земную твердь. Творение суши, заметим, не знает при этом мотива ныряния и каких-либо подробностей русских версий. Затем Сатана решил создать человека, который был бы подобен ему. Человек, по этой версии, сотворен единолично

¹¹¹ *Jagiu V.* Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1875. Bd. 1, H. 1. S. 95; *Polivka J.* Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu // *Starine*. Zagreb, 1889. XXI. S. 208-211.

¹¹² *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. С. 73-87; болгарский перевод: 1990. С. 240-246.

¹¹³ См.: *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. М., 1954. С. 180-181.

Сатаной, но оживил его Бог: Сатана повелел ангелу третьего неба войти в глиняное тело и так был создан мужчина. Из части этого тела, в которое вошел ангел второго неба, была создана женщина. Но Сатанаил не смог оживить тела и принужден был попросить об этом Бога. Бог согласился и создал души и оживил Адама и Еву. Таким образом, тело первого человека было создано Сатаной, а душа - Богом.

Сотворив первых людей, Сатанаил создал рай и ввел в него людей. В раю он посадил тростник и создал из своей слюны змея, с помощью которого соблазнил Еву. Создав видимый мир, Сатана управлял им до пришествия Христа.

Как видим, изложенные в Книге святого Иоанна болгарско-богомильские версии творения земли, человека и свержения Сатаны с небес далеки от русских версий, книжных и фольклорных.

Таким образом, среди сочинений южнославянской письменности мы не находим памятника, по составу эпизодов и набору мотивов сколько-нибудь близкого апокрифическим сказаниям о дуалистическом миротворении русской книжной традиции, за исключением Слепченской рукописи, о которой подробно говорилось выше.

§ 5. О составе сборников, в которых читается рассказ о дуалистическом миротворении. "Беседа трех святителей" в ее отношении к апокрифу о Тивериадском море

Важно заметить, что если в южнославянской письменности сочинения, выделяемые как подобные апокрифу о Тивериадском море, читаются преимущественно в тех же сборниках, что и "Беседа трех святителей", причем непосредственно с ней соседствуют и даже объединяются иногда общим заглавием¹¹⁴, то в русской рукописной традиции такой жесткой зависимости Сказания от Беседы не наблюдается. Более того, ни один из списков апокрифа о Тивериадском море Барсовской редакции не соседствует с "Беседой трех святителей". Лишь одна рукопись (БАН, 32.16.14) включает оба рассматриваемых произведения, но она является сборной, а сочинения находятся в разных ее тетрадах: "Сказание о сотворении небеси и земли" на л. 1-12, в первой тетради, Беседа на л. 335-338 - в четвертой¹¹⁵. Единственный случай, когда апокриф о Тивериадском море следует в непосредственном соседстве с Беседой, это Чебоксарская рукопись В. Григоровича, описанная В. Мочульским: в этом сборнике текст сказания о дуалистическом миротворении стоит перед "Беседой трех святителей" и назван В. Мочульским отреченной книгой Бытия¹¹⁶. Следует также отметить присутствие Беседы в известном сборнике № 1138 Соловецкой библиотеки, в котором читаются "Сказание о семи планитах" и "Повесть святого Андрея со Епифанием о вопросах и ответах"¹¹⁷.

Дважды, как уже упоминалось, обращавшийся к рассмотрению этого сочинения В. Мочульский, распределил известные ему 90 списков по 10 редакциям, исходя из начальных слов каждой редакции¹¹⁸. Для истории текста апокрифа о Тивериадском море особенно интересна выделяемая исследователем третья редакция "Беседы", которую он определяет как отреченно-еретическую. По В. Мочульскому, к этой редакции относятся уже упоминавшийся нами список XVII в. Соловецкой библиотеки (№ 942, л. 106-114); два болгарских списка XVIII в. из собрания М.С. Дринова, список из Чебоксарской рукописи В. Григоровича. Особенность

¹¹⁴ См.: Мочульский В. Апокрифическое сказание о создании мира. С. 1-2.

¹¹⁵ См.: Срезневский В.И. Сведения... С. 159-164.

¹¹⁶ См.: Мочульский В. Историко-литературный анализ... С. 34, 48-49, 62-63.

¹¹⁷ Порфирьев И.Я. Апокрифы ветхозаветные. С. 86.

¹¹⁸ Замечено, однако, что совпадение в начальных словах может не означать идентичности последующего текста, - начинаясь одинаково, многие списки далее содержат совсем иные вопросы и ответы, а ряд вопросов-ответов, содержащихся в разных редакциях, выделенных Мочульским, совпадают; не определены отношения редакций, нерешенным остался вопрос об их общем протографе (см.: Лурье Я.С. Беседа трех святителей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2: Вторая половина XIV-XVI в. Ч. 1. С. 89-92).

этой редакции определяется присутствием в начальной части Беседы "заметной прибавки", которая носит при этом иногда особое название "Слово от Битиа" и лишь затем начинается собственно "Беседа трех святителей": "В таком именно виде представляется "Беседа" в болгарских списках М.С. Дринова. Рельефнее всего... эта еретическая окраска апокрифической "Беседы" сказалась в списке В.И. Григоровича..."¹¹⁹. "Самое начало этой апокрифической книги по данному списку ясно указывает, - замечает В. Мочульский, - что "книга Бытия" в представленном виде выродилась из "Беседы трех святителей"¹²⁰. Книгой Бытия В. Мочульский называет здесь Сказание "Трудолюбивых мужей и боголюбивых, списано от божественных книг Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Дамаскина...", то есть список второй (Чебоксарской), более поздней редакции апокрифа о Тивериадском море. Напомним, что списки первой (Барсовской) более ранней редакции апокрифа читаются в составе рукописных сборников без "Беседы трех святителей", и факт существования такой традиции бытования ранней редакции апокрифа опровергает вывод В. Мочульского о том, что рассматриваемый апокриф о дуалистическом миротворении "выродился" из "Беседы трех святителей". Однако справедливо отмеченное исследователем сходство заглавий Беседы и второй редакции апокрифа важно и указывает, наряду с присутствием в тексте апокрифа о Тивериадском море второй редакции и близких ему сочинений ("Сказание о семи планитах", "Повесть святого Андрея со Епифанием") отдельных дополнительных мотивов, известных по Беседе (толкование Троицы, создание земли из пены морской, устройство земли на 33 китах, Сатана - первый ангел), на роль Беседы в формировании этой редакции: она могла быть источником многих редакционных правок и влияний. Впрочем, вопрос о роли "Беседы трех святителей" в судьбе апокрифа о Тивериадском море заслуживает отдельного специального исследования.

¹¹⁹ Мочульский В. Историко-литературный анализ... С. 48.

¹²⁰ Там же. С. 62-63.

Глава II. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции

§ 1. Состав восточнославянских легенд о дуалистическом миротворении

Рассказы, которые в восточнославянской фольклорной традиции определяют как легенды о дуалистическом творении мира, являются образованиями сложными. В зависимости от состава их записи могут быть поделены на три группы. В наиболее полном виде текст легенды включает в себя как бы четыре основных эпизода, а точнее, четыре вполне самостоятельных сюжета: I - о творении земли, II - о творении ангелов и демонов, III - о соперничестве творцов и свержении Сатаны с небес и IV - о происхождении первого человека. Тексты второй группы сообщают два или три из названных сюжетов-эпизодов, третью группу составляют записи, которые передают только один из них в виде самостоятельного рассказа.

В свое время Й. Иванов пытался выделять, в зависимости от состава, полную версию дуалистической легенды о сотворении мира, сокращенную и краткую¹²¹. Представляется, что в нашем случае, когда сложный текст легенды образован сочетанием нескольких самостоятельных сюжетов, правильнее - в зависимости от состава легенды - определять их как контаминации различных типов. Контаминаций первой группы (I+II+III+IV) очень немного, значительно больше записей, принадлежащих ко второй группе контаминаций, но наиболее многочисленны тексты третьей группы (см. Указатель контаминаций сюжетов восточнославянских дуалистических легенд о миротворении). Возможно, что подобное количественное соотношение записей, содержащих разные типы контаминаций, не случайно. Й. Иванов полагал, что краткие и сокращенные версии легенды происходят от соответствующих полных, целостность которых была нарушена при устной передаче, тут же замечая, что рассказы с одним эпизодом могут происходить и от других легенд¹²². Одно утверждение другому, как нам представляется, не противоречит. Фрагментаризация, "расшив" на отдельные, самостоятельные рассказы отмечается как явление, достаточно характерное для бытования текстов в устной традиции, которая не способствует "сшиванию" отдельных эпизодов в единый сюжет (это завоевание литературы), - для народной словесности более характерен интерес к "случаю"¹²³.

§ 2. Сюжет о сотворении суши в легенде

§ 2.1. Изменения во времени: эволюция образов демиургов

Основной частью легенды о дуалистическом миротворении, ее организующим началом является сюжет-эпизод о творении суши он включает рассказ о нырянии на дно моря за материалом для творения (Н) и описание собственно акта творения суши из принесенного со дна моря материала (А).

Главным источником рассматриваемого сюжета является, без сомнения, миф о ныряющей птице (МНП) - водоплавающая птица-демиург ныряет на дно первичных вод и приносит частицу земли, из которой затем вырастает суша. На этот источник указывали предполагавшие урало-алтайское происхождение мифологического сюжета А.Н. Веселовский, Н.И. Коробка, А.М. Золотарев, в самое последнее время - В.В. Напольских¹²⁴.

¹²¹ См.: Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 360.

¹²² Там же.

¹²³ См.: Белоусов А.Ф. Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тарту, 1980. С. 8.

¹²⁴ Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. Гл. XI. Дуалистические поверья о мироздании // Сб. ОРЯС. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 4-5, 32-33; Он же. К вопросу о дуалистических космогониях // ЭО. 1890. № 2 (кн. 5). С. 42; Коробка Н. Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности

Наиболее архаичной формой мифа признают развернутую (по определению В.В. Напольских) версию, которую мы назвали бы дуалистической, - МНП₂: за землей на дно первичных вод ныряют две птицы, сначала одна, затем другая, и либо обе, либо одна из них приносят землю, из которой затем вырастает суша.

Наряду с развернутой выделяют краткую форму мифа - МНП₁: ныряет и приносит землю только одна птица. В отношении нее высказывается два предположения: первое - это "диалектный" вариант МНП₂, второе - результат развития из МНП₂, следствие деградации сюжета¹²⁵; второе представляется нам более вероятным.

Центральными образом выделенного сюжета и мотивом, которые так или иначе организуют все элементы повествования, являются образ птицы, творящей мир, птицы-демиурга и мотив ныряния миротворящего существа на дно первичных вод за частицей земли.

Наиболее архаичные формы их проявления в легендах - орнитоморфный облик двух демиургов - две птицы (2п): две утки (Арх.2), два голубя (Арх.4з), два гоголя - черный и белый (Олон.2), голубь и гоголь (Волог.10), две гагары - большая и маленькая (Тоб.7м, Тоб.17м, Тоб.18м), лули (кулик) и гагара (Тоб.8м), два черных гуся (Вес.12а), гагара и утка (Енис.5я) и ныряние обоих миротворящих существ - Н-2 (Арх.4з, Смол.2, Калуж.5, Тоб.7м, Тоб.8м, Тоб.17м, Тоб.11х, Енис.5я). Наиболее последовательно эти признаки наблюдаются в текстах, близких к мифу (Арх.4з, Тоб.7м, Тоб.8м, Тоб.17м, Тоб.11х, Енис.5я). В известных нам славянских записях легенд сохраняется один из указанных архаичных признаков: либо 2п (Арх.2, Олон.2, Волог.10), либо Н-2 (Смол.2, Калуж.5). Подобное подчеркнутое равноправие двух миротворящих существ, усиленное часто мотивом их братства или побратимства (Арх.4з, Арх.7з, Волог.10, Волог.17, Вят.12ч, Костр.1, Б.2, Смол.3, Влад.2, Калуж.5, Орл.12, Аф-К, Пенз.7мд, Казан.1ч, Казан.2в, Саратов.3, Тоб.2, Тоб.4), восходят, как можно предположить, к представлениям первобытного дуализма, с которыми и связывают происхождение дуалистических мифов в целом и дуалистических космогоний в том числе.

Ход изменений рассматриваемого сюжета представляется следующим образом. При соприкосновении первобытно-дуалистической модели мира, выраженной в двуперсонажной схеме мифологического рассказа, с представлениями и образами христианской мифологии на изначальное противопоставление двух орнитоморфных демиургов мифологического рассказа накладываются христианские образы Бога и Сатаны, также противопоставленные друг другу в христианской мифологии: одна из птиц начинает ассоциироваться с Богом, другая - с Сатаной. Перекодировка дохристианских представлений в образы христианской мифологии влечет за собой в дальнейшем цепочку все более глубоких изменений. Бог, вводимый в старую схему рассказа, осознается в той или иной мере как верховное божество, более значительное, чем второй участник творения, и статус птицы, с которой он отождествлялся, повышается. Это проявляется в том, что птица-Бог перестает нырять и только посылает нырнуть другую птицу, отождествляемую с Сатаной (Смол.9, Смол.11, Орл.1, Орл.2, Ряз.1, Ряз.1*, Тоб.4, Р.У.1, Вят.12ч, Казан.1ч, Пенз.8мд, Тамб.2мд, Тамб.3мд), или так и остающуюся просто птицей ("морской птица" (Костр.2), чирок (Р.У.2, Р.У.3), гоголь (Олон.7ф, Олон.8к), белая гагара (Ирк.5бур), утка (Р.У.3), куропатка (Р.У.3). Поскольку Бог-птица не ныряет, птичий облик его

// Изв. ОРЯС. СПб., 1909. Т. 14, кн. 4. С. 193-194; Он же. Образ птицы, творящей мир, в русской народной словесности и письменности // Изв. ОРЯС. СПб., 1910. Т. 15, кн. 1. С. 121; Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 278-280; Напольских В.В. Миф о возникновении земли в прауральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Сов. этнография. 1990. № 1. С. 65-74; Он же. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 5-21; Он же. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии "Народы Советского Союза". М., 1991. Вып. 5. Народы уральской языковой семьи.

¹²⁵ См.: Напольских В.В. Миф о возникновении земли... С. 67.

быстро утрачивается и забывается, один из творцов начинает выступать в неорнитоморфном облике. Так происходит сначала наложение образов, а затем замещение дохристианского христианским. Можно проследить сам механизм такого изменения. Замещение происходит через установление в том или ином виде промежуточной трехперсонажной схемы мифологического рассказа. Один вариант такой схемы - к двум ныряющим птицам присоединяется божественный демиург, Бог, но он еще не отождествляется ни с одной из птиц и не получил их функций: не ныряет, не участвует в создании суши:

1. Корс Торум велел лули (кулику - В.К.), птице отлично ныряющей, достать со дна моря немного земли. Лули три раза ныряла и только на третий раз ей удалось вынести немного земли. Прилетела гагара и стала смеяться над лули, что так мало смогла принести. Сама трижды ныряла, на третий раз выплыла почти замертво, но ничего не достала и признала лули старшей сестрой, а себя младшей. (Тоб.8м).

2. Бог решил сотворить землю и человека, для чего приказал большой птице лула нырнуть в воду и достать земли. Но большая лула земли достать не могла, тогда Бог послал малую. Та глубоко нырнула в воду и пробыла там три дня. Когда она вынырнула, из клюва у нее показались кровь и жидкая земля. (Тоб.18м).

3. Светлый мальчик велел двум гагарам нырнуть за землей. Одна из гагар принадлежала Светлому отцу, она донырнула до мертвого мира; другая - Светлому мальчику, она принесла со дна на своих крыльях живую землю. (Тоб.17м).

4. Божья Матерь "предположила" создать землю, сотворила гагару с белым носом и утку и велела им нырнуть и достать со дна моря комок земли. Утка нырнула и принесла комок земли, гагара нырнула, но принесенную землю утаила, за что Божья Матерь прокляла ее и велела жить не на земле, а на воде и питаться всякой дрянью. (Енис.5я).

Подобные примеры могут отличаться в некоторых случаях заметной христианизированной окраской (пример 4), в других случаях сложно что-либо утверждать или можно предположить самостоятельное развитие подобной сюжетной формы. Но так или иначе, форма мифологического рассказа, не осложненная присутствием третьего персонажа в виде божественного демиурга, который посылает птиц нырять за землей, справедливо расценивается исследователями как более архаичная форма рассматриваемого сюжета¹²⁶. Другой вариант трехперсонажной модели - Бог, Сатана и птица:

5. Был гоголь на море, ему явился дух Сатана и послал нырнуть за землей. Гоголь нырнул и принес земли; сделали они себе участок суши на море и стали жить. Очутился среди них дух Божий и предложил творить вместе, "раз у них земли найдется". Сатана при этом взял земли в рот, "отделяя часть для своей земли", но уличенный Богом, вынужден был выплюнуть утаенную землю на север, где и из нее стали расти камни, скалы и горы. (Олон.7ф, Олон.8к).

Здесь наблюдаем более глубокое проникновение элементов: введенные в рассказ персонажи христианской мифологии еще не слились вполне, не отождествились с дохристианскими, но получили некоторые их функции: ныряет за землей птица, но утаивает часть земли Сатана.

В дальнейшем повествование в силу своей природы неизбежно стремится преодолеть тем или иным путем вынужденную трехперсонажность. Она инородна по отношению к мифологической основе сюжета, в которой функции рассчитаны только на двух действующих лиц. Устранение трехперсонажности происходит в результате наложения образов действующих лиц и полного совмещения их функций: птица гоголь и дух Сатана в рассмотренном примере (Олон.7ф, Олон.8к) становятся впоследствии одним персонажем - гоголь-Сатана (Олон.2, Волог.10, Ряз.1, Ряз.1*, Орл.1, Орл.2, Тамб.3мд, Тоб.4). Возможен и

¹²⁶ См.: Напольских В.В. Древнейшие этапы... С.60, 144.

другой путь: выпадение из повествования одной из птиц после введения образа верховного божества (Б-п) или ныряние двух, трех птиц, но не одновременно, а последовательно посылаемых творцом (Р.У.3).

Что касается вида птиц, то он варьирует в зависимости от климата и местности¹²⁷, связан с древней семантикой образов водоплавающих птиц¹²⁸. Так, в роли птицы-демиурга у ненцев, селькупов, бурят известна гагара, у алтайцев, манси - гусь, у марийцев - селезень. В связи с этим особое внимание обращает на себя то обстоятельство, что в русских легендах, в записях северо-восточной части России, в роли птицы-демиурга выступает преимущественно гоголь - птица из семейства утиных, породы нырковых (Олон.1, Олон.2, Волог.10, Ряз.1, Орл.1, Орл.2, Тоб.2, Тоб.4), иногда птица может быть названа здесь просто уткой (Арх.2). Реже - это голубь (голубь-Бог (Волог.10), здесь очевидно влияние христианских представлений: "Дух Божий носился над водою..." (Быт. 1:2), а Дух Святой олицетворялся в образе голубя) или лебедь (Смол.9, Смол.11). В апокрифических сочинениях, как мы видели, Сатана появляется в облике птицы-гоголя.

Любопытно также, что на одной из пар золотых колтов, обнаруженных среди предметов Киевского клада XII в., изображен гоголь с белым оперением и черной головой, в клюве утки - крохотный шарик; на оборотной стороне колтов - зигзаг, который рассматривают как символическое изображение вод. Колты с таким сюжетом в Киевском кладе единичны. Считают, что для киевского прикладного искусства они не характерны, учитывая технические детали, предполагают принадлежность этого изделия с космогоническим гоголем владимиро-суздальской традиции¹²⁹. Картографирование найденных древнерусских зооморфных украшений, бытование которых на Руси регистрируется до конца XIV в., показывает, что они были распространены не во всех областях Киевской Руси, а преимущественно в землях славяно-чудского пограничья. Причем одним из наиболее распространенных сюжетов зооморфных украшений этого региона, одним из традиционных элементов севернорусской культуры является, наряду с изображением коня, изображение водоплавающей птицы, что связывают с особенностями системы верований местного населения¹³⁰. Эти подробности косвенно подтверждают, на наш взгляд, северо-восточное происхождение легенды, составившей основу апокрифа о Тивериадском море.

Следующий этап изменений в легенде - постепенная утрата и вторым участником творения орнитоморфного облика.

Сначала Сатана плавает по морю в виде птицы и так ныряет - птица-Сатана (Б-п/С): гоголь-Сатана (Олон.2, Волог.10, Ряз.1, Ряз.1*, Орл.1, Орл.2, Тамб.3мд, Тоб.4), лебедь-черт (Смол.9, Смол.11), гагара-Сатана (Р.У.1), голубь-Омель (Арх.4з), селезень-Керемет (Вят.12ч, Казан.1ч), утка-Шайтан (Арх.2, Пенз.8мд) птица-злой дух (Тамб.2мд).

Затем, появляясь в начале рассказа уже в неорнитоморфном облике, Сатана все же превращается в птицу на время ныряния - Сатана с функциональным превращением в птицу (Б-С/п): "Обернулся Сатана гоголем, нырнул на дно морское..." (Олон.1); Сатана

¹²⁷ См.: Беляев М.В. Происхождение народных легенд о миротворении // Изв. Азербайдж. ун-та. 1925. Т. 4/5. 2Сер. обществ. наук. 69.

¹²⁸ О семантике образов водоплавающих птиц в прауральской космогонии см.: Напольских В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли. С. 12-13.

¹²⁹ См.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 590.

¹³⁰ О локальных традициях зооморфных украшений Древней Руси см.: Рябинин Е.А. Зооморфные украшения Древней Руси X-XIV вв. Л., 1981.

оборачивается последовательно сначала гоголем - не может достать земли, потом - птицей гагарой и, наконец, птицей соксуном¹³¹ (Тоб.2).

Позднее орнитоморфный облик Сатаны утрачивается полностью. Однако забывается он не сразу и может проявляться иногда в несколько причудливых формах. "Крылатый и красивый, богоподобный, огромный ангел Титан" приносит землю, не меняя своего обличья, но своеобразное воспоминание об изначальном птичьем облике второго участника творения неожиданно звучит в словах Сатаны, когда он представляет себя Богу: "Я - первый тобой созданный ангел. Имя мое - Титанаил. Но ты, Господи, при других случаях своих зови попросту: Гоголь" (Сарат.1). Таким образом, и здесь мы наблюдаем сначала наложение образов, а затем замену дохристианского христианским, более архаичного более поздним.

Замена в легендах одних временных форм того или иного признака другими, более поздними, происходит не одномоментно. Текст, утратив некоторые архаичные признаки, может долго удерживать косвенные указания на них в отдельных деталях, вспомогательных элементах повествования, благодаря чему мы имеем возможность восстановить, проследить процесс их движения во времени. Так, Сатана, выступая в роли ныряльщика, дольше удерживает орнитоморфный облик, и даже когда он утрачивается полностью, остаются косвенные указания на него: сообщается, что ныряющий приносит землю во рту, в носу, на носу, то есть в "заместителе" клюва у антропоморфного существа (В-1), и лишь позднее - в руках (В-2); утаивает землю за щекой, за губой (У-1), позднее - в руке (У-2), в укромном месте (подробнее см. Указатель сюжетов и мотивов...). На изначальный орнитоморфный облик демиургов указывает и такой признак, как состояние творцов до начала творения, - в более ранних формах он связан с образом водоплавающей птицы: демиурги плавали по воде, жили в воде (Арх.2, Олон.2, Новг.1, Новг.2, Б.2, Вят.1, Орл.4, Ирк.1), летали над водой (Арх.4з, Волог.10, Тул.2, Тоб.4, Тоб.7м); в поздних - ходили по морю (Гн.5Б, Гуц.382), ходили по земле (Костр.1, Сарат.2, Витеб.4, Могил.6, Подол.3, Енис.1).

Связь миротворящего существа с водной стихией находим и в мотиве зарождения Сатаны: в водном пузыре (Новг.2, Смол.2, Витеб.1, Витеб.2, Могил.3, Могил.4, Якут.1я), в пузыре из пены морской (Подол.12), из водяного столба (Минск.1), в воде из плевка Бога (Волог.1, Влад.2, Калуж.5, Орл.1, Орл.2, Пенз.7мд, Тамб.2мд, Твер.1, Сарат.1, Тоб.2, Омск.1), из пузыря от плевка Бога (Смол.3, Орл.9), в пене морской (Ряз.1, Р.У.1, Могил.7 Радч.1, Киев.6, Подол.7, Подол.13, Галиц.1, Гн.2В, Гн.4А, Гн.7, Гуц.3, Гуц.6, Гуц.1А, Гуц.382, Гуц.383), в морской волне (Ряз.1*); из тени Бога, наклонившегося над водной поверхностью, (Гн.2Б, Болг.2), из водного отражения Бога (Олон.5ф).

Что касается эволюции рассказа, связанной с темой ныряния, то, по-видимому, оно изначально могло быть как неоднократным (H_n) из-за сложности задачи, так и однократным (H_0) - в этом случае труднодостижимость цели могла быть подчеркнута продолжительностью ныряния (H): целый год (Влад.2), три года (Р.У.1), три дня (Витеб.1).

Несомненно более поздней, христианизированной формой является ныряние Сатаны с наказом-благословением (H^n), когда Бог, посылая Сатану на дно взять песку, велит ему произнести "Господи, благослови" (Арх.2, Смол.9, Могил.3, Подол.5, Подол.11), "Во имя отца, и сына, и святого духа" (Новг.7, Смол.3, Твер.1, Бес.1г), "Господе, Иисусе Христе" (Орл.1, Аф.-К), "Не я беру, а Бог берет" (Киев.6, Киев.7, Подол.1, Подол.3, Подол.12, Подол.13, Галиц.1, Гн.2Б, Гн.10, Гуц.3, Гуц.4, Гуц.1А, Гуц.382, Болг.1) или помянуть имя Бога (Пенз.7мд), благословиться у иконы девы Марии с младенцем (Олон.1, Олон.2), благословляет

¹³¹ Соксун, по объяснению собирателя, - особая порода широконосых уток, которые водятся в Сибири (Городцов П.А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. № 1 (кн. 80). С. 52.

сам (Новг.1, Вят.1, Ярослав.1, Тоб.1), добавляет сил (Р.У.1). Неоднократность ныряния в этом случае связана с отказом Сатаны произнести заветные слова наказа.

Универсальный материал для творения суши в легендах - земля (ее частица), песок; в южных текстах находим также семена ("насення") земли (Минск.3, Харьк.4, Полт.1), "дрибочку того черного, что за ногтем" (Гн.5Б), морскую пену (Ив.3). В немногочисленных случаях к этому материалу добавляется камень: камень-кремень (Ряз.1, Ряз.1*), как и в тексте Тивериадского апокрифа, или синий камень (Подол.3), как в одном из вариантов колядки о голубях, творящих мир (см. гл. III).

Способы творения суши, представленные в легендах, различны: творящий выхаркивает принесенную землю на воду - она начинает расти (Сп-1), берет принесенную землю в рот и брызгает ею на воду (Сп-1а), "духом уст сочиняет", рассеивает землю по воде (Сп-2), иногда с благословением (Сп-2), делает из принесенной земли лепешку и кладет ее на воду (Сп-3) (см. Указатель сюжетов и мотивов...). Способ творения суши находится в зависимости от облика творящего: сеяние земли - форма более поздняя, связанная с приобретением творцом антропоморфного облика, более архаичный способ - выхаркивание, связан с орнитоморфным обликом демиургов.

В мифе повествование о творении земли сводится к рассказу о нырянии (Т=Н), в легенде сюжет идет дальше, следует описание самого акта творения суши из поднятого со дна моря материала. При этом функции творцов распределяются по-разному.

Первый вариант - суши пытаются творить самостоятельно и независимо друг от друга оба демиурга (А₂), но с разными результатами: один успешно, другой - неудачно. Например: один голубь нашел землю, другой - тину. Когда первый выпустил из клюва землю, то около ее частиц стали собираться другие частицы, и скоро она стала принимать вид острова и покрываться растительностью; тина же распустилась, зависть закипела у второго голубя... (Арх.4з); или: возьмет Бог немного песку и бросит его - и земля тотчас делается, а Сатана сколько ни бросит песку - весь ко дну идет (Б.2); Бог бросил горсть песку - родилась земля, Сатана кинул свою горсть - появились горбины и каменные горы (Твер.2); Бог взял в рот немного земли, то же сделал Сатана. Бог дунул и у него стала ровная земля, Сатана дунул и у него образовались горы (Волог.15); Господь, взявши песок, стал в лодке, обернулся лицом к востоку, перекрестился и начал сеять его - образовалась земля; черт обернулся лицом к западу и тоже начал рассеивать песок, из которого быстро выросли горы (Смол.3); Бог взял в горсть земли, а черт - в рот; Бог как бросит землю, так поля и леса появляются, черт плюнул - кочки выросли (Омск.1); что Бог сотворил, то вышло ровное, чистое, а что Идол - там все камни, так все у него выходило (Подол.5, Подол.11). Подобных вариантов около 20 (см. также Олон.1, Олон.2, Волог.1, (Волог.10)¹³², Костр.1 Смол.2, Тул.1, (Тул.2), Орл.8, Сарат.1, Подол.7, Радч.1).

Другой вариант распределения функций - совместное творение мира Богом и Сатаной, при этом Сатане принадлежит подчиненная или менее значительная роль, чем у верховного творца (А-Б/С). Сатана отдал Богу не всю принесенную им со дна моря землю, а утаил часть у себя во рту, когда же начала расти земля, рассеиваемая по воде Богом, стала расти и та земля, что была во рту у Сатаны; пытаясь избавиться от нее, Сатана выплевывает утаенную землю - из нее образуются горы, болота, каменистые неплодородные земли (Олон.7ф, Новг.1, Новг.2, Новг.4, Псков.1, Вят.5, Вят.10в, Вят.11в, Вят.12ч, Смол.9, (Смол.11), Влад.1, Влад.2, Пенз.2, (Пенз.5), Пенз.7мд, Т.1, Казан.1ч, Тоб.1, Вес.12а, Потан.1а; Витеб.1, Витеб.2, Витеб.3, Минск.3, Минск.5, Минск.7, Могил.3, Могил.4, Харьк.3, Полт.1, Киев.6, Киев.7, Подол.1, Подол.13, Укр.2, Гн.10, Гуц.2, Гуц.4, БНТ.13), другой вариант (А-Б/С.2) - Сатана, пытаясь

¹³² Здесь и далее обозначение текста, заключенное в скобки, означает частичное его соответствие выделяемому признаку сюжета.

втоптать, побросать сотворенную Богом землю назад, в глубь водную, нарыл гор (Яроsl.1, Гн.2Б, Якут.3я); Бог создал землю ровной, чтобы на лошадях было хорошо ездить (Калуж.3), а Сатана "набегал" на ней гор (Т.1, Новг.3), изрыл пропастями и оврагами (Тамб.1), чтобы люди поминали (Новг.3).

Горы могли появиться и в результате сжатия земли, которая изначально была слишком жидкой или получилась большей величины, чем требовалось - А-Б/С.3 (Орл.1, Симб.1, Сарат.1, Б.1, Харьк.1, Болг.1, Ив.2, Ив.4).

Немногочисленны варианты, в которых функции демиургов объединены и переданы одному из творцов - создателем земли и всего, что на ней, может быть один Бог: Бог взял землю из правой руки Сатаны в свою правую руку и разбросал ее - выросла земля русская, потом взял землю из левой руки Сатаны в свою левую руку и ее разбросал - выросла земля неверная, на которой находятся все другие государства (Арх.2); Бог сделал землю, мывши ее на ладони, потом вынул утаенную чертом землю у него изо рта и бросил ее на север, где из нее образовались камни и скалы (Олон.5ф); Сатана положил землю Богу на ладонь, тот подул - песок с ладони разлетелся в разные стороны, так на воде появилась земля, а горы, пропасти, непроходимые болота Бог создал по просьбе Сатаны, чтобы и его человек поминал (Тоб.4); "Эту землю дух у него жял и дунул по вшому швету. Онну сторону загородил, другую дунул эту землю. А где упало больше, там стали горы, курганы, а где меньше - суша..." (Р.У.1); (ср.: где гагара отряхнула свои крылья, появилась куча земли, где она отряхнулась, тут возникла каменистая земля (Тоб.17м)).

Земля и неудобья на ней могут быть сотворены одним Сатаной (А-С): стал Сатана "евтот песок сеять по воде: где посеет - там земля явится, а потом взял песок-то и стал жевать. Пожевал он немного да давай харкать - куды харкнет, там гора явится, а куды плюнет - там небольшой бугор" (Пенз.1). В этом случае Сатана чаще выступает в качестве орудия творения: Бог велел Сатане рассыпать принесенную землю по воде - образовалась земля гладкая и ровная, потом заставил Сатану вытрясти утаенную за когтями землю - появились горы (Вят.5); Бог велит "морьской птице" выхаркнуть принесенную землю - стала везде ровная земля, только немного птица во рту утаила, начала у нее та земля во рту расти, она и взмолилась Богу, он велел ей выхаркнуть оставшуюся землю - сделались от этого горы по всей земле (Костр.2); раз дал Бог лукавому щепотку земли и велел ему, чтоб он на пустое место бросил, лукавый как бросил ту "зымлычку", - из нее образовалась та земля, "на яки оце мы живем. Лукавый ны забув и соби заховаты зымлычки за ногти з тии пучки, шо Бог ёму дав: лукавый, бач, думав другу соби землю сотворыты. И як одийшов от Бога, выдрянав з-пид ногтив порошынки зымли и бросыв их на пространство. Но з того праху ны получылось зымли, а стали з нёго гадюкы, жабы и вси нычысти животни" (Харьк.2); вышедши из воды, Сатана посеял землю, говоря: "Расти земля во имя Божье", земля и стала расти, "аж кипит, так росте"; стала расти и та земля, что осталась у Сатаны за щекой, "розперло чортові пащеку", полетел он "по-під" небесами и плюет - "уж целыя горы наглявав", когда Бог его остановил (Полт.1).

В случае, если земля и неудобья на ней создаются одним демиургом, различаются, как правило, способы творения суши и неудобий, это указывает на то, что совмещение функций - вторично, первоначально они принадлежали разным персонажам.

Известны варианты, которые рассказывают только о том, как Бог сотворил землю, эпизод о происхождении гор и других неудобий отсутствует (А-Б/0), участие Сатаны в деле творения ограничивается ролью ныряльщика (Ряз.1, Ряз.1*, Калуж.5, Орл.4 Орл.12, Ирк.1). Возможно, опускание эпизода - один из способов ослабления дуалистичности рассказа. Передачу Богу функций второго демиурга - творца гор и неудобий, как и передачу всех функций Сатане, который в этом случае, как уже отмечалось, выступает только орудием в руках верховного творца, можно рассматривать тоже как позднейшую попытку устранения, смягчения дуализма

легенды посредством снижения роли второго участника творения. Примеры Вят.5, Костр.2, Харьк.2, Полт.1 в таком случае производные от А-Б/С.1. Показательна в этом отношении оговорка в Полт.1 - "земля... осталась покрытою горами, що чорт наблював. А Бог сеял землю рівнесенько", - которая "забывает" о начале рассказа, где сообщалось, что земля, по наказу Бога, посеяна Сатаной.

§ 2.2. Локальные версии сюжета

С точки зрения пространственной отнесенности выявленных признаков выделяются две основные локальные версии сюжета, которые можно определить и как локально-этнические, - это северная, севернорусская версия и южная, украинская. Северная версия - более 100 известных нам вариантов, южная - 37 (распределение вариантов по версиям см. в Перечне записей восточнославянских дуалистических легенд, содержащих сюжет о сотворении суши).

Варианты северной версии легенды более архаичны, явственнее тяготеют к мифологической основе сюжета: сохраняется в том или ином виде образ птицы-демиурга, часто подкрепляемый мотивом братства творцов; отчетливее выражен дуализм, так как образ второго творца более значителен, сохраняет налет сакральности. Северная и южная версии по-разному распределяют свое внимание между эпизодами и мотивами сюжета. Варианты северной версии акцентируют внимание на мотиве ныряния, подробнее его разрабатывают и детализируют, эпизод творения суши передан в более лаконичной и достаточно стабильной форме.

Структурно основная сюжетная схема северной версии легенды может быть представлена в следующем виде:

$H_2, п, п/С, С + A_2, А-Б/С + У$

ныряют за землей на дно моря оба творца (H_2), птица, посланная Богом (п), Сатана в облике птицы (С/п) или Сатана в неорнитоморфном облике (С); в творении суши участвуют оба демиурга либо независимо друг от друга (A_2), либо совместно (А-Б/С): Бог создает ровную землю, а Сатана - неудобья на ней, главным образом из утаенной земли (У).

Сопутствующие этому сюжетному ядру мотивы и эпизоды немногочисленны. Это мотив устройства сотворенной земли на рыбах (Р): на китах (Орл.4, Сарат.1), на семи китах (Тоб.2), на трех китах (Влад.4), на четырех больших рыбах (Вят.15в); сопутствующий эпизод, заимствованный у финно-угорских соседей, - "колышек" (13к): Сатана просит у Бога земли - хоть колышек (палку) воткнуть; протыкает землю - из отверстия выползают "всякие гады": змеи, лягушки, крысы, мыши, вредные насекомые и пр. (Олон.4к, Олон.6ф, Вят.1, Вят.9, Б.2, Енис.2, Енис.4, Томск.2х, Потан.1а).

По мере движения с севера на юг в текстах отмечается накопление поздних признаков и элементов повествования. В легендах южной версии птичий облик демиургов прочно забыт - оба участника творения выступают исключительно как неорнитоморфные существа; статус Сатаны снижен до "лукавого", снижение образа второго сотворца подчеркивается иногда мотивом "разпобратимства" творящих (Гуц.1А, Гуц.382).

Южная версия проявляет больший интерес к той части рассказа, которая сообщает о творении суши. Этот фрагмент расширен здесь за счет мотивов и эпизодов, известных в южной традиции, но не представленных в северной: усыпление Сатаны на время творения суши, попытка утопить Бога. Мотив ныряния в этой версии сообщается в устойчивой лаконичной форме, как бы редуцирован. Сюжетная схема рассказа о творении суши в южной версии такова:

$H^n-С + А-Б + Ус. + Ут.$

ныряет за материалом для творения Сатана в неорнитоморфном облике, произнося слова стабильной формулы наказа-благословения: "Не я беру, а Бог берет" (Киев.6, Подол.1, Подол.3, Подол.12, Подол.13, Галиц.1, Гн.2Б, Гн.10, Гуц.3, Гуц.4, Гуц.1А, Гуц.382, Болг.1); творение суши Богом сопровождается усыплением - на время творения - Сатаны (Ус.): взяв у Сатаны принесенную им со дна моря землю, Бог делает из нее небольшой "кусень" земли и велит Сатане лечь поспать, во время сна своего помощника Бог "заснуваў світ", утвердил землю на водах и только после этого разбудил Сатану (Гн.2Б, Гн.2В, Гн.10, Гуц.3); увеличивается земля до настоящих размеров в результате попытки Сатаны утопить спящего Бога (Ут.): после сотворения суши Бог ложится отдохнуть, Сатана пытается его утопить - толкает или носит Бога от берега к берегу, но земля перед ним все время "убегает", растет, и Сатана не может достичь ее края - такой большой она становится (Киев.6, Волын.1, Подол.1, (Подол.3), Подол.12, Подол.13, Галиц.1, Гн.5Б, Гн.2В, (Бес.1г), Гуц.382, Гуц.383, Болг.1, Ив.2, Ив.3, Тоб.2, Томск.1, Томск.2х, Потан.2а, Якут.1я).

Южная версия характеризуется своим набором сопутствующих мотивов. Среди них следует выделить мотив похищения у Сатаны ценного предмета¹³³ (12): Бог отправляет ангела отнять у Сатаны ценный предмет. Посланный хитростью побуждает Сатану нырнуть на дно моря, завладевает ценным предметом, оставленным на берегу, и устремляется на небо; Бог, чтобы помешать погоне, покрывает воду льдом, но Сатана пробивает его, преследует и почти настигает похитителя, тот защищается, ему помогает Бог, Сатане не удается вернуть похищенное (Черниг.1, Подол.12, Радч.1, Киев.8, Гн.2Б, Буков.1, Гуц.1А, Гуц.6, (Тоб.4), Серб.1, Болг.2, Ив.7, Ив.8).

В качестве ценного предмета здесь может выступать солнце (Серб.1), гром (Радч.1, Буков.1), молния (Буков.1), небесная сила (Черниг.1), ризы и укик (Гуц.1А, Гуц.6), золотая корона (Подол.12), колесница (Гн.2Б), "плоча" (досточка) с записью договора между Богом и Сатаной (Болг.2, Ив.7, Ив.8, БНТ.14); ценный предмет у Сатаны похищается ангелом (Серб.1, Болг.2), архангелом Гавриилом (Радч.1, Киев.8), архангелом Михаилом (Черниг.1, Киев.8, Подол.12, Гн.2Б, Гуц.1А), святым Ильей (Буков.1), святым Петром (Гуц.6, Ив.7, БНТ.14), святым Иоанном (Ив.8).

Преследуя похитителя, Сатана успевает оторвать кусок от ступни убежавшего; желая вознаградить покалеченного ангела, Бог делает так, чтобы у всех людей ступня была со впадиной (Почему у людей ступня со впадиной) - (Болг.2, Ив.7, Серб.1).

Данный эпизод примечателен тем, что содержит мотив ныряния. Однако ныряние Сатаны в эпизоде похищения у него ценного предмета, по нашему мнению, не связано с мифом о ныряющей птице, эти два ныряния различны по своему происхождению - ныряния-омонимы, что подтверждают варианты, в которых мотивы двух ныряний пересекаются (Радч.1, Тоб.4).

Отдельные варианты южной версии сюжета наряду с мотивами усыпления Сатаны, попытки утопить Бога, похищения у Сатаны ценного предмета содержат некоторые признаки северной версии, например мотив утаивания Сатаной части принесенной им земли (Киев.6, Подол.1, Подол.13, Гн.10), северные тексты характеристик южной версии не знают. Это дает основание предполагать, что движение сюжетных форм шло с севера на юг, не наоборот.

Белорусские записи принадлежат к северной традиции сюжета. Встречу северной и южной версий мы наблюдаем в записях из Подольской губерний: одни из подольских текстов

¹³³ Мотив представлен в СУС - 777* (Бог, св. Петр и черт, похитивший у Бога ризу: по поручению Бога Петр входит в доверие к черту, крадет похищенную им ризу и убегает из преисподней; черт гонится за ним, поднявшись на крыльях в небо; Петр отсекает ему одно крыло мечом, который протянул Петру Бог, черт падает с неба на наземь) одним вариантом: У. Онищук, 4 (4), с. 67-68 (в нашем обозначении - Гуц.6) см.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979. С. 195).

содержат северную версию творения суши (Подол.5, Подол.7, Подол.11), другие - южную (Подол.1, Подол.3, Подол.12, Подол.13); подобное отмечается среди карпатских текстов, но с убедительным преобладанием южной версии: только один текст содержит северную версию творения суши (Гуц.1А).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что наряду с вариантами, которые повествуют о творении мира как бы в два этапа: ныряние и собственно творение, среди восточнославянских записей известны варианты, где мотив ныряния заменен другим или опущен и рассказ сразу переходит к описанию творения суши:

1. Когда Бог творил мир, Сатана взял немного земли за щеку и стал выплевывать... (Новг.4).
2. Когда Бог составлял землю, начальник злых духов украл у него клочок земли и положил себе за щеку... (Вят.5).
3. Бог устроил землю, засеял ее всякими травами и деревьями и пошел отдыхать ("полдничать"), а Сатана, который все время ходил за Богом, решил устроить свою землю: "Что это я на чужой земле живу?". Землю он устроил тоже хорошо, но когда начал рассевать ее, то стал харкать, да плевать на землю, отчего получились у него кочи да болота топучие. (Костр.1).
4. Бог создал землю и небо. Сказал, чтоб были и стали. А горы на земле от того, что вот шел Бог, а черт за ним. Бог землю гладкой сделал, а черт наплевал гор, как плюнет, тут и гора вырастет. (Влад.1).
5. Бог сделал землю ровную-преровную, чтобы было хорошо ездить на лошадях. Бес попросил у Бога на один день себе в распоряжение землю и изрыл ее горами. (Калуж.1).
6. Черт за щеку прятал глину. Архангел донес на него. Черту пришлось выплюнуть - образовались горы и озера. (Пенз.5).
7. Бог сделал землю, а черт стал ее рыть со злости... (Витеб.3).
8. Бог сотворил свет, черт набрал в рот грязи и наплевал болот. (Черниг.3б). 9. Черт подглядел, что Бог сеет землю и "сховаў яе ў горла". Бог, обернувшись, спросил о чем-то черта, тот, чтобы ответить, попытался проглотить землю, но закашлялся и стал выплевывать утаенную землю - появились болота (Мин.7).
10. Бог ездил по воде в челне и посматривал, где сделать землю. Черт плыл следом и подсматривал. Бог посеял "жменю насення" земли и стала земля, с лесом, с полем. Черт "ухапив с чоўна жменю насення" и спрятал в горле. Земля начала расти, и черт стал ее выплевывать - появились болота. (Минск.5).
11. Бог сотворил небо и землю, земля была ровная. Черт зашел с одного конца земли, подвинул ее - от того сделались горы и долины. (Харьк.1).
12. Бог сотворил землю не сам, а вместе с лукавым. Бог что приказывал лукавому, то он и делал, выходило прекрасно. <...> Дал раз Бог лукавому щепотку земли и велел ему, чтобы на пустое место бросил, - из нее образовалась та земля, на которой мы живем. (Харьк.2).
13. Черт поспорил с Богом, что выпьет всю воду и съест весь песок. Когда "напився він води та нажерся піску, то його страшенно роздуло і він почав блювати..." (Екатерин.1, Харьк.3).
14. Взял Бог "дрибочку того черного, що за нихтем", "дохнув на того" - из этого сделался кусень земли. (Гн.5Б).
15. Сатана, посланный Богом, приносит с моря пену; из нее Бог делает лепешку (Ив.3) или закваску ("мая") (БНТ.13).

Важно при этом, что если в севернорусских текстах (примеры 1-6) мотив ныряния просто опущен, что в некоторых случаях могло быть и результатом стяжения рассказа собирателем или самим рассказчиком, то по мере движения на юг - в белорусских, украинских, болгарских текстах отмечается вполне органичное замещение мотива ныряния другими мотивами (примеры 9-15). Показательно и то, что ныряние в море в южных записях может стать нырянием в Днепр (Полт.3, Укр.1).

Несколько слов о сибирских записях дуалистических легенд о миротворении. Восточнославянские сибирские записи этих легенд примечательны тем, что содержат достаточно ранние формы сюжета: почти во всех на поиски земли отправляется либо птица - чирок (Р.У.2, Р.У.3), утка (Р.У.3), куропатка (Р.У.3), либо Сатана в облике птицы - гагары (Р.У.1, Тоб.2), гоголя (Тоб.2), утки-соксуна (Тоб.2), неорнитоморфный облик ныряющего находим лишь в двух текстах (Омск.1, Ирк.1). Однако какой-либо единой оригинальной сибирской версии сюжета о дуалистическом творении мира записи эти не обнаруживают: практически во всех случаях отчетливо прослеживается их принадлежность к одной из двух выделяемых на европейской территории версий. Большая часть известных нам сибирских записей должна быть отнесена к северной версии (Тоб.2, Тоб.4, Омск.1, Потан.1а, Вес.12а, Р.У.1, Р.У.2, Р.У.3, Енис.2, Енис.5я, Ирк.1, Ирк.5бур), в трех представлена южная (Томск.1, Потан.2, Якут.1я).

Особого внимания заслуживают два текста из Тобольской губернии, в которых отмечается некоторое смешение элементов двух версий - Тоб.2, Тоб.4. В обоих случаях находим сюжетную схему рассказа северной версии: ныряет Сатана - птица гоголь (Тоб.4) или Сатана с функциональным превращением в птицу (Тоб.2), ныряние неоднократное с наказом-благословением, землю приносит во рту, присутствуют мотивы утаивания Сатаной части принесенной им земли, из которой затем произошли горы, и устройства сотворенной земли на китах; а также мотив братства творцов. При этом в одном случае добавляется попытка утопить спящего Бога (Тоб.2), в другом - мотив покрывания поверхности моря льдами во время ныряния Сатаны (Тоб.4), как в эпизоде похищения у Сатаны ценного предмета, только здесь это совершается не для того, чтобы помешать Сатане преследовать похитителя, а просто, чтобы испытать силы Сатаны (частично соответствует мотиву 12).

В обоих случаях, повторим, сюжетная схема северной версии доминирует и присоединение некоторых деталей, подробностей южной версии, как и то, что Сатана в этих рассказах предстает в облике северных птиц (гагара, соксун), не дает оснований говорить о какой-либо особой сибирской разновидности сюжета. Подобного рода соединение элементов повествования может иметь своей причиной то обстоятельство, что кто-либо из ближайшего окружения, предков или родственников рассказчиков (сами они - крестьяне-старожилы) был родом с Украины. Так один из них, Лука Леонтьевич Заякин, по сообщению собирателя, был известен как бандурист¹³⁴. Присутствие отдельных подробностей южной версии можно отметить в некоторых других сибирских текстах, например в Томск.2х, где южный по происхождению эпизод о попытке утопить Бога соседствует с мотивом "колышек".

Не давая оснований для выделения отдельной сибирской версии сюжета, записи, сделанные на территории Сибири, тем не менее представляют собой явление уникальное. В них зафиксированы все временные формы рассматриваемого сюжета: мифологические, христианские и переходные, они позволяют проследить сам процесс формирования христианской легенды на нехристианской основе и иноэтнической почве, увидеть его этапы. Вместе с аналогичными наблюдениями на материале книжной традиции и легенд, записанных на европейской территории России и в Болгарии, они дают возможность полнее представить

¹³⁴ См.: Городцов П.А. Западносибирские народные легенды о творении мира... С. 50.

на примере рассматриваемого сюжета процесс формирования христианской легенды и с большим основанием судить о степени универсальности наблюдаемых закономерностей.

§ 2.3. Отношение фольклорных версий к книжности

Рассказ о сотворении суши, содержащийся в апокрифе о Тивериадском море, принадлежит северной версии сюжета. Его можно определить как книжный извод северной версии.

Набор элементов апокрифного извода данного сюжета может быть представлен так:

Б-п/С + Н-п/С + В-2 + М-1 + Г-1 + П-2а + С-3а + А-Б/0 + Сп-2 + Р
Сатана, появившийся из пены морской (Г-1) и назвавший себя царем царей (П-2а), ныряет (посланный Богом) за землей в облике птицы гоголя (п/С) и приносит песок (М-1) и камень-кремень в руках (В-2); Бог рассеивает землю по воде со словами: "Буди земля широка и пространна" (Сп-2) и устраивает ее на рыбах - китах (Р). Апокрифный извод содержит, как видим, достаточно ранние элементы повествования: Сатана в образе птицы (землю, впрочем, он приносит в руке), хотя и не брат Богу, фигура почти равная ему, значительная ("Ты - царь небесный, я - царь земной", - так он представляет себя Богу). Мотивы утаивания Сатаной части принесенной земли (У) и сотворения им гор из нее отсутствуют (А-Б/0). Никаких характерных признаков южной версии сюжета о сотворении суши книжный извод не содержит.

Совершенно точно эта схема выдержана в двух записях легенды, сделанных в Рязанской губернии (Ряз.1 и Ряз.1*), о которых с уверенностью можно говорить, что они - пересказ апокрифа, причем близкий к тексту.

О первом рассказе, опубликованном в 1892 г., собиратель - Василий Влазнев - сообщает, что записал его "со слов рязанского мещанина Василия Ив. Курова, старика, живущего в с. Ловцах Зарайского у. Рязанской губ. и слывающего среди местных крестьян за книжного... человека". Рассказчик, по всей видимости, был действительно книжником: он не только почти дословно передал содержащийся в апокрифе о Тивериадском море рассказ о творении мира, но и дополнил его некоторыми подробностями из "Беседы трех святителей", например о том, что Сатана зародился в пене морской в девятом часу утра.

Второй текст - "Легенда о Гоголе" - был записан позднее, в 1898 г., В.Д. Шишловым в селе Белоомуте Зарайского уезда от Василия Кузьмича Влазнева. По-видимому, грамотный крестьянин Василий Влазнев выступил сначала в роли собирателя, а позднее - информанта, почти дословно повторив записанный им ранее рассказ.

Кроме этих двух рязанских текстов, вариантов, которые бы полностью соответствовали апокрифной формуле, не зафиксировано, отмечаются только совпадения в отдельных элементах, что отражено в Указателе сюжетов и мотивов.

Можно предположить, что источником для соответствующего эпизода апокрифа послужил какой-либо конкретный вариант легенды, не содержащий мотива утаивания и сотворения гор, - такие варианты известны (см. Указатель сюжетов и мотивов: А-Б/0), заметим, однако, что в других своих элементах они могут не совпадать с апокрифом; возможно, и это вероятнее, эпизод апокрифа сформировался, обрел свой канонический вид в результате сознательного редактирования устной легенды составителем апокрифа, опустившим мотивы утаивания части принесенной Сатаной земли и сотворения гор из нее.

§ 2.4. Отношение болгарских версий сюжета к восточнославянской фольклорной традиции

Из 30 известных нам болгарских легенд, связанных с сюжетом о сотворении мира, эпизод творения суши содержат четыре текста (Болг.1, Ив.2, Ив.3, БНТ.13); более многочисленны

тексты, в которых представлены отдельные мотивы сюжета: похищение у Сатаны ценного предмета (Болг.2, Ив.7, Ив.8, БНТ.14), Бог узнает от дьявола, как уменьшить землю (Ив.4), почему нельзя женить солнце (Ив.12, БНТ.7; ср.: БНТ.8, БНТ.11):

Болг.1 Б-С + Н-С + В-2 + А-Б/0 + Ут. + Ум.

Болг.2 О похищении у Сатаны ценного предмета (12)

Ив.2 Б-С + Н-С + В-2 + А-Б/0 + Ут. + Ум.

Ив.3 Б-С + пена с моря + А-Б/0 + Ут.

БНТ.13 Б-С + закваска с моря + А-Б/С + У

Ив.4 Как уменьшить землю (Ум.)

Ив.7 О похищении у Сатаны ценного предмета (12)

Ив.8 О похищении у Сатаны ценного предмета (12)

БНТ.14 О похищении у Сатаны ценного предмета (12)

Ив.12 Почему нельзя женить солнце + Ум.

БНТ.7 Почему нельзя женить солнце + Ум.

БНТ.8 Почему солнце не женилось

БНТ.11 Почему солнце не женилось

Состав и содержание болгарских легенд о сотворении мира не дают оснований предполагать южное - болгарское происхождение интересующего нас сюжета и апокрифа о Тивериадском море в связи с этим. Представляется маловероятным, что миф о ныряющей птице имеет сколько-нибудь глубокие корни на болгарской почве. Помимо немногочисленности болгарских легенд, содержащих эпизод творения суши, обращает на себя внимание и то обстоятельство, что лишь один из четырех текстов, в котором присутствует мотив ныряния (Ив.2), записан на территории Болгарии - в Северной Болгарии (Видинский округ), другой текст с мотивом ныряния (Болг.1) - наиболее полный, классический, давно и хорошо известный в научной литературе - записан не в Болгарии, а в Бессарабии, в селе Дюлмени от болгарского колониста Деня¹³⁵; еще два (Ив.3, БНТ.13), записанные в Юго-Западной Болгарии (Ловечский и Софийский округа), не содержат мотива ныряния, он заменен: сообщается, что посланный Богом Сатана приносит с моря пену морскую или закваску ("мая"), из нее Бог делает лепешку, которая затем вырастает в сушу.

Все три болгарских текста с сюжетом творения суши содержат поздние элементы повествования и характеризуются признаками южной версии: орнитоморфный облик демиургов утрачен полностью (Б-С), нет и косвенных указаний на него, например, в способе добывания материала для творения - Сатана ныряет (Н-С) и приносит землю в руках, за ногтями (В-2), сообщается, что Бог и Сатана до начала творения ходили по небу и т.д.; мотив утаивания Сатаной части принесенного материала для творения присутствует только в одном тексте (БНТ.13), а творение суши сопровождается попыткой утопить Бога. Это сюжетное ядро, соответствующее южной версии сюжета, распространяется за счет рассказа о происхождении гор, которые появляются при попытке уменьшить сотворенную землю (Ум). Таким образом,

¹³⁵ Иванов Й. Богомилски книги и легенди. С. 329. Известно, что в Южной Бессарабии в результате ряда последовательных эмиграций, начиная с русско-турецких войн XVIII в. (1769-1774) болгарскими в разное время было занято 67 сел и два города - Болград и Камрат; численность болгар-поселенцев в Южной Бессарабии на начало XX в. составляла 120 тыс. (Титоров И. Българите в Бессарабия. София, 1905).

набор элементов сюжета о сотворении суши болгарских текстов можно представить в следующем виде:

Б-С + Н-С + В-2 + А-Б/(С) + Ут. + Ум.

Что касается рассказа о появлении гор при попытке уменьшить землю, то подобный мотив известен в русских и украинских записях, согласно которым, горы произошли от сжатия земли: Бог сотворил землю ровной, но сначала она была жидкой, (получилась несколько велика - Симб.1), тогда с одной стороны Бог, с другой - Гоголя (Сатана - Симб.1) пошли и сжали ее; стала земля твердой (уменьшилась - Симб.1), но появились на ней горы и овраги (Орл.1). Иногда сотворение гор мотивируется завистью Сатаны: у Гоголя земля получилась вся в горах, подосадовал он - дай я Божью землю изуродую (Сарат.1); стало завидно, что люди поминают Бога за ровную землю, задумал Сатана воздвигнуть горы (Б.1), чтобы поминали люди и Бога, и черта (Харьк.1).

Особенностью болгарской версии мотива является то, что Бог узнает, как уменьшить землю, от Сатаны: посылает к дьяволу сначала ангела, а потом пчелу, чтобы узнать, как остановить рост земли, которая после ее сотворения все продолжает увеличиваться (нужно взять прут и перекрестить землю) - Болг.1; посылает пчелу подслушать, что говорит дьявол ежу, и узнать, как уменьшить землю, которая была так велика, что не могла поместиться под небесами (взять прут и бить им по земле) - Ив.4; Бог, по совету ежа, подвигает землю здесь-там, она становится меньше, но на ней появляются горы - Ив.2.

Мотив "Бог узнает от Сатаны, как уменьшить землю" в болгарских легендах - вариант мотива "Бог получает ценные сведения от дьявола": подобным образом Бог узнает от дьявола (через св. Петра или св. Иоанна), как разрушить свой договор с дьяволом (Ив.7, Ив.8). Другой вариант - Бог узнает от дьявола (через пчелу), почему нельзя женить солнце (Ив.12, БНТ.7), - ясно указывает на источник этого мотива, связанный с рассказами о том, почему солнце не женилось.

Некогда солнце, как сообщают болгарские легенды, объявило о своей женитьбе и пригласило на свадьбу всех зверей. Звери пришли на праздник радостными, много ели и пили, один еж, который всегда все знал наперед, был грустным, ничего не ел, только грыз камень. На вопрос солнца, почему он это делает, может быть, ему не нравится угощение, еж ответил, что угощение ему нравится, а камень он грызет потому, что хочет заранее научиться есть камни: ведь, когда у солнца после свадьбы народятся детки - маленькие солнышки, на земле все сгорит, останутся одни камни, что же еще будет есть. Солнце задумалось и отказалось от женитьбы; все присутствующие звери очень рассердились на ежа; чтобы они не обидели его, солнце подарило мудрому ежу иголки. (БНТ.8).

Или: Сначала солнце со своей сестрой-месяцем жило на земле и, когда подросло, захотело на ней жениться. Собрались "сватове" - все звери, приехал и еж, оставил своего коня и бросил ему еды в кормушку. Когда разговор зашел о женитьбе солнца, спросили ежа, который все время молчал. Еж откликнулся и сказал: "Свадьба будет, если мой конь съел свой корм". Все засмеялись, пошли проверить и нашли в кормушке коня камень. Еж объяснил, что, когда солнце женится, народятся маленькие солнца и на земле сгорит все до последней травиночки, поэтому он и хочет заранее научить коня есть камни, но тот не желает их есть, потому свадьба не может состояться. Звери выслушали ежа и решили сделать так, чтобы солнце и месяц никогда не встречались. (БНТ.11).

Мотив "Бог узнает от дьявола, как уменьшить землю" в рассказе о происхождении гор является, по-видимому, оригинальным болгарским, в чем убеждает наличие более архаичных его форм в болгарском фольклоре - распространенность рассказов о том, почему солнце не

женилось. Они и стали источником мотива, перенесенного в контекст нового сюжета, где функции всеведующего ежа переданы дьяволу. В неболгарских записях этого мотива нет.

Три болгарских текста содержат часто сопутствующий южной версии мотив о похищении у Сатаны ценного предмета (12). Своеобразие болгарской версии здесь проявляется в том, что в качестве такого предмета выступает либо запись (достоичка с записью) договора между Богом и дьяволом (Болг.2), либо тайна о предстоящем рождении Христа и разрушении им договора, которую св. Петр или св. Иоанн выведывает у дьявола и, хитростью побудив его нырнуть на дно моря, убегает в это время на небо, чтобы рассказать обо всем Богу (Ив.7, Ив.8). Мотив, таким образом, оказывается приуроченным не к сюжету творения суши, а к более поздним событиям, связанным с сотворением первого человека и разделом мира между Богом и дьяволом.

Болгарское осмысление данного мотива представляется поздним, вторичным по отношению к более архаичным его формам, представленным в сербском тексте (Серб.1), где у Сатаны похищается солнце, и в южноукраинских записях, в которых, напомним, похищенными оказываются гром, небесная сила, золотая корона, ризы и укик, колесница. Оно стало результатом наложения мотива христианской мифологии на архаичный сюжет болгарского фольклора.

Таким образом, о болгарских легендах с эпизодом о сотворении суши следует говорить как о болгарском изводе южной версии сюжета, своеобразие которого определяется присутствием мотива "Бог узнает от дьявола, как уменьшить землю", и особым осмыслением мотива похищения у Сатаны ценного предмета.

§ 3. Сюжет о творении ангелов и демонов

§ 3.1. Локальные версии

Сюжет о творении ангелов и демонов в устной традиции отмечается как в составе контаминированных текстов дуалистической легенды о сотворении мира, так и в виде отдельных самостоятельных рассказов. В общей сложности нам известно 42 варианта: 35 из них - в составе контаминаций различных типов, 7 - зафиксированы как самостоятельные рассказы (см. Указатель контаминаций...).

В результате сравнения известных вариантов легенд, содержащих сюжет о творении ангелов и демонов, было установлено, что в устном бытовании у восточных славян он известен в двух версиях - северной и южной. Северная версия сюжета зафиксирована, например, у В.И. Даля: "Бог ударил кремнем о камень - посыпались ангелы, архангелы, херувимы, серафимы. Черт ударил камень о камень - посыпались лешие, домовые, русалки, яги-бабы"¹³⁶. Главный признак, по которому различаются версии, - способ творения демиургами своих помощников: северная (26 текстов) рассказывает о происхождении ангелов и демонов из искр, высекаемых из камня, южная (15 записей) сообщает, что они появляются из водных брызг при стряхивании капель воды с рук (распределение по версиям см. в Перечне записей восточнославянских дуалистических легенд, содержащих сюжет о сотворении ангелов и демонов (II)).

Функции демиургов в процессе творения распределены по-разному. В зависимости от этого выявляются этапы в развитии сюжета, общие для обеих фольклорных версий.

Наиболее архаичный вариант - каждый из демиургов творит себе помощников сам: Бог - ангелов, Сатана - демонов. Среди текстов, отражающих эту ступень развития сюжета, более многочисленны варианты северной версии 19 записей (Олон.2, Новг.1, Волог.8, Волог.17,

¹³⁶ Пословицы русского народа. Сборник В.И. Даля: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 348.

Костр.1, Смол.3, Влад.2, Ряз.1, Ряз.1*, Тул.2, Орл.4, Тамб.1, Тамб.2мд, Пенз.4, Нижег.3, Сарат.1, Вят.16в, Казан.1ч, Тоб.5); иногда при этом сообщается, что Сатана творит себе помощников, пока Бог спит (Тул.2, Орл.4, Казан.1ч). Среди записей южной версии подобных вариантов только три (Минск.2, Радч.1, Гн.2Б).

К поздним изменениям в текстах этой группы следует отнести замену Бога архангелом Михаилом: ангелов высекает архангел Михаил (со словами "Господи, благослови"), демонов - Сатана (Орл.3).

Другой, более поздней ступенью в развитии сюжета является рассказ о том, что и ангелов, и демонов вольно или невольно создает один Сатана - высекает молотом из горы сначала правой рукой - вылетают ангелы, потом левой¹³⁷ (устал - сменил руку) - вылетают бесы (Олон.1); со словами "Господи, благослови" - высекает ангелов, молча - демонов (Арх.2, Влад.2). Позднейшей подробностью здесь является передача функций Сатаны его помощнику - старому черту Кривому Ерахте¹³⁸ (Тоб.5). Другая поздняя подробность рассказов - "зааминивание" Богом камня, после чего из него перестают вылетать бесы-демоны (Олон.1, Арх.2, Тоб.5, Смол.3, Тамб.2мд).

Среди записей южной версии эта ступень непосредственно представлена лишь в одном тексте (Киев.6), который и по способу творения ангелов стоит несколько отдельно: по велению Бога черт выплевывает утаенную землю - вылетают сначала черти, а потом, из чистой слюны - ангелы. Зато более многочисленны в южных материалах варианты, содержащие своеобразный южный извод этой временной редакции: Бог учит Сатану, как сотворить себе товарищей (Харьк.3, Гн.4А, Гн.6В, Гн.7, Гуц.384); функции Бога могут быть переданы апостолу Петру, который учит черта встать в субботу рано, взять воды и брызгать "назад себе" - сколько будет "брызгов", столько будет "чортив" (Подол.3), а функции Сатаны - Адаму, который - по неосторожности - сотворил таким же образом чертей вместо приятелей для себя, как учил его Бог (Подол.12).

Относительно зрения способа творения и северная, и южная версии сообщают немало подробностей и деталей: ангелы и демоны высекаются из камня-кременя молотом (Арх.2, Олон.1, Казан.1ч, Вят.16в), молотком (Олон.2, Волог.17, Влад.2), мечом (Тул.2), посохом (Ряз.1, Ряз.1*), кулаком (Тоб.5), камень о камень (Новг.1, Костр.1, Нижег.3, Сарат.1, Тамб.2мд); творящий умывает руки и трясет ими (Харьк.3, Гуц.384), трясет ими позади себя (Подол.3, Подол.7, Радч.1, Гн.6В, Гн.7), черти появляются из капель, падающих с пальца (Подол.12, Радч.1, Гн.2Б, Гн.6В), с мизинца (Подол.7, Гн.7), из морских брызг: "Поди к морю, плесни по волнам двумя пальцами..." (Харьк.3), ангелы и демоны "наплеваны" (Киев.6), "Иди на хори, там стойт ў мидници вода. Пльунь і вас буде два..." (Гн.4А) (подробнее см. Указатель сюжетов и мотивов...).

Из белорусских материалов нам известен лишь один текст с этим эпизодом (Минск.2), где он следует в контаминации с сюжетом о свержении Сатаны с небес и происхождении нечистой

¹³⁷ Отмечается, что "левый" и "правый" - одно из главных противопоставлений в древних мифологиях, для большинства из них характерно использование признака "левый" в значении отрицательного, "правый" - положительного. О семантике правой и левой стороны см.: Иванов В.В. Левый и правый // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 43-44; Толстые Н.И. и С.М. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. С. 42-45.

¹³⁸ Черт Кривой Ерахта известен и как сказочный персонаж. - См.: Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М., 1985., Т. 2. № 218. Три копеечки (сказка записана в Пермской губ.); Русские волшебные сказки Сибири/Сост. Р.П. Матвеева. Новосибирск, 1981. № 14. О Кривом Ерахте и об отце дьяконе (записано в г. Бердске Новосибирской обл.); вариант - сказка Ярахта Кривой (записана в г. Сургуте Тобольской губ.), указан там же (с. 312). Имя этого персонажа встречается в сказке с другим сюжетом, записанной от минусинского сказочника (см. там же); Фольклор Русского Устья. Л., 1986. № 33. Кривой Ерахта.

силы. Белорусская запись принадлежит южной версии сюжета и содержит очень своеобразный вариант его - черти сотворены из капель чернил: Бог пустил капельку чернил - появился черт Анцыпыр, он украл чернильницу и "наробыв" целый "мильён" войска.

Великорусские тексты принадлежат почти исключительно северной версии, украинские - южной. Встречу северной и южной традиций, как и в случае с сюжетом о сотворении суши, отмечаем на Подолье, а также в Харьковской и Минской губерниях. Записи, сделанные в этой географической полосе, содержат как бы смешанную редакцию дуалистической легенды: следуют северной версии в рассказе о творении суши (Минск.5, Минск.7, Харьк.1, Харьк.2, Харьк.3, Харьк.4, Подол.7), но южной в эпизоде-сюжете о творении ангелов и демонов (Мин.2, Харьк.1, Харьк.3, Подол.7).

В известных нам текстах болгарских легенд сюжет-эпизод о творении ангелов и демонов отсутствует полностью, мы не находим никаких следов ни северной, ни южной его версии.

§ 3.2. Отношение фольклорных версий к книжности

В письменной легенде - апокрифе о Тивериадском море эпизод творения Богом и Сатанаилом ангелов и демонов передает северную версию сюжета в его архаичном виде: "И възь Господь у Сотонаила кремень, и преломи его наполю. И в правой руке остави Господь у себя, а в левой отдал Господь Сотонаилу. И възь Господь посох, и нача бити кремень, и рече: "Вылети из него, кремени, ангели и архангели по образу моему и по подобию и безплотнии". И почали от того кремени вылетати силы огненъныя, и сотвори Господь ангели и архангели и вся девять чинов. И виде Сотонаил, что сотворил Господь, и почал тот кремень бити, что дал ему Господь из левыя руки. И почали у Сотонаилу вылетати ангели его, Сотонаиловы"¹³⁹.

Дуалистический мотив творения каждым из демиургов себе товарищей и мотив творения их из искр, высекаемых из камня (равно как и из водных брызг), в книжных источниках не обнаруживаются. В книге Бытия о сотворении ангелов не сказано ничего. В Палеех в рассказе о первом дне творения сообщается о сотворении ангелов Богом. Например, в одном из северных списков - в Палее конца XVI - начала XVII в. библиотеки Соловецкого монастыря читаем: "Бог прежде всех век, ни начала имея, ни конца. Яко Бог силен, первое сотвори ангелы - своя духи, слуги своя, огонь пламенен"¹⁴⁰. Способ творения при этом не уточняется или говорится о творении словом Господним: "О ангелех же пишет, яко и тии в 1 день с небесем и с землею (сотворены) быша глаголом силы творца Бога..."¹⁴¹.

Далее речь идет о сотворении ангельских чинов, которые упоминаются и в апокрифе о Тивериадском море, но не перечисляются, в Палее же сообщается подробно: "1 - чин ангели, 2 - чин архангели, 3 - чин начала, 4 - чин власти, 5 - чин силы, 6 - чин престолы, 7 - чин господствия, 8 - чин херувимы, 9 - чин серафимы многоочитии, десятый же чин в демоны преложися. Над всеми же сими чинми пристави Господь Бог старейшины, и воеводы, и начальники чином ангельским"¹⁴².

Подобные рассказы находим и в украинских рукописях. Так, в сборнике отца Илли Яремецкого-Билахевича в "Слове о сотвореню ангел и архангел и о прочиих безплотных силах" читаем: "Теди Творец небесний Господи сотворил небо и землю, солнце, месяц, звезды на небе, а потом сотворил Бог, предвечная мудрость, слуги своя - ангели, архангели, херувими, серафими, начала, власти, престолы, господствия, сили. Сотворил девять чинов на хвалу свою,

¹³⁹ Цит. по публикации рукописи из собр. Барсова, № 1418: Барсов Е.В. О Тивериадском море // ЧОИДР. М., 1886. Кн. 2. С. 5.

¹⁴⁰ Порфирьев И.Я. Апокрифы ветхозаветные. С. 83.

¹⁴¹ Там же. С. 84.

¹⁴² Там же. С. 83-84.

а десятый чин - огненный"¹⁴³. В "Слове о создании неба и земле и вшиткой твари" из рукописи отца Теодора из Дубовец находим: "В 1-ый день сътвори Бог небо и землю, и сътвори свет и дух, служ[а]ще ему 10 чинов: ангели и архангели многоочитии, серафим шестокрылатии, и престоли, и начала, и власти, и силы, и господства. 10 чинь отпаде"¹⁴⁴. Эти "Слова" из рукописей сельских священников представляют собой компиляцию разных библейских и апокрифических подробностей, выписанных главным образом из Палеи. Ценность их в том, что они дают представление о процессе и механизме формирования мифологии народного христианства. По-видимому, результатом именно такого процесса и стало возникновение апокрифа о Тивериадском море.

Как видим, книжность, даже апокрифическая, не знает подробностей и мотивов рассматриваемого эпизода легенды и апокрифа и потому не могла послужить исчерпывающим источником для апокрифа о Тивериадском море во фрагменте творения ангелов и демонов Богом и Сатанайлом. Сходство рассказов апокрифа и Палеи ограничивается упоминанием ангельских чинов и имен некоторых старейшин и воевод каждого чина во второй редакции апокрифа о Тивериадском море. Соотнесение рассмотренных книжных версий с фольклорным фоном позволяет утверждать, что данный фрагмент апокрифа восходит к фольклорным источникам.

Здесь, наряду с уже рассмотренными фольклорными вариантами, параллельными эпизоду апокрифа, обращают на себя внимание еще несколько текстов. Это прежде всего одно мордовское сказание, записанное в Пензенской губернии: "Агне Патяй (мать-богиня)... желала как можно скорее наполнить весь мир добрыми божествами, чтобы, не говоря уже о людях, при каждом деревце, при каждой травке присутствовал добрый дух, который бы охранял создания Чам Паса от козней Шайтана. Она обратилась с просьбой об этом к своему отцу. Чам Пас дал ей огниво, сын ее, Нишки Пас, (бог неба, солнца, огня и света), принес ей кремней. Агне Патяй стала ударять огниво о камень, и сколько при этом вышло искр, столько явилось добрых духов - оазисов. Шайтан увидал, что делает Агне Патяй, взял из земли два кремня (огнива ему негде было взять) и также стал высекать огонь. Сколько вылетало искр, столько произошло и злых духов". (Пенз.бмд).

Показательны и другие тексты, в которых, несмотря на заметные следы христианизации, остается очевидной древняя основа:

Семь братьев били молотом по скале и отбивали осколки; каждый осколок обращался в человека; младший брат, вместо того, чтобы говорить "Господи, благослови", приговаривал "Будь проклят" - из его осколков вышли нечистые духи. (Вят.16в).

Эрлик сделал себе молот, наковальню, мех, клещи и все кузнечные снаряды, раскалил железо и стал бить молотом, как только он ударит, тотчас выскочит курюмес - бес, от каждого удара. Так наковал он множество духов - слуг себе, что Ульгеню было неприятно. (Верб.8а).

Таким образом, и в этом своем эпизоде, как и в рассказе о сотворении суши, апокриф о Тивериадском море, несомненно, восходит прежде всего к фольклорным источникам, и то обстоятельство, что в болгарских фольклорных текстах не обнаруживается никаких следов подобных рассказов, говорит само за себя и свидетельствует не в пользу болгарского происхождения апокрифа. Трудно предположить, что эпизод этот попал в апокриф из болгарского фольклора, в котором не оставил никаких следов.

¹⁴³ Апокрифи і легенди з українських рукописів, збирав, упорядкував и пояснив Ів. Франко. Львів, 1896. Т. 1. С. 14.

¹⁴⁴ Там же. С. 7.

§ 4. Сюжет о свержении Сатаны с небес

§ 4.1. Локальные версии сюжета

Легенды, содержащие сюжет о свержении Сатаны с небес (III), достаточно многочисленны - в наших материалах это около 90 записей. Сюжет представлен как в составе различного типа контаминаций, так и в виде самостоятельных рассказов, последние составляют примерно половину текстов (см. Указатель контаминаций).

Основные элементы сюжета - мотив соперничества и вражды демиургов (5), описание свержения Сатаны с небес (6) и происхождение нечистой силы (7).

В результате текстологического сравнения известных вариантов этого сюжета легенды мы обнаруживаем те же две версии, две традиции их бытования, что и в двух предыдущих случаях, - северную и южную (распределение вариантов по версиям см. в Перечне восточнославянских дуалистических легенд, содержащих сюжет о свержении Сатаны с небес).

Записи северной версии рассказа о вражде Бога и Сатаны сообщают, что соперничество между демиургами возникает при устройении ими небес и престолов¹⁴⁵ (5-С): Бог "заводил небо" и устраивал на нем свой престол, а Сатана - другое, выше божьего, и ставил там свой престол, Бог устраивал новое, выше сатанинского (Арх.2, Олон.1, Новг.1, Волог.3, Волог.4, Волог.5, (Волог.12), Волог.13, Вят.4, Твер.2, Костр.1, Смол.7, Влад.2, Саратов.2, Калуж.6, Р.У.1, Тоб.5, Вес.12а). При этом речь может идти о возведении трех небес (Волог.5), семи (Арх.2, Олон.1, Влад.4, Саратов.2, Тоб.5), восьми (Твер.2), девяти (Волог.3), двенадцати (Тоб.3); иногда добавляется позднее противопоставление "восток - запад": Бог построил престол на востоке, а Сатана - на западе (Волог.3, Смол.7).

Внутри северной традиции можно выделить две книжные версии этого мотива. Первая - Сатана помыслил: "Поставлю престол на облаках и буду подобен Вышнему" (Ряз.1, Ряз.1*, Нижегород.1); другая сообщает, что причиной вражды между Богом и Сатаной стал отказ ангела-Сатаны повиноваться Богу и его призыв к другим ангелам "отпасть" от Бога (Олон.3, Б.3, Вят.3, Смол.5, Орл.4, Орл.6, Тул.2, Тул.4, Пенз.3, Минск.1, Минск.2). (О книжных мотивах сюжета см. § 4.2). Выделяется также немногочисленная группа текстов, содержащих другие мотивы соперничества демиургов - зависть (Арх.2), желание второго участника творения стать равным Творцу (Волог.10, Тоб.1, Верб.7а, Гуц.4); лаконичность, нераспространенность в формулировках мотивов вражды в этом случае затрудняет их отнесение к определенной версии. В некоторых вариантах причины возникновения вражды забыты: Бог и Сатана заспорили о чем-то "промеж себя" (Енис.3), Сатана что-то сделал "супротив Бога" (Ирк.3), Сатана поспорил с Богом (Ирк.4).

Тексты южной версии рассказывают о небесной войне (5-Ю): Сатана с воинством пытается свергнуть Бога с небес и завладеть его престолом (Волог.6, Харьков.1, Подол.12, Могил.7, Гн.7 Гн.6В, Гуц.384, Тоб.3); при этом отмечается присутствие мотива "гора/башня": черт задумал "со своими" взобраться на небо, прогнать Бога и самому там поселиться - они поднимаются на высокую гору (Радч.1) или строят высокую башню, чтобы оттуда достичь неба (Подол.8, Ив.15).

Для южных текстов характерен также мотив возникновения вражды между Богом и Сатаной из-за различного рода вредительства Сатаны или неумелости его: из-за утаивания земли

¹⁴⁵ В каноническом Писании упоминается о третьем небе (2 Кор. 12:2), которое является местопребыванием ангелов всех чинов и называется иначе раем, и о небесном престоле Господа (Откр. 4:2-11). Мотив семи небес известен по апокрифической литературе (Видение Исаяево, книга Еноха Праведного); в апокриф о Тивериадском море и легенды он мог войти через посредство "Беседы трех святителей", в которой на вопрос: "Сколько имеется небес?" дается ответ: "Семь, и на седьмом почивает Бог".

(Могил.4, Подол.13) или из-за попытки утаить семена при насаждении рая (Гн.2Б), из-за попытки утопить Бога (Киев.6, Подол.13, Галиц.1), из-за того что, Сатана все делал не так и Богу приходилось все переделывать, Бог рассердился и "каже": "Будем приимати войну" (Гуц.382). Подобного рода единичные формы находим и среди текстов, близких северной традиции: Бог и Сатана заспорили, кто сильнее, - Бог велит сдвинуть себя вместе с престолом (Тамб.1) или пожать ему "ручку" (Орл.12, Аф.-К). На примере подобных форм, количество которых нарастает по мере движения на юг, заметно, как причины соперничества и вражды приобретают все более "светский" характер, проявляются следы мутации - результат влияния других жанров, например рассказов о глупом черте. Единичные формы дают мотивы, как правило, вторичные по отношению к основным группам 5-С и 5-Ю.

Фрагмент, описывающий непосредственно свержение Сатаны с небес (6), известен также в двух версиях. Записи южной версии (6-Ю) рассказывают, что Сатану с небес стряхивает при помощи перуна, грома или сотрясения небес Бог (Волог.6, Минск.2, Могил.7, Харьк.1, Гн.7, Гн.6В), громовик Илья (Гуц.382, Гуц.384) или архангел Гавриил (Радч.1, Харьк.1). Версия восходит к мотивам мифа о свержении Громовержцем своего противника¹⁴⁶. Здесь мы находим то же замещение дохристианских образов христианскими, какое наблюдали на примере сюжета о сотворении суши, восходящем к мифу о ныряющей птице, - Богу, отождествляемому с древним Громовержцем, богом грозы Перуном, противостоит Сатана, замещающий типологически более древний образ Змея - противника Громовержца. В более поздних вариантах Бог передает свои функции аллоперсонажам - громовику Илье, архангелу Гавриилу. Другие южные варианты, согласно которым Сатана падает с небес в результате разрушения Богом башни, построенной Сатаной и его воинством, чтобы взобраться на небо (Подол.8, Ив.15), отражают, по всей видимости, влияние мотивов библейской легенды о Вавилонской башне (Быт. 11:4-9).

Согласно северной версии, Сатану с небес свергает, спихивает, сталкивает либо сам Бог (Арх.2, Волог.10, Волог.11, Вят.1, Влад.2, Орл.4, (Тул.2), Нижег.1, Тоб.1, Р.У.1, Енис.1, Подол.12, Гуц.4), либо архангел Михаил¹⁴⁷ (Олон.1, Олон.2, Олон.3, Новг.1, Волог.4, Волог.5, Волог.12, Вят.4, Вят.6, Твер.2, Костр.1, Б.2, Б.3, Смол.2, Влад.4, Тул.2, Тул.3, Ряз.1, Ряз.1*, Калуж.2, Калуж.4, Орл.3, Орл.6, Орл.10, Тамб.1, Яросл.1, Яросл.2, Яросл.4, Сарат.2, Тоб.3, Тоб.5, Верб.8а, Вес.12а, (Р.У.1), Ирк.1, Ирк.3; Черниг.1, Подол.2, Подол.6). При этом сообщаются следующие подробности событий: Сатана, не подпуская к себе архангела Михаила, палит огнем (Олон.1, Твер.2, Ряз.1, Ряз.1*, Тоб.5, Вес.12а), опалает крылья архангела (Новг.1, Вят.4, Тул.2, Орл.6, (Верб.8а)), знобит холодом (Тоб.3), не допускает свергающего на три версты (Вят.4), на тридцать верст (Твер.2), на три поприща (Костр.1), на версту (Олон.1), на несколько сажень (Тул.2); архангел предпринимает две попытки (Новг.1, Вят.4, Костр.1, Ряз.1) или три (Олон.1, Ряз.1*, Могил.4, Тоб.3, Тоб.5); архангел Михаил сражается с Сатаной семьдесят семь дней, Бог, чтобы увеличить силы архангела, добавляет к его имени частицу "иль" (Ряз.1, Яросл.1, Тоб.5), отнимает ее от имени Сатанаила (Арх.2, Волог.11, Калуж.6, Ряз.1*, Подол.12), накладывает на архангела схиму (Ряз.1, Ряз.1*), дает ему жезл (Твер.2, Ряз.1), копьё (Б.3, Орл.6, Вес.12а), огненное копьё (Яросл.1), крест, евангелие, копьё и шпагу (Новг.1), меч огненный (Сарат.2), "заклятый" (Тул.2), меч-кладенец (Яросл.1), стрелы молниеносные (Олон.3), огненные (Твер.2, Калуж.2, Калуж.4), броню булатную, шлем

¹⁴⁶ О мифе о Громовержце и его противнике, который рассматривается как центральный в древнеславянской мифологии, см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Они же. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 44-76.

¹⁴⁷ Михаил (по народной этимологии - "кто как Бог") - старший ангел (архангел), вождь небесного воинства, в этой роли он выступает в Откровении Иоанна Богослова (12:7-12), где архангел Михаил сражается с драконом - дьяволом, Сатаной. Этот эпизод рассматривают как вариант древнего змееборческого мифа (см., например: Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 468-470).

духовный с перьями павлина (Яросл.1), придает "особую страшную силу" (Костр.1, Тоб.3), дает власть над грозными тучами, громом и молнией (Тоб.3), благословляет архангела (Вят.4, Яросл.1), велит благословиться "у иконы с Младенцем" (Олон.1), делает Михаила четырех-, а потом и шестикрылым (Тул.2, Орл.6, (Подол.12), Гуц.1А), дает Михаилу шесть крыльев (Сарат.2). Лишь один северный текст сообщает, что ангелов свергает названный здесь старшим из всех ангелов архангел Гавриил (Волог.8); подробностей свержения не приводится.

Рассказ о происхождении нечистой силы (7) главным образом книжного (палейного) происхождения; он достаточно стабилен и единообразен и в северной, и в южной традиции: черти - это бывшие ангелы, которые воспротивились Богу, не захотели повиноваться и были свергнуты с небес вместе с Сатаной. Далее книжно-апокрифическое сказание о падших непокорных ангелах входит в связь с народными поверьями о домовых, водяных и леших: некоторые из рассказов сообщают, что низверженные ангелы становятся нечистой силой в зависимости от того, кто куда упал (в воду - водяной, в лес - леший, в дом - домовый и так далее), или становятся водяными, болотными чертями (Арх.2, Олон.2, Олон.3, Новг.1, Волог.5, Волог.8, Волог.11, Волог.12, Волог.14, Волог.18, Твер.2, Б.3, Смол.2, Ряз.1, Ряз.1*, Тул.2, Калуж.2, Калуж.4, Орл.6, Орл.10, Яросл.2, Яросл.4, Нижег.1, Сарат.2, Тоб.1, Тоб.3, Енис.1, Ирк.3, Ирк.4; Минск.2, Могил.7, Харьк.1, Подол.8).

Встречу версий этого сюжета и смешение отдельных их элементов отмечаем в записях Минской и Подольской губерний: минские тексты следуют северной книжной версии в рассказе о соперничестве Бога и Сатаны (Минск.1, Минск.2), но южной традиции при описании свержения Сатаны (Минск.2); подольские тексты передают южную версию мотива соперничества демиургов (Подол.6, Подол.8, Подол.12, Подол.13), но следуют северной в рассказе о свержении Сатаны (Подол.2, Подол.6, Подол.12); только южную версию (5-Ю + 6-Ю) находим в одном подольском тексте (Подол.8). Единичные случаи подобного смешения известны среди гуцульских текстов (Гуц.4: 5-А + 6-Сев.), и в записи из Тобольской губернии. (Тоб.3: 5-Сев./5-Юж. + 6-Сев.). (См. Указатель сюжетов и мотивов...).

§ 4.2. Отношение фольклорных версий к книжности

В Писании нет единого связного повествования о свержении Сатанаила и его ангелов с небес, которое могло бы послужить источником рассматриваемых устных рассказов. В Библии можно найти лишь отдельные мотивы интересующего нас сюжета. В Ветхом завете - в книге пророка Исаяи¹⁴⁸: "Как упал ты с неба, денница, сын зари! <...> А говорил в сердце своем: "Взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов на краю севера. Взойду на высоты облачные, буду подобен Севышнему"" (Ис. 14:12-14). В книгах Нового завета наиболее подробно об этом событии говорится в Откровении Иоанна Богослова: "И произошла на небе война: Михаил и ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них. Но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним". (Откр. 12:7-9). Достаточно многочисленны в Новом завете отдельные упоминания и отзвуки сюжета: "Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: "идите от меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный дияволу и ангелам его"" (Мф. 25:41); "Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил..." (2 Пет. 2:4); "Разве не знаете, что мы будем судить ангелов..." (1 Кор. 6:3); "И ангелов, не сохранивших своего достоинства..." (Иуд. 6).

¹⁴⁸ Книга пророка Исаяи могла быть известна по Паримийным чтениям, в состав которых входила в значительной своей части. Подробнее см. гл. IV.

Отсутствие в Библии единого полного повествования о свержении Сатаны с небес, "восполняется" тем, что события эти широко толковались отцами церкви¹⁴⁹ и это нашло отражение в апокрифической литературе. В нашем случае судьба рассматриваемого сюжета легенды подтверждает и выразительно иллюстрирует справедливость замечания Ф.А. Рязановского: "В истории человечества по книгам Ветхого завета дьявол почти не играет никакой роли. Но в Новозаветных книгах от дьявола были произведены многие события из Ветхого завета. Эти новозаветные толкования ветхозаветных сказаний были предлогом для переработки их в апокрифические"¹⁵⁰.

Именно в апокрифической книжности главный источник рассматриваемого сюжета-эпизода легенды. Это прежде всего Толковая Палея. Здесь в повествовании о четвертом дне творения сообщается не только о сотворении небесных светил, но и о падении ангелов - читается статья "О Сатанаиле" "в сии же убо день един от ангел..."¹⁵¹. По сказаниям Палеи, падение ангелов произошло на четвертый день творения, во главе падших стоял Сатанаил, "иже убо бе старейшина 10-му чину" ангелов; он "развеличися гордостию и рече в помышлении своем: "Коль красна поднебесная си, и не вижу живущаго на ней, да прииду на землю и прииму землю, и обладаю ею, и буду яко Бог, и поставлю престол мой на облацех". Ту абие сверже и Господь с небесе за гордость помысла его"; при падении Сатаны с небес одни ангелы упали прямо в преисподнюю, другие остались на земле, а третьи повисли в воздухе.

Этот же апокрифический рассказ находим в "Книге бытия небеси и земли" (Палея историческая), но здесь он передан кратко и несколько сбивчиво: "Четвертый день солнце, и луну, и звезды, облак же и дожденая пролития. В то ж день виде иногда денничный, ныне же помраченный, небо украшено, взятся умом и рече в себе: "Поставлю престол мой на облацех и буду подобен Вышнему". И извержеса повелением от чина ангельска. И бысть за света ради тма омраченная, и ангельския одежа лишен"¹⁵².

Палейный рассказ о падении Сатаны и десятого чина ангелов, называемый иногда денницын апокриф, цитируется и приводится с разной степенью полноты в первой русской летописи - рассказе о проповеди греческого философа перед князем Владимиром¹⁵³, а также в многочисленных "Словах"¹⁵⁴, таких как приведенное А. Поповым "Слово о небесных силах"¹⁵⁴, или опубликованные Ив. Франко "Слово о создании неба и земли и вшитькой

¹⁴⁹ Об этом подробнее см.: Порфирьев И.Я. Апокрифы ветхозаветные. С. 29-30; Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 16.

¹⁵⁰ Там же. С. 24-25.

¹⁵¹ См.: Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1892. Вып. 1. С.37-39; Толковая Палея 1477 г. СПб., 1892. Л. 18 об.-19 об.; по списку Соловецкой библиотеки (№ 653, конец XVI или начало XVII в.) Палея опубликована И.Я. Порфирьевым (Порфирьев И.Я. Апокрифы ветхозаветные. С. 84-85; здесь и далее цитируется нами по этому изданию); фрагмент "О Сатанаиле" по одному из южных списков Палеи - Палее Крехивській - опубликовал Ив. Франко (Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів... С. 11-13).

¹⁵² Попов А. Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной Палеи русской редакции. М., 1881. С. 2.

¹⁵³ Повесть временных лет. М.;Л., 1950. Ч. 1. С. 61-62. Текстуальная близость Палеи и Повести временных лет была замечена давно, ей давались разные объяснения. М. Сухомлинов, И.Я. Порфирьев видели в Палее источник летописи, А.А. Шахматов в последней своей работе предположил, обратное: сама Палея восходит к летописи. По мнению О.В. Творогова более вероятное объяснение близости Палеи и летописи в их обращении к общему источнику. Предполагается, что среди источников Палеи - неизвестный пока памятник, в котором библейская история излагалась с существенным привнесением апокрифических элементов, и этот источник был использован как составителем Палеи, так и составителем "Речи философа", входящим в состав Повести временных лет (см.: Творогов О.В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. I. XI-первая половина XIV в. С. 287).

¹⁵⁴ Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883. С. 175-176, 203.

твари"¹⁵⁵ из рукописи отца Теодора из Дубовец и "Слово о сотворении ангел и архангел и о прочих безплотных силах" из рукописи отца Илии Яремецкого-Билахевича¹⁵⁶.

О последнем из указанных сочинений стоит сказать подробнее - оно примечательно во многих отношениях. "Слово о сотворении..." содержит подробности, которых нет в Палее и которые характерны преимущественно для записей южной версии легенды: например, свергнутые ангелы летели с небес сорок дней и сорок ночей (Смол.2, Подол.8, Гн.6В, Гн.7), для сравнения напомним, что в апокрифе о Тивериадском море и некоторых записях северной версии сообщают, что свергнутые летели три дня и три ночи (Волог.6, Вят.4, Ряз.1, Морил.7). Еще одна важная подробность, которую мы здесь находим, - "Сатанаил помислил: "Аз поставлю престол себе на горах високих, (выделено нами - В.К.) на воздушех под небом и буду подобен Богу вышнему""¹⁵⁷. Южная традиция, таким образом, "читает" приводимую в этой части палейного повествования цитату из книги пророка Исайи: "...выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов на краю севера. Взойду на высоты облачные и буду подобен Всевышнему"(Ис. 14:13-14) с акцентом на образе горы. Возможно, отсюда мотив горы в устной южной традиции: когда черт задумал забраться на небо и прогнать оттуда Бога, он пошел на высокую гору, чтобы оттуда подняться к небу (см. Радч.1). Примечательно, что в северной книжной традиции внимание акцентируется на второй части формулы с определением "северный": "И сотворил себе престол на облацех северных (выделено нами - В.К.) и вознесся и бысть тогда воевода чину ангельскому" (в "Сказании о семи планитах")¹⁵⁸. Палея содержит нейтральный вариант: "Поставлю престол мой на облацех".

Другая особенность этого сочинения - дополнение достаточно свободного пересказа Палеи пояснениями и толкованиями составителя сочинения. Так, после рассказа о падении ангелов и главе архангельском, затворившем небеса, добавлено: "Ото тоэ значит собор архангела Михаила. И так, братия, не хотел Сатанаил бити ангелом пресветлим, и за тое учинил ся темним. Так и ми, християне, не будмо гордые, абимо не виверженние били из царствия небеснаго, як Сатана изгордел бил на небесех и спал из лика аггельскаго. Бог, предвечная мудрость, не терпит греха гордому человеку, а смиренному благодать дает, а гордим противится"¹⁵⁹. Эти толкования и пояснения не только придают сочинению своеобразие, но главное - ясно указывают на цели его составления (проповедь, церковное чтение). Подобные сочинения, бытовавшие среди сельских священников, которые составляли их с целью проповеди, позволяют увидеть процесс осмысления христианского учения в среде демократического духовенства и способ внесения знаний, связанных с христианской мифологией, в народную среду. Представляется, что результатом именно такого процесса стало возникновение и апокрифа о Тивериадском море.

Однако палейное повествование о падении ангелов во главе с Сатаной слишком лаконично, однако, чтобы послужить исчерпывающим и непосредственным источником устных рассказов с подобным сюжетом; оно должно было быть дополнено рядом подробностей, только тогда мог получиться рассказ, какой мы находим в апокрифе о Тивериадском море и в легендах северной версии.

Так, в Палее нет описания собственно свержения Сатаны, рассказа о единоборстве Сатаны и архангела Михаила, которое, с многочисленными подробностями, в частности о частице "иль", мы находим в апокрифе о Тивериадском море, в "Сказании о семи планитах" и в

¹⁵⁵ Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів... С. 7-10.

¹⁵⁶ Там же. С. 14.

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ Порфирьев И.Я. Апокрифы ветхозаветные. С. 86.

¹⁵⁹ Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів... С. 14.

устных рассказах; в Палее это место передано очень кратко: "Ту абие сверже и Господь с небесе за гордость помысла его"¹⁶⁰.

Более подробно Палея рассказывает о падении ангелов: "По нем же спадоша иже быша под ним, 10-й чин, яки песок (в апокрифе и некоторых легендах - "аки дождь". - В.К.) просунушася с небесе и проразишася в преисподняя, друзии же их на земли быша, другия же от них на воздусе повеси архангельский глас"; далее следует подробный рассказ об ангельском соборе архангела Михаила, который затворяет небеса, а падшие ангелы остаются там, где кого застал глас архангельский, и "нарекошася демони". Собственно, лишь эта заключительная часть палейного сказания "О Сатанаиле" могла непосредственно повлиять на устные рассказы о происхождении нечистой силы.

В апокрифе о Тивериадском море фрагмент об ангельском соборе передан очень лаконично (в устных рассказах он совсем не нашел отражения), и от апокрифного рассказа о падших ангелах - "Коево где огонь застал, оново в горах, иных в пропастях, по воздусу летящих... где коево застал, тут и до сего дни пребывает" - один шаг до народных поверий о водяных и леших.

Наряду с апокрифом о Тивериадском море достаточно близки устным рассказам о свержении Сатаны северной версии еще два сочинения - это, упоминавшиеся уже, "Сказание о семи планитах" и "Повесть святаго Андрея со Епифанием о вопросех и ответех". Подобно апокрифу о Тивериадском море они восходят в этом эпизоде, вероятно, к палейному рассказу, дополняя его подробностями из других книжных источников¹⁶¹ и устных рассказов. Итак, мотивы соперничества творцов двух основных версий, известных в устной традиции, восходят к книжным источникам, различаемым для северной и южной версий.

Главный мотив соперничества северной версии - небеса и престолы, южной - небесная война. Оба основываются на рассказе Палеи "О Сатанаиле", по-разному осмысленном в северной и южной традициях, как фольклорной, так и рукописной - в апокрифе о Тивериадском море, "Сказании о семи планитах" и различного рода "Словах" и "Поучениях": в первом случае с акцентом на мотивах из книги пророка Исаяи, во втором - на подробностях из Откровений Иоанна Богослова.

В рассказе о свержении Сатаны с небес обе фольклорные версии, как и библейская версия этого сюжета, которую мы находим в Откровении Иоанна Богослова (Откр. 12:7-12), восходят к древнему змееборческому мифу. При этом южная версия отчетливее сохранила связь с древнеславянским мифом о свержении Громовержцем своего противника - свержение происходит при помощи грома, перуна, сотрясения небес. Северная - имеет более христианизированный облик, следует рассказу Палеи, дополняя его чертами эпической обрядности былинных мотивов борьбы богатыря со змеем в эпизоде единоборства архангела Михаила с палящим огнем Сатаной и мотивами духовных стихов (например, о Феодоре Тироне) в описании некоторых подробностей этой борьбы. Вариант именно этой, северной версии - с единоборством архангела Михаила и палящим огнем Сатаной - мы находим в апокрифе о Тивериадском море, что, во-первых, указывает на фольклорные основы данного эпизода в апокрифе, а во-вторых, еще раз свидетельствует в пользу северного происхождения самого апокрифа о Тивериадском море.

¹⁶⁰ Порфирьев И.Я. Апокрифы ветхозаветные. С. 85.

¹⁶¹ Так, при передаче дерзкого помышления Сатаны апокриф о Тивериадском море ближе не к Палее, а к цитате из книги пророка Исаяи; есть и другие отличия.

§ 4.3. Отношение восточнославянских версий сюжета к болгарской фольклорной и книжной традициям

Рассказ о борьбе между Сатанаилом и архангелом Михаилом известен и в болгарской книжности, о чем свидетельствуют два поздних списка, указанных Й. Ивановым¹⁶². Оба из Северо-Западной Болгарии. Один - в сборнике попа Пунчо из села Мокреш Ломского округа, написан в 1796 г., хранится в Софийской народной библиотеке (№ 693); другой - в написанном П. Влчовым Виденском сборнике 1820 г. из Церковного музея при богословском факультете в Софии (№ 232). Часть этой легенды передана Й. Ивановым в резюме, а часть приведена целиком на современном болгарском языке¹⁶³.

Первая часть болгарского рассказа сообщает о том, как Бог создал весь свет - небо, землю, ангелов, животных и человека, которого поставил царем над всеми животными в раю. Недовольный этим Сатанаил украл у Бога знаки божественного достоинства - боготканые одежды ("боготкана премена"), венцы, скипетр, украшения, переманил на свою сторону много ангелов, сошел с небес, создал свое небо, солнце, месяц, звезды и сел на свой престол, окруженный слугами-бесами. Бог, призвав к себе архангела Михаила, посылает его вернуть украденные Сатаной одежды, светлые венцы и украшения ангелов и сообщает, как это сделать. Он научает архангела хитростью войти в доверие к Сатане - сказать, что решил присоединиться к антихристу и перешедшим на его сторону ангелам. Далее сообщается, как Бог, после сошествия архангела вниз к Сатане, выпускает свое солнце, чтобы сжечь землю и даже горы на семь локтей в глубину и наполовину высушить море. Антихристовы слуги от этого огня попадали, как мертвые, над головой же архангела Михаила Бог опустил прохладное облачко. Спасаясь от палящего солнца, Сатана и архангел Михаил спустились к одному глубокому озеру, и архангел уговорил Сатану искупаться первым. Далее мы находим уже знакомый нам мотив похищения у Сатаны ценного предмета: Сатана положил скипетр, снял с себя боготканые одежды, свой "богоплетений" венец, ангельский чин и красоту ("хубость") - все знаки достоинства, которые взял с небес, и отдал Михаилу. Покупался Сатана немного и вышел из воды, чтобы посмотреть, не украл ли архангел его вещи. Убедившись, что архангел не обманул, Сатана оставил свою подозрительность и нырнул глубоко, до самого дна озера. Тогда Михаил и вознесся на небо. Когда Сатана вынырнул и услышал, как ангелы поют на небесах, то бросился догонять архангела. Настиг его на третьем небе, схватил за ступню левой ноги, чтобы отнять одежды и венец, но архангел ударил мечом антихриста, и тот упал вниз в пропасть без крыльев. Когда же архангел попросил Бога позволить ему довершить дело и уничтожить богопротивника, Бог не позволил ему этого сделать и сообщил, что Сатана должен царствовать до скончания века, чтобы мучить род человеческий.

Как видим, болгарская книжная версия борьбы архангела Михаила с Сатаной совершенно отлична от русской, зато со всей очевидностью демонстрирует свою органичную связь с болгарской фольклорной традицией - мотивами "почему солнце не женилось" (частично) и похищения у Сатаны ценного предмета (Болг.2, Ив.7, Ив.8, Ив.12, БНТ.7, БНТ.8, БНТ.11, БНТ.14), не известными в русской традиции. Напомним, что в восточнославянских легендах представлен лишь второй мотив и только в некоторых южных записях, причем и здесь он является сопутствующим, дополнительный эпизодом в составе контаминированных текстов дуалистической легенды. В южнославянской традиции этот эпизод бытует в виде отдельных самостоятельных рассказов без повествований о создании суши. Представляется, что характер различий в традициях бытования данного сюжета в восточнославянском и южнославянском фольклоре дает основание предполагать южнославянский его источник, хотя южнославянские варианты содержат и не самые архаичные его формы.

¹⁶² Иванов Й. Старобългарски разкази. София, 1935. С. 18.

¹⁶³ Там же. С. 18-25.

Связь болгарской книжной версии рассказа о борьбе между архангелом Михаилом и Сатаной с болгарской фольклорной традицией тем более убедительна, что не только выявляется текстологически - при общем сравнении текстов книжной и фольклорной болгарских версий рассказа, но и подтверждается "географически": фольклорные тексты, содержащие те же мотивы, что и книжный рассказ, записаны непосредственно в той же местности, книжной традиции которой принадлежат известные рукописные болгарские версии сюжета, - в Северо-Западной Болгарии, Видинском округе (БНТ.11, БНТ.14). (Любопытно, что и единственный текст с нырянием, записанный на территории Болгарии, также из Видинского округа.)

Болгарскую и русскую версии рассказа о свержении Сатаны с небес и борьбе архангела Михаила с Сатаной сближают следующие два момента. Первый: обе отталкиваются от сказания Палеи "О Сатаниле", в котором Сатана был свергнут с небес по повелению Бога архангелом Михаилом. Но поскольку рассказ, как уже упоминалось, очень лаконичен в этой части и не сообщает никаких подробностей, касающихся обстоятельств свержения, то русская, болгарская, украинская версии сюжета дополняют его подробностями, почерпнутыми из соответствующей фольклорной традиции: из севернорусской, болгарской, украинской. Эта общность "метода" - второй момент, сближающий рассказы о свержении Сатаны с небес в разных локально-этнических традициях. Строительный материал - мотивы и сюжетика разных фольклорных традиций - определил различие версий, их своеобразие в осмыслении общей темы, общего сюжета христианской мифологии.

§ 5. Сюжет о творении первого человека

§ 5.1. Основные мотивы сюжета и его локальные версии

Известные нам устные рассказы о сотворении первого человека (около 80 записей) могут быть поделены на две группы: записи одной содержат монотеистическую версию творения человека, близкую библейской, записи другой - дуалистические.

В текстах первой группы, достаточно многочисленной (около 30 записей), рассказывается о том, как Бог сотворил тело первого человека из земли и оживил его, а потом из ребра первого мужчины сотворил первую женщину - Еву. Этот рассказ дополняется обычно некоторыми апокрифическими, фольклорными подробностями, которые не меняют его монотеистического характера, например о сотворении Евы из "недогрызка" - ребра Адама, украденного собакой, но недогрызенного ею (Харьк.8, Харьк.9); о творении женщины из собачьего (Вят.1, Гн.20) или чертова (Киев.9, БНТ.3) хвоста; о сотворении первой женщины из цветов (Киев.1, Киев.3); о том, что тело Адама (и Евы - Киев.2) было вылеплено Богом сначала из теста, но оставленное сушиться, было съедено собакой¹⁶⁴, тогда Бог вылепил его вторично, но уже из глины (Киев.3, Киев.2). Примечательно, что если сама библейская версия не имеет локальных ограничений в своем распространении - она известна практически повсеместно, то апокрифические добавления к ней по преимуществу южного происхождения.

Среди дуалистических версий выделяются три: первая, основная (называемая нами также апокрифо-дуалистической, так как читается в составе апокрифов о Тивериадском море и "Како сотвори Бог Адама"), вторая и дуалистическая версия с нырянием.

Согласно основной дуалистической версии, тело первого человека сотворил Бог и он же вложил в него душу, Сатана при этом пытался испортить творение божие. В зависимости от способа "участия" Сатаны в творении могут быть выделены два типа этой версии: первый (8-A₁) - Сатана истыкал сотворенное Богом тело человека, наделал в нем дыр (Волог.1 Волог.2,

¹⁶⁴ Мотив отмечен в СУС - 777**= К 777: Паны из пшеничного теста, мужики из глины: собака проглатывает созданного Богом из теста человека, Бог вытряхивает из нее панов. Указаны украинские и белорусские варианты (см.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. С. 195.)

Ряз.2, Ряз.2*, Гн.2Б, Р.У.4; Ив.3, БНТ.1), нанеся ему 70 ран (Волог.1) или 41 рану (Ив.3); второй тип (8-А₂) - Сатана оплевал тело человека, измазал его грязью (Новг.1, Псков.1, Вят.1, Вят.7, Вят.12ч, Смол.10, Орл.13, Аф.-К, Пенз.8мд, Тамб.2мд, Могил.4, Харьк.7, Полт.2, Черниг.3б, Волын.1, Гуц.382, Р.У.4, Тоб.20м, Ирк.5бур, Якут.3я), а Бог, чтобы исправить вред, причиненный Сатаной, выворачивает тело человека всем нечистым внутрь (Вят.7, (Вят.13), Смол.10б, Орл.13, Аф.-К, Пенз.8мд, Харьк.7, Полт.2, Черниг.3б, Волын.1, Гуц.382, Якут.3я). Второй тип основной дуалистической версии сопровождается, как правило, мотивом собаки-сторожа, которую Сатана, напустив холод, соблазняет - обещает ей теплую шерсть, чтобы она подпустила его к телу человека (Новг.1, Псков.7, Волог.2, Вят.1, Вят.7, Вят.12ч, Смол.10, Орл.13, Аф.-К, Яросл.7, Пенз.8мд, Тамб.2мд, Харьк.1, Харьк.7, Тоб.19м, (Тоб.20м), Потан.1а, Потан.2а, Верб.7а, Р.У.4, Якут.3я, Ирк.5бур, (БНТ.2) (см. Указатель сюжетов и мотивов... 8-С. О собаке и ее шерсти (Почему собака в шерсти ходит). Случаев, когда рассказ о собаке и ее шерсти следовал бы отдельно и самостоятельно, нам не известно.

В более поздних вариантах подобных рассказов в роли караульщика вместо собаки может выступать архангел Михаил, который не доглядел, и Еву, вылепленную сначала из пшеничного теста, съела собака (Киев.2).

Если первая дуалистическая версия является как бы умеренно-дуалистической по своему характеру, то во второй дуализм выражен отчетливее - тело первого человека было сотворено одним творцом, душа же дана другим участником творения. При этом можно выделить также два типа версии. Первый - тело дьявола, душа - богова: Сатана вылепил тело человека, но не мог оживить свое творение, Бог дал человеку душу - оживил его (Тамб.1, Пенз.9мд, Енис.1, Харьк.1, Подол.4, Подол.13, Радч.1, Гуц.4, Гуц.388, Серб.2).

Сюда же может быть отнесен известный летописный рассказ ярославских волхвов от 1071 года: "Они же (волхвы. - В.К.) сказали: "Мы знаем, как человек сотворен". Он же (Ян Вышатич. - В.К.) сказал: "Как?". Они же сказали: "Бог мылся в бане, распотелся, отерся ветошкой и бросил ее с неба на землю. И заспорил Сатана с Богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а Бог душу в него вложил. Потому-то, когда умирает человек, в землю идет его тело, а душа к Богу"¹⁶⁵.

Особенно примечателен своим сходством с летописным записанный в Пензенской губернии у мордвы рассказ: "Человека хотел сотворить не Чам Пас, а Шайтан: собрал глины, песку и земли от семидесяти семи стран света, но слепить благообразно тела не мог - то слепит свиньей, то собакой, то гадом; а ему хотелось сотворить человека по образу и подобию Божию. Позвав птичку-мышь, он сказал ей: "Лети на небо, там у Чам Паса полотенце висит; когда он в баню ходит, тем полотенцем обтирается; висит оно у него на гвоздике, заберись ты в один конец полотенца, свей гнездо, разведи детей, чтобы один конец полотенца стал тяжелее и упал бы ко мне на землю". Летучая мышь так и сделала. Шайтан обтер полотенцем слепленного им человека, который получил образ и подобие Божие, но вложить в него живую душу он не мог. Когда Господь оживил его, Шайтан вступил с ним в спор: и на его долю из человека надобно что-нибудь ему дать. Решили так: "Образ и подобие от моего полотенца, - сказал Чам Пас, - и душа моя, а тело пусть будет твое". А птичку-мышь Чам Пас наказал за службу Шайтану: отнял у нее крылья и приставил голый хвост, так же как у Шайтана, и дал такие же лапы, как и у него". (Пенз.9мд).

Любопытно, что в южных записях версии мы иногда находим знакомый уже мотив оплевания тела первого человека Сатаной с иной мотивацией - не для того, чтобы навредить ему, а чтобы его оживить: Сатана вылепил тело человека из земли и стал на него плевать, чтобы оживить, -

¹⁶⁵ Повесть временных лет. С. 318.

у него ничего не получилось, тогда Бог вывернул человека нечистым внутрь и оживил (Радч.1, Подол.4, Гуц.3, Гуц.388).

Второй тип версии - тело божье, душа дьяволова: Бог творит тело первого человека, Сатана вкладывает душу (Минск.3), (Пенз.8мд), Потан.1а, Потан.2а, Верб.7а, Томск.3а). Этот тип версии представлен главным образом алтайскими записями, содержащими рассказы такого рода: "тело человека создано Ульгеном из глины, а кости - из камыша (Верб.7а, Томск.3а), или тело - из земли, а кости - из камней (Потан.1а), приходит Эрлик (Потан.1а, Верб.7а, Томск.3а) или Шулмус (Потан.2а), соблазняет сторожившую собаку и вдвухает в тело человека душу - (Потан.1а, Потан.2а, Верб.7а, Томск.3а); по другому варианту, тело и душа первого человека сотворены Ульгеном, а вот в тело женщины душу вкладывает Эрлик (Верб.7а, Томск.3а).

По рассказу, записанному в Пензенской губернии от мордвы, половину души человеку дал Чам Пас, половину - Шайтан: когда Чам Пас слепил человека из глины и "ушел на некоторое время в другое место для сотворения души", он приставил собаку караулить тело, чтобы Шайтан не испортил его. Собака была прежде животное чистое и на ней шерсти не было. Шайтан напустил страшный мороз, так что собака едва не замерзла; он предложил ей одеть ее шерстью и за то допустить к телу "бездушного" человека, та согласилась. Шайтан оплевал всего человека, отчего произошли болезни; потом стал вдыхать в него свое злое дыхание. Чам Пас прогнал Шайтана, собаке велел всегда носить нечистую шерсть, а тело человека выворотил наизнанку, но болезни, происшедшие от шайтановой слюны, остались в человеке. Наконец, Чам Пас вдунул в человека доброе свое дыхание и оставил его. Оттого в человеке есть наклонности и к добру, и ко злу¹⁶⁶. (Пенз.8мд). Третья дуалистическая версия, с нырянием ("Поспорил Бог и царь-дракон, как человека создать..."), представляется поздней и вторичной (Яросл.5, Яросл.6, Могил.6). В ярославских записях, с акцентом на троеперстие при описании способа творения человека ("Бог взял в троеперстие песка (вот, как крестятся) и сделал из него человека"), ощущается влияние старообрядческой среды бытования.

Что касается материала для творения человека, то лишь очень немногие устные рассказы следуют здесь апокрифической версии, которая говорит о творении Богом человека от семи или восьми частей: тело - от земли, кости - от камня, очи - от моря, мысль - от скорости ангельской, душа и дыхание - от ветра, разум - от облаков, кровь - от росы и от солнца. Подобный способ творения мы находим в двух записях из Рязанской губернии, о которых известно, что они являются пересказами апокрифа о Тивериадском море: "Бог сотворил Адама из 9 частей, тело - от земли, душу - от своего духа, дыхание - от ветра, кровь - от огня, волосы - от дерева, зрение - от солнца и прочия чувства - от воды" (Ряз.2, Ряз.2*); Частично этот же способ творения находим в одной из записей из Вологодской губернии: "Волосы взял от травы, кости - от камня, тело - от земли" (Волог.9), а также в рассказе, записанном от алтайцев: "Тело Бог сотворил из земли, кости из камней" (Потан.1а). (Ср.: "тело человека создано Ульгеном из глины, а кости - из камыша" (Верб.7а, Томск.3а).

В других случаях речь идет о творении тела первого человека просто из земли - из песка, глины, грязи. Примечательно, что в некоторых южных записях наряду с этим присутствует отмеченный уже мотив творения тела человека первоначально из пшеничного теста (Киев.2, Киев.3, Гн.21, Ковенск.1лт), но оно оказывается съеденным собакой, тогда приходится лепить тело человека повторно, уже из глины. Другим показателем южной принадлежности рассказов (безотносительно к версии) является присутствие в них мотива "высушивания" вылепленного тела человека: Бог, вылепив тело человека, оставляет его сушиться (Черниг.3б, Полт.2,

¹⁶⁶ Близкие представления о "пестрой душе" человека находим в рассказе, записанном Н.Г. Потаниным: два бурхана, создавая человека, советовались, какую душу вложить в него. Один говорит: "Белую, как лебедь". Другой: "Черную, как ворона". Первый сказал: "Если вложить черную, он в ад пойдет". А другой думал так: "А если вложить белую, как он будет резать барашков? Он с голоду умрет". И потому согласились дать человеку душу пеструю, как сорока (Потанин Н.Г. Очерки Северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. С. 226).

Харьк.1, Харьк.7, Киев.2, Киев.3, Гн.2Б, Ковенск.1лт, Серб.2), даже вынуженное у Адама ребро, из которого Бог собирается сотворить Еву, сначала выставляется посушиться (Харьк.8, Харьк.9). В качестве сопутствующего здесь можно выделить сюжет о творении дьяволом волка: Бог сотворил из глины человека, Сатана хотел сделать то же, но у него получился волк, которого он не смог оживить; оживленный Богом, волк бросается на своего творца, тот пытается убежать, но волк настигает его и успевает укунить за ногу. Сюжет этот обнаруживает свои локально-этнические версии. Так, восточнославянские записи сообщают, что, спасаясь от волка, Сатана влезает на дерево, но не успевает спрятать ногу, за которую волк его и кусает - кровь заструилась по дереву, а то дерево была ольха. Эти рассказы в восточнославянской традиции известны чаще всего под названием "Почему ольха красная?" (Чому вільха червена?) (Витеб.5, Гродн.1, Волин.2, Гн.24, Гн.25, Гуц.7).

Болгарские варианты данного сюжета сообщают, что убегающий от волка дьявол пытается спастись в реке или в море (Ив.9), но волк успевает укунить его за ногу или даже откусить ему одну ногу (Ив.3, Ив.9, Ив.10, Ив.11, БНТ.9). В болгарской версии они известны под названием "Почему дьявол хромой?" или "Почему дьявол одноногий?" ("Защо е дяволът с един крак"). Следует заметить, что подобные объяснения - "почему анчутка безпятый?" - можно найти и в восточнославянской традиции, но они связаны с рассказом о попытке черта спастись на дереве (см. например, Орл.5).

Сюжету о творении первого человека сопутствует повествование о его дальнейшей судьбе. Это достаточно многочисленные в восточнославянской традиции (более 20 записей) рассказы о грехопадении первых людей (Б.2, Волог.10, Новг.1, Влад.4, Смол.12б, Смол.13, Пенз.10мд, (Казан.2в), Могил.4, Подол.13, Киев.4, Киев.5, Волин.3, Гн.2Б, Гн.2В, Гн.6В, Гн.15, Гуц.3, Гуц.382, Гуц.390, Тоб.10м, Омск.1, Вес.12а, Р.У.2, Ирк.1, БНТ.4, БНТ.5, Серб.3) библейского происхождения, сопровождаемые часто "неканоническими" подробностями и мотивами, например об Адамовом яблоке: Адам не мог проглотить кусочка яблока, которое дала ему соблазненная Сатаной Ева, он застрял у него в горле - "оттого у мужеска пола в горле замечается косточка - "Адамово яблоко", у женщин этой косточки нет" (Новг.1, Смол.12б, Гуц.390, Серб.3), или о роговой оболочке покрывавшей все тело человека ("Почему у людей на пальцах ногти"): сначала у людей вся кожа была как у нас ногти, и им не было холодно, но когда люди согрешили, эта кожа спала, остались одни ногти (Тамб.2мд, Могил.4, Минск.8, Киев.1, Киев.3, Радч.1, Гн.12, Гн.15).

Два других сопутствующих сюжета - книжно-апокрифические - о договоре между Богом и дьяволом о том, что живые люди будут принадлежать Богу, а мертвые - дьяволу (Твер.1, Тамб.2мд, Яросл.3, Вес.12а; Болг.1, Ив.10, Серб.2), и о рукописании Адама: дьявол, объявив землю своей, берет с Адама рукописание в том, что все люди после смерти будут принадлежать дьяволу (Твер.3, Калуж.3, Смол.14, Смол.15, Могил.4, Могил.6, Подол.13, Гн.2Б, Гн.17, Гуц.1А, Тоб.6; Ив.13, Ив.14).

Указанные сюжеты известны как в составе контаминированных текстов, так и в виде отдельных самостоятельных рассказов. Их бытование зафиксировано повсеместно, но нетрудно заметить, что чем южнее, тем больший интерес к ним отмечается - южные записи в перечнях текстов с этими мотивами и сюжетами преобладают.

О локализации выделенных дуалистических версий. Основная дуалистическая версия первого типа в восточнославянской традиции является локально-ограниченной, главным образом книжной - она представлена в апокрифах о Тивериадском море, "Како сотвори Бог Адама", а также в шести известных нам записях, которые восходят к книжной традиции, о двух из них достоверно известно, что они являются пересказами апокрифа о Тивериадском море. Большая часть записей этой версии передает рассказ о творении первого человека как отдельный самостоятельный, лишь в двух случаях он следует в составе контаминаций - типа I+0+0+IV

(Волог.1) и I+0+III+IV (Гн.2Б). Рассказ о творении суши при этом в первом случае - северной версии, во втором - южной, но во втором случае и содержание рассказа о творении человека соответствует версии лишь частично: речь идет о том, что Сатана только потрогал ("подъѣгаѹ") пальцем вылепленное Богом и еще не обсохшее тело первого человека, поэтому на человеке "виспайи".

Основная дуалистическая версия второго типа в восточнославянской традиции представлена почти повсеместно и достаточно большим числом записей - около 20. Рассказ о творении человека в этом случае может читаться как отдельно (Вят.7, Смол.10б, Орл.13, Харьк.7, Полт.2, Волын.1, Р.У.4), так и в составе различного вида контаминаций: I+II+III+IV (Новг.1), I+0+0+IV (Новг.7, Вят.1, Вят.12ч, Аф.-К, Пенз.8мд, Черниг.3б), I+II+0+IV (Тамб.2мд), I+0+III+IV (Могил.4, Гуц.382); причем во всех случаях контаминаций сюжет о творении человека этой версии сочетается с северной версией творения суши.

Хотя рассматриваемый второй тип основной дуалистической версии имеет у восточных славян широкую географию распространения (это и Русский Север, и Средняя полоса России, и Русский юг, Белоруссия и Украина), обращает на себя внимание то обстоятельство, что в украинских и белорусских записях этот тип версии передается с потерями - опущен рассказ о собаке-караульщике и ее шерсти (Могил.4, Черниг.3б, Полт.2, Волын.2, Гуц.382), тогда как во всех русских текстах он присутствует регулярно, без пропусков и известен также среди неславянского населения в границах северной локальной традиции (Вят.12ч, Пенз.8мд, Тамб.2мд, Тоб.20м, Томск.3а, Потан.1а, Потан.2а, Верб.7а, Якут.3я).

Представляется, что версия "Сатана творит тело человека, а затем оплевывает его, чтобы оживить" (Подол.4, Радч.1, Гуц.3, Гуц.388, Серб.2) - трансформация на южной почве версии, известной по северным записям, с мотивом о собаке-караульщике и ее шерсти: этот мотив утрачивается как необязательный, неинтересный и необоснованный в географической полосе с теплым климатом, зато появляется мотив оплевания Сатаной тела первого человека, который обоснован традицией: в южной и украинской традициях известен мотив сотворения из плевка, происхождении Сатаны из плевка Бога, птицы-сороки (Серб.1) и собаки из плевка Сатаны (БНТ.2)). Отсюда, полагаем, и новая мотивировка здесь действия Сатаны - оплевание им же вылепленного тела человека предстает как акт созидательный (хотя и не приносящий успеха) - чтобы оживить, тогда как в северной традиции это действие расценивается однозначно как разрушительное, осквернительное: это становится причиной болезни и смерти человека. (Ср.: также: Омель мажет слюной сотворенное Еном тело человека, чтобы лишить его способности говорить (Арх.4з). В болгарских записях мы находим либо библейскую версию сюжета (Болг.1, Ив.10, БНТ.3, БНТ.4), либо апокрифно-дуалистическую (Ив.3, Ив.5, БНТ.1). При этом в них представлен лишь первый тип основной дуалистической версии, которая сообщает, что тело человека было истыкано Сатаной палкой (Ив.5, БНТ.1) или шилом (Ив.3), ему была нанесена 41 рана (Ив.3). Бог, исправляя причиненный Сатаной вред, затыкает раны-дыры на теле человека травами (Ив.3, Ив.5, БНТ.1), отсюда мотив происхождения целебных трав, данных человеку Богом, чтобы он мог лечить недуги, которыми обязан "участию" Сатаны в своем творении (БНТ.1, Ив.5). Мотива оплевания в болгарских текстах нет, рассказа о собаке-караульщике и ее шерсти ("Почему собака в шерсти ходит") - тоже.

Указанные особенности в бытовании мотивов оплевания тела первого человека Сатаной и собаки-сторожа дают основание говорить о принадлежности второго типа основной дуалистической версии творения человека северной локальной традиции.

§ 5.2. Отношение восточнославянских устных версий к книжности и болгарским версиям

Известно, что в славянско-русской письменности сказание о сотворении человека из семи и восьми частей встречается в виде отдельных отрывков или вставок в разного рода апокрифические произведения: Толковую Палею, смешанного содержания сборники, Слово Мефодия Патарского, апокрифические сочинения в форме вопросов ответов, как, например, "Беседа трех святителей"; и в виде особого апокрифа "От скольких частей создан бысть Адам".

Вероятно, одним из источников эпизода о творении человека в апокрифе о Тивериадском море явилось апокрифическое сказание "Какое сотвори Бог Адама".

Это сочинение рассказывает о том, как Бог создает первого человека "...в земли Мадиямстей... ото осьми частей: от земли - тело, от камня - кости, от моря - кровь, от солнца - очи, от облака - мысли, от света - свет, от ветра - дыхание, от огня - тепла" и уходит за очами для Адама, а в это время "прииде же окаянный Сотона ко Адаму и измаза его калом и тиною възгрями". Вернувшись, разгневанный Бог прогоняет Сатану и тот "исчезе, аки молния, сквозь землю... Господь же снем с него (Адама. - В.К.) пакости Сотонины... сотвори Господь собаку... и постави собаку, и повеле стерещи Адама, а сам Господь отъиде в горний Иерусалим по дыхание Адамлево. И прииде вторые Сотона, и восхоте на Адама напустити злую скверну, и виде собаку при ногах Адамлевых лежаща, и убоися вельми Сотона. Собака начала зло ляти на диавола, окаянный же Сотона взем древо и истыка всего человека Адама, и сотвори ему в нем 70 недугов. И прииде Исус из горнево Иерусалима, и виде Адама дресом исколота, и милосердова о нем и рече Сотоне: "Проклятый дияволе, что сотворил человеку сему, почто вложил недуги сия?". Тогда отвеща дьявол, окаянный Сотона, Господу, глаголя: "Аще приидет кая болезнь человеку сему, да не постигнет, до скончания всего тебя не помянет; еще ль поболит кой недуг в нем, постраждет, тогда всегда тебя имать на помощь, призывати в недужех сих". И отгна Господь диявола, и исчезе диявол, прогна(н), аки тма светом, и обороти вся недуги в него". Затем сообщается о том, как Бог нарек имя Адаму - "посла Господь ангела своего, повеле взяти азъ на востоце, добро на западе, мыслете на севере и на юзе", посадил его в раю и сделал царем "всем землям, и птицам небесным, и зверем и рыбам морским", а затем сотворил Еву из ребра Адама во время его сна; во сне Адам видел распятого Христа, а "Петра в Риме ходяще, а Павла в Дамасце...", Бог же велел Адаму не рассказывать об этом: "...Ты же не поведай никому же видения сего..."¹⁶⁷.

Показательно то влияние, какое оказал второй тип основной фольклорной версии на русскую книжность. Оно обнаруживается как в апокрифе "Какое сотвори Бог Адама", так и в апокрифе о Тивериадском море. В первом сочинении Сатана причиняет вред человеку дважды - истыкав дресом (что соответствует первому типу фольклорной версии, локально ограниченной в восточнославянской традиции и известной в болгарском фольклоре) и измазав грязью (что соответствует второму типу фольклорной версии, повсеместно представленному в восточнославянской традиции и отсутствующему в болгарской), и здесь же мы находим хорошо известный по восточнославянским устным рассказам и не представленный в болгарском фольклоре мотив собаки-сторожа. В апокрифе о Тивериадском море Бог, исправляя вред, причиненный Сатаной, который "истыка тело Адамово персты", не затыкает раны-дыры травой (мотив происхождения целебных трав, данных человеку Богом, для

¹⁶⁷ Здесь и далее апокриф "Какое сотвори Бог Адама" цитируется по списку XVII в. из Румянцевского музея (№ 370, л. 147-177), опубликованному А.Н. Пыпиным (Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3. С. 12-14).

лечения недугов), что было бы последовательно (и что мы находим в устных болгарских рассказах), а выворачивает тело ранами внутрь, как в случае оплевания тела человека Сатаной.

Присутствующий в обеих редакциях сказания о Тивериадском море рассказ о рукописании Адама - дьявол, объявив землю своей, берет с Адама рукописание в том, что все люди после смерти будут принадлежать дьяволу, - известен по апокрифу об Адаме и Еве ("Слово о Адаме от начала и до конца и како изгнан бысть из рая"). Установлено, что это сочинение является частично переделкой греческого произведения, однако в греческой версии нет рукописания дьяволу. В русских списках апокриф известен с XV-XVI вв., причем полагают, что легенда о рукописании Адама была включена в него в Болгарии, так как аналогичный рассказ присутствует в болгарских народных сказаниях (см.: Иванов Й. Богомилски книги..., с. 349-351, № 13 - "Адамов запис, рукописание на право пахать землю"; с. 351-352, № 14 - рукописание, чтобы дьявол вернул свет)¹⁶⁸.

Не вызывают сомнений болгарские источники апокрифической темы недугов Адама, которыми наделил человека Сатана, истыкав его тело во время сотворения. Отсутствие же в болгарских записях легенд о сотворении человека мотивов второго типа фольклорной версии дуалистического творения человека - собаки-сторожа и оплевания Сатаной тела первого человека, хорошо известных, как мы видели, в восточнославянской устной традиции, дает основание предполагать, что в состав апокрифа эти мотивы могли войти только на русской почве, то есть утверждать русское происхождение этой фольклорной вставки в апокрифе "Како сотвори Бог Адама". Собственно, представленная в апокрифах дуалистическая версия первого типа тоже фольклорная, но своим происхождением она обязана болгарскому фольклору (о чем свидетельствуют фольклорные записи), а для восточнославянской среды она является принадлежностью книжной традиции.

¹⁶⁸ См.: Каган М.Д. Апокриф о Адаме и Еве // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2: Вторая половина XIV-XVI в. Ч. 1. С. 49.

Глава III. Сюжет о творении мира двумя голубями в Галицкой колядке и дуалистические легенды о миротворении

С устными дуалистическими легендами о сотворении мира связывают малорусские галицкие колядки о голубях, творящих мир. Их, как и легенды, принято было либо истолковывать мифологически¹⁶⁹, либо объяснять книжным влиянием¹⁷⁰ (апокриф о Тивериадском море) и возводить к богомильским источникам¹⁷¹.

Колядка о творении мира при помощи ныряния записывалась лишь в Прикарпатье, в Галиции, причем, ограниченность ее распространения отмечалось исследователями особо. В научной литературе она известна в небольшом количестве списков - семи, первые из которых были опубликованы в начале 40-х г. XIX в. примерно в то же время, когда появились первые публикации легенд.

Выделяются две версии колядки. Первая начинается словами "Колись то було з початку свѣта..." и рассказывает о творении мира двумя голубями. Она сообщает, что, когда не было ни неба ни земли, было только синее море, а посередине его два дуба - "два дубойки", на которые "сшли-упали два голубойци" и стали "раду радити, раду радити и гуркотати: "Як мы маємо свѣт основати?". Они решают опуститься на дно моря, и вынести "дрибного писку" и "синѣго каминьце":

Дрибный писочок посcheme мы,

Синій каминець подунеме мы.

З дрибного писку - чорна землиця,

Студена водиця, зелена травиця;

З синѣго каминьця - синьее небо,

Синьее небо, свѣтле сонейко,

Свѣтле сонейко, ясен мѣсячок,

Ясен мѣсячок и всѣ звѣздойки.

Эта версия колядки представлена опубликованным в 1843 г. Н.И. Костомаровым и процитированным выше вариантом¹⁷² из числа сообщенных ему И.И. Срезневским колядок, собранных в Галиции Берецким¹⁷³; позднее этот вариант колядки был перепечатан в сборнике духовных стихов В. Варенцова (1860) и в разное время приводился в работах Ф.И. Буслаева (1861), А.П. Щапова (1863), А.Н. Афанасьева (1868), А.А. Потемни (1887), А.Н. Веселовского (1889) и Н.И. Коробки (1910)¹⁷⁴.

¹⁶⁹ См., например: *Миллер О.* Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1865. С. 37.

¹⁷⁰ См.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. Дополнения и поправки //Сб. ОРЯС. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 352.

¹⁷¹ "Хотя в колядке дуализма в смысле противоположности творческих сил нет, тем не менее она - в связи со сказаниями дуалистическими богумильского происхождения о создании земли Богом и Сатанаилом" (*Потемня А.А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. Колядки и щедровки. С. 740.)

¹⁷² *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843. С. 66-67 (сохраняется написание оригинала).

¹⁷³ Рукописное собрание колядок Берецкого содержало, по сообщению Н. Костомарова, 33 песни (см.: *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии. С. 216).

¹⁷⁴ *Сборник русских духовных стихов*, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860. С. 239-240 (по Н. Костомарову); *Буслаев Ф.И.* СПб., 1861. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. I: Русская народная поэзия. С. 148-149 (по Н. Костомарову); *Пыпин А.Н.* Ложные и отреченные книги русской старины// Русское слово. 1862. № 2, отд. 2. С. 58-59; *Щапов А.П.* Исторические очерки народного

Еще один записанный в Галиции вариант космогонической колядки первой версии опубликовал в переводе на чешский язык К.Я. Эрбен¹⁷⁵ со ссылкой на рукопись сборника Я.Ф. Головацкого ("ze sbnku Iak. Holovackiho v gkr."). Этот текст также рассказывает о двух голубях на двух дубочках, но любопытно, что достают они со дна моря не синий камень, а золотые камешки; в других своих подробностях вариант соответствует первой версии.

Согласно другой версии колядки, посередине моря стояли не два дуба, а один зеленый явор, на котором сидели не два, а три голубя и со дна синего моря они достают не синий, а золотой камень. Эта версия представлена в двух очень близких списках: один - ("Koly ne buio naszalo l'wita...") из собрания И. Вагилевича с Червоной Руси, с Днестра - впервые был опубликован П.Й. Шафариком в 1842 г., затем А. Новосельским (1854), перепечатан О. Кольбергом (1882), был известен Н.Ф. Сумцову, цитируется М.С. Драгомановым¹⁷⁶; другая запись - ("Коли не было з нещада света...") из Сяноцкого округа, Западная Галиция - была опубликована Я.Ф. Головацким в 1864 г., разночтения по ней указывает А.Н. Афанасьев (1868), текст приводится Н.Ф. Сумцовым (1887), А.А. Потебней (1887) и А.Н. Веселовским (1889), упоминается Н.И. Коробкой (1910)¹⁷⁷.

Заметим, что в публикациях обеих версий колядок в отечественных изданиях после первой строки следует припев: "Подуй же, подуй, Господи, с з Духом Святым!", варианты, представленные в западнославянских источниках припева не содержат. Любопытно также, что текст колядки второй версии, опубликованный П.Й. Шафариком со ссылкой на собрание И. Вагилевича, отличается по первой строке от приведенного А. Новосельским также со ссылкой на Вагилевича, и соответствует тексту у Я. Головацкого: "Koly nebulo z plniada svita", сохраняя некоторые отличия от него в словоформах.

Все названные варианты содержат одну временную форму сюжета - творцами мира здесь являются птицы, которые поднимают со дна моря песок и камень (синий или золотой).

Иной этап в развитии сюжета представлен текстом, приведенным (со ссылкой на журнал "Правда") М.С. Драгомановым, а вслед за ним Н.И. Коробкой¹⁷⁸, другим исследователям он не был известен. Творцами мира здесь являются не птицы, а два ангела, сидевших на одном

миросозерцания и суеверия // Сочинения А.П. Щапова: В 3 т. СПб., 1906, т. I. С. 103 (по В. Варенцову) (первое издание работы: ЖМНП, 1863. № 3. С. 75-92); Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 466 (по Н. Костомарову); Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т.2. С. 738-739 (по Н. Костомарову); Веселовский А.Н. Разыскания... Вып. 5. С. 1-2 (по А. Потебне); Коробка Н. Образ птицы, творящей мир, в русской народной словесности и письменности // Изв. ОРЯС. СПб., 1910. Т. 15, кн. 1. С. 106 (со ссылкой на Буслаева); Беляев М.В. Происхождение народных легенд о миротворении // Изв. Азербайдж. ун-та. 1925. Т.4/5 Сер. обществ. наук. С. 73 (по А.А. Потебне).

¹⁷⁵ Erben K.J. Vbje slovanské o stvošení svmta // Iasopis Musea křblovstvni ieskřho. Praha, 1866. S. 36.

¹⁷⁶ Slowanské Nřrodopis / Sestawil P.I. Safawik. Praha, 1842. S. 157; Nowosielski A. Dziennik Warszawski. 1854. № 99; Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. Krakyw, 1882. Т. 1. S. 348-349; Драгоманов М.С. Забележки върху славянските религиозно-етически легенди // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892. Кн. 8. С. 265 (последние две публикации - со ссылкой на А. Новосельского).

¹⁷⁷ Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси // ЧОИДР. 1864. Кн. 1. С. 5; отд. изд.: М., 1878. Ч. 2. С. 5 (№ 7); Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т. 2. С. 466 (по Головацкому, 1864); Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2. С. 378-379 (по Головацкому, 1878); Сумцов Н.Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен // Киевская старина. Киев, 1887. Т. 18. С. 240 (фрагмент колядки приводится по Головацкому, хотя помечен двойной ссылкой - на Я.Ф. Головацкого и О. Колберг"а); Веселовский А.Н. Разыскания... Вып.5. С. 1-2 (по А. Потебне); Коробка Н. Образ птицы, творящей мир 1910. С. 107 (со ссылкой на А. Потебню).

¹⁷⁸ Драгоманов М.С. Забележки върху славянските религиозно-етически легенди // Сборник за народни умотворения и книжнина. София, 1894. Кн. 10. С. 65; Коробка Н.И. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 107 (текст колядки приводится Н. Коробкой по М. Драгоманову, но не полностью - после процитированного фрагмента строка: "Молвило сонейко: "Колиж я зйду..." и далее, как указывает Н. Коробка, следует распространенный колядный мотив о похвалбе солнца, месяца и дождя - каждый из них хвалится тем, что он сделает на пользу людей).

деревце, они ныряют на дно черного моря и выносят черной земли, которую делят на четыре части:

З першої часті красное сонейко,

З другої часті ясен місячик,

З третьої часті ясни зьвіздойки,

З четвертої часті дробний дощійко¹⁷⁹.

Упоминание камня как материала для творения отсутствует. По другому варианту ("Як то було спрежде віка"), творцами мира являются два апостола, святой Петр и святой Павел, и Бог, которые сидят в "трех крислечках" на трех яворах, стоящих "на синёму мори". По очереди ныряют апостолы - сначала Петр, потом Павел, чтобы достать "жовтого писку" и посеять по всему свету, но неудачно - не могут достать дна. Тогда ныряет сам Бог, достает песок и рассеивает по всему свету; камень не упоминается. Этот вариант был опубликован А. Новосельским (1857), цитировался затем Н.Ф. Сумцовым (1887), А.Н. Веселовским (1889) и М.С. Драгомановым (1892), а также Н.И. Коробкой¹⁸⁰. Следует упомянуть еще один вариант этой галицкой колядки, приведенный А.Н. Веселовским (1873)¹⁸¹ со ссылкой на текст, напечатанный в "Правде" за 1868 г., где творцами мира являются два брата, но сами подробности творения утрачены:

Ой як то було з початку світа,

Ой як не було святой земли.

Ой но на мори павутиноньки,

Ой там братоньки радоньку радят:

Як бы нам, брате, світ обснувати?

Пустися, брате, в глибокі води,

Тогди ми, брате, світ обснуемо,

Світ обснуемо и наситимо,

Світ наситимо и наповнимо.

Указанные варианты второй, более поздней формы восходят, по-видимому, к более архаичным вариантам с птицами-голубями в роли творцов, и содержат те же две основные их версии. Первую - "два дубойки, два голубойци" находим в текстах М.С. Драгоманова (два ангела) и А.Н. Веселовского (два брата). Вторую - три голубя на зеленом яворе - в варианте А. Новосельского (два апостола и Бог). Возможно, вариант с тремя голубями на зеленом яворе появляется под влиянием образа христианской Троицы. (Известно, что в средневековом христианском искусстве Бога-творца изображали иногда в качестве третьего лица Троицы в виде голубя, летающего над хаосом.)

¹⁷⁹ Цит. по: Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 107.

¹⁸⁰ Nowosielski A. Lud ukraïnski, jego pieńni, bajki, podania, klechdy, zabobony, obrzky, zwyczaje, przyslowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tacse, gry i t.d. Wilno, 1857. Т. 2. S. 103-104; Сумцов Н.Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. С. 242 (частью в пересказе); Веселовский А.Н. Разыскания... Вып.5. С. 2-3; Драгоманов М.С. Забележки... 1892. С. 264-265 (по А. Новосельскому); Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 107-108 (по А. Веселовскому).

¹⁸¹ Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и ее метод // Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского М., Л., 1938. Т. 16. С. 115-116; (первое издание работы: Вестник Европы, 1873. № 10. С. 637-680).

При всем сходстве сюжета о творении мира в колядках и в устных легендах исследователями справедливо отмечалось существенное отличие космогонического рассказа в колядке - присутствие в нем образа дерева, первопосаженного дерева посреди мировых вод. А.Н. Веселовский возводил образ чудесного дерева к книжному источнику - апокрифам¹⁸², М.С. Драгоманов и Н.И. Коробка признавали в нем христианизированный образ арийского мирового древа¹⁸³. Образ мирового древа, воплощающий универсальную концепцию мира, засвидетельствован практически повсеместно¹⁸⁴. Отмечается также, что в разных источниках встречается образ двух птиц, сидящих на ветвях мирового дерева, в этих случаях птиц соотносят с солнцем и луной и вся схема может быть понята как род космогонической модели мира¹⁸⁵.

Полагают, что образ птиц-голубей в галицкой космогонической колядке не случаен и восходит к представлению о голубе как о животном-тотеме¹⁸⁶, засвидетельствованному "таким характерным признаком, - указывает Н.И. Коробка, - как сохранившийся до сих пор у великоруссов обычай, запрещающий употреблять голубя в пищу. <...> Животное-тотем, животное-родоначальник легко понимается и как творец или, по крайней мере, устроитель мира..."¹⁸⁷. Демииургическая функция, которой наделены в этой локальной традиции голуби, представлена в колядке о построении церкви-мира из дерева, где первоизданное мировое древо понимается как крестное в результате христианизированного переосмысления древних мифологических образов¹⁸⁸.

"Принимая во внимание космическое значение церкви, которое выясняется из других подробностей колядок о построении церкви и из обычного понимания этого образа, отмеченного А.Н. Веселовским и А.А. Потебней, - заключает Н. Коробка, - мы должны прийти к выводу, что у русских существовали космогонические представления о построении птицами мировой церкви или города"¹⁸⁹. В колядке о творении церкви он видел южную версию космогонического мифа, которая отличается от северной присутствием образа мирового древа. Подобный колядный мотив есть и в южнославянских песнях - сербских и болгарских¹⁹⁰. Особое место в истории космогонического сюжета колядки занимает приведенная Н.И. Коробкой и очень редкая, как он отмечает, запись, которая составляет как бы переход от типа колядок о построении церкви к типу колядок о творении мира ныряющей птицей:

А що нам было з нещаду свита?

Ой не было ж нам хиба сина вода,

Синя вода, тай бильый камінь,

А прыкрыв Господь сыров землицев.

Выросло на ным кедрове древо

¹⁸² Веселовский А.Н. Разыскания... Вып.5. С. 353-355.

¹⁸³ Драгоманов М.С. Забележки... 1894. С. 300; Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 110-111.

¹⁸⁴ См.: Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 398-406.

¹⁸⁵ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 346.

¹⁸⁶ Отмечается, что представления о птицах как о первопредках, тотемах племени широко распространены (см.: Иванов В.В. Топоров В.Н. Птицы. С. 347-348).

¹⁸⁷ Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 120-121.

¹⁸⁸ Текст колядки о построении церкви см.: Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 121-123 (по публикации: Киевская старина. 1889, январь. С. 231-232); этот же текст - частично в пересказе - приводится: Веселовский А.Н. Разыскания... Вып. 5. С. 351-352.

¹⁸⁹ Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 145.

¹⁹⁰ См.: Там же. С. 126-128, 131-132.

Барз высочейке и барз сличнейке,
Высмотрила то Присвята діва,
Зизвала дь нему сорок ремисныкив:
"Ой пійдіт же вы ремисничейки,
А зитнит же вы кедрове древо,
Збудуйте з нёго Святу Софію,
Святу Софію в Святем Кійові"¹⁹¹.

В свое время Н.Ф. Сумцов рассматривал галицкие космогонические колядки как результат влияния легенд о дуалистическом миротворении на образы и сюжеты народной поэзии: "Апокрифические сказания о создании мира Богом и Сатанаилом настолько были популярны в южной России, особенно в Галиции, что проникли в народную поэзию, и возникли народные апокрифические песни"¹⁹². Позднее аналогичное мнение, которое представляется нам справедливым, было высказано Н.И. Коробкой. Он предполагал, что в основе колядок о творении мира голубями лежит версия легенды о творении мира ныряющим животным, нашедшая почву в "туземных" представлениях о космической роли голубей и слившаяся с этими представлениями¹⁹³. Таково происхождение образов голубей, творящих мир, в рассматриваемой колядке; ангелы, творящие мир, - результат позднего осмысления этих образов.

Таким образом, в галицкой колядке мы находим версию миротворения, ставшую результатом контаминации мотивов космогонического мифа о ныряющей птице и мифа о мировом древе с птицами на нем. Отражение древних славянских фольклорных представлений - образов миротворящих птиц на древе - можно найти и в книжности - в упоминавшейся уже Гадальной книжке XVIII в., причем в связи с морем, и с морем Тивериадским, с которым связан и сюжет о дуалистическом миротворении в легендах: "Летели две птицы через Тивириадское море, и сели те птицы поверх сыра дуба, и свили себе гнездо, и свели себе дети, и возрадовались птицы гнезду и детем своим. Тако и ты, человеце, возрадуешься дружию своему..."¹⁹⁴.

Колядки о творении мира двумя голубями и легенды о дуалистическом миротворении сближает не только происхождение, но и общность закономерностей изменения во времени - наблюдаемая эволюция облика творцов: замещение образов голубей образами ангелов, апостолов и Бога, облегченное, по-видимому, существованием в христианской мифологии традиции изображать Духа Святого именно в облике голубином¹⁹⁵.

¹⁹¹ Киевская Старина. 1889. Январь. С. 231; цит. по: Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 109.

¹⁹² Сумцов Н.Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. С. 249.

¹⁹³ См.: Коробка Н. Образ птицы, творящей мир... 1910. С. 121.

¹⁹⁴ Срезневский В.И. Отчет Отделению русского языка и словесности Академии наук о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии. (Июнь 1902) // Изв. ОРЯС. 1904. Т. 9, кн. 2. С. 96.

¹⁹⁵ В литературе высказывалось также мнение о тотемистическом происхождении образа голубя в древнееврейской традиции, развитием которой является, видимо, и христианская тема голубя (см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы. С. 347).

Глава IV. О взаимовлиянии устной и книжной традиций сюжета о дуалистическом сотворении мира

Известно, что устное поэтическое творчество и литература развиваются не обособленно, независимо друг от друга, на всем пути своего развития эти области художественного творчества постоянно соприкасаются и взаимодействуют и нельзя воссоздать ни историю фольклора, ни историю литературы без учета этих взаимосвязей. Признано также, что если в общих чертах факт взаимосвязи устной и книжной традиций установлен, то для того чтобы понять процесс взаимодействия литературы и фольклора во всей его сложности, определить его закономерности, не сводя взаимовлияние книжной и устной традиций к механическим заимствованиям, уяснить особенности взаимоотношений литературы и фольклора на различных этапах, необходимо глубокое конкретно-историческое изучение многообразных проявлений этого процесса¹⁹⁶.

Судьба дуалистических легенд о миротворении, известных как в устной традиции славянских этносов - восточных и южных, так и в их книжности, будучи одним из таких конкретных проявлений процесса взаимовлияния двух форм художественного осмысления мира, представляет несомненный интерес. Тем более, что рассмотрение устной и книжной традиций данного сюжета в их взаимосвязи, является единственно возможным при разрешении вопроса о происхождении легенд о дуалистическом миротворении, о чем свидетельствует предшествующий опыт (А.Н. Веселовский, Н. Коробка, Н. Янчук) и результаты нашей работы.

Напомним, и книжная, и устные легенды о дуалистическом миротворении имеют сложный контаминированный характер - в их составе выделяются четыре основных сюжета: о творении суши, о творении ангелов и демонов, о свержении Сатаны с небес и о сотворении человека. Источники сюжетов, как мы видели, разноприродны: одни из них обнаруживаются в христианской книжности, преимущественно апокрифической, другие связаны с фольклорными традициями и с архаическими представлениями дохристианской мифологии, при этом ни один из сюжетов-эпизодов легенды, восходя к книжно-христианской или дохристианской мифологии, не отражает того или иного источника в чистом виде; в составе каждого из них отмечается соединение, смешение в результате взаимопроникновения разноприродных элементов.

Таким образом, сложный характер легенды проявляется не только на уровне формы - контаминация нескольких сюжетов в один сложный, - но и на уровне содержания составляющих легенду сюжетов - соединение, смешение внутри них, то есть контаминация, христианских и дохристианских образов и представлений, в результате чего рассматриваемый

¹⁹⁶ См.: *Астахова А.М.* Проблема взаимовлияния устной и книжной традиций у славянских народов // Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. М., 1959. С. 288-291. Исследования взаимовлияния книжности и фольклора после 1958 г. немногочисленны и затрагивают главным образом бытование единичных произведений древнерусской книжности в устной народной словесности, среди них исследования фольклорной версии Повести о Петре и Февронии (см.: *Повесть о Петре и Февронии* / Подгот. текстов и исслед. Р.П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 35-49), письменных источников сказки о Борме Ярыжке (см.: *Тудоровская Е.А.* Сказка о Борме Ярыжке (Вавилонское царство) // РФ. Л., 1976. Т. 16. С. 173-185), судьбы рукописных Повестей о Ерше в устной традиции (см.: *Митрофанова В.В.* Народная сказка о Ерше и рукописная повесть о Ерше Ершовиче // РФ. Л., 1972. Т. 13. С. 166-178), традиций бытования древнерусского литературного наследия в народной словесности русского старожильского населения Прибалтики - старообрядцев-беспоповцев (см.: *Белоусов А.Ф.* Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики: Автореф. дис... канд. филол. наук. Тарту, 1980). Среди немногих работ о судьбе фольклорных сюжетов в литературе можно отметить исследование сюжета о несправедном суде (см.: *Васильева О.В.* "Повесть о Шемякином суде" и бытование сюжета о несправедном суде // РФ. Л., 1989. Т. 25. С. 91-99; *Овчинникова О.В.* Текстологические приемы изучения рукописных вариантов сказочных сюжетов (на материале "Повести о Шемякином суде") // РФ. Л., 1991. Т. 26. С. 106-114).

сюжет о дуалистическом миротворении собственно и возникает в том виде, как мы его находим в восточнославянской фольклорной и книжной традициях.

Контаминированный характер легенды о дуалистическом миротворении отражает сложную контаминированную природу самого жанра легенды, который зарождается на пересечении христианского и дохристианского, книжного¹⁹⁷ и фольклорного начал.

Появившись первоначально в католической письменности, термин "легенда" (от лат. *legenda* - то, что надлежит прочесть) обозначал, как известно, житие святого, написанное для чтения в день его памяти, или патериковые рассказы¹⁹⁸, позднее он стал применяться к произведениям фольклора для определения устных прозаических рассказов религиозного, духовно-нравственного, учительного содержания, события которых - с элементом чудесного - происходят, как правило, на границе мифологического и исторического времени или в историческое время и воспринимаются рассказчиками и слушателями как достоверные. Такое перенесение термина из системы книжно-христианской культуры в область устной традиции, фольклорной показательно и связано с процессом формирования жанра. Возникая на пересечении христианского и дохристианского начал, легенда граничит, с одной стороны, с книжностью, с другой - с мифом.

Что касается особенностей отношений легенды с мифом, то замечено: традиционное для нас понимание легенды свойственно культурам, в которых господствующая религия сменила более ранние мифологические системы (христианство и ислам), и отлично от традиций, где мировая религия не отменила более ранние мифологические системы (например, буддизм в Индии), здесь говорят о едином "историческом" жанре. В культурах, не переживших смены религиозной системы, легенда может быть противопоставлена мифу по статусу (у них разная степень сакральности), по наличию или отсутствию связи с культом, но при этом в непрерывных традициях она сосуществует с мифом синхронно. Здесь наличие легенды объясняется потребностью в историческом жанре, повествующем о событиях, происходивших после завершения мифологического времени.

В традициях же второго типа, где произошла смена мифологических систем, легенда не только менее сакральна, чем миф, и в ней описываются события более поздние, нежели в мифе, но и соотносится с мифом, с предшествовавшей данной религии мифологической системой диахронически, что проявляется, в частности, в генетической зависимости легенды от мифов (хотя миф - не единственный источник сюжетики легенд). Вытеснение из повествовательных жанров мифов вызывает потребность в жанре, который воспроизводил бы сюжетику предшествующей мифологии. Легенда возникает как средство такой перекодировки дохристианских представлений в христианских символах, причем легенда является средством перенесения именно сюжетных элементов старой мифологии (в отличие от отдельных признаков персонажей и представлений, которые могут не находить в поздней системе сюжетного выражения, сохраняясь лишь в виде упоминаний в заговорах, пословицах, приметах). Важно, что статус христианской легенды более низок, чем статус канонических текстов, выполняющих по отношению к господствующей системе ритуалов ту же функцию, что миф в традиционных ритуальных системах. Это делает легенду несоизмеримой с каноном и снимает противоречия между ними в рамках "двоеверия". В этом отличие устной легенды

¹⁹⁷ "Христианство было первой областью духовной жизни человека, которая не могла обслуживаться традиционным фольклором" (*Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X-XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 45).

¹⁹⁸ Известно, что на протяжении европейского средневековья жанр был очень популярен, в XIII-XV вв. сложились сборники христианских легенд на латинском языке (такой как "Золотая легенда", например), которые послужили источниками сюжетов и мотивов средневекового эпоса.

от письменной (апокрифа), часто претендующей на большую по сравнению с каноном истинность¹⁹⁹.

В отношении легенд о дуалистическом миротворении, которые дополняют отличающуюся историчностью христианскую мифологическую систему элементами дохристианской мифологии, сказанное особенно справедливо. Легенды эти как бы стремятся занять функциональное место мифа: действие в них происходит даже не в библейское время, выступающее для христианства в функции мифологического, а в собственно мифологическое - "когда не бысть неба, ни земли...", действующими лицами являются два демиурга - Бог и Сатана, снижен при этом не статус персонажей, а только статус жанра. Рассматриваемые легенды являются как бы попыткой восполнения дуалистической структуры мифологической системы в условиях, когда доминирующая система - христианство - этой дуалистичности лишена. Легенды такого типа представляют собой, как справедливо отмечалось²⁰⁰, одновременно и инновацию, и архаизм, так как данная инновация по своей природе должна быть архаизирующей, восстанавливающей в позднейшей системе сюжеты и функции, которых не достает по сравнению с более ранними.

Особенности отношений легенд, в частности о миротворении, с христианской книжностью связаны с длительностью процесса христианизации - с многовековой традицией сосуществования в народе язычества и христианства, а также с обстоятельствами, обусловившими пути проникновения христианских верований и представлений в дохристианскую культурную систему и наоборот.

Известно, что после принятия христианства на Руси библейские рассказы стали переходить в народную среду не непосредственно из первоисточника, а опосредованно - через письменность, церковно-каноническую и христианско-апокрифическую, которые не всегда различались. Полный библейский свод появился в Московской Руси лишь в конце XV в., вместо него издавна обращался так называемый Паримийник²⁰¹, содержащий избранные отрывки из библейских книг применительно к богослужебным потребностям. Именно через посредство Паримийника - слыша первую главу книги Бытия в паримийных чтениях на празднике Рождества Христова, в первую неделю Великого поста, в Великую субботу - народ имел возможность узнать о творении мира - как оно изображено в Библии. Но сравнительная редкость чтения этого места, сжатое изложение истории творения мира Богом, вероятно, были причиной слабого усвоения подробностей библейской версии творения в малокнижной среде, подтверждением чему служит достаточно широкое бытование мифологической в своей основе легенды о дуалистическом миротворении.

Другим важным посредником в знакомстве с событиями и сюжетами христианской истории и мифологии на Руси, как уже упоминалось, была Палея. Две книги - Палея Толковая ("Толковая Палея, яже на иудея") и Палея Историческая ("Книга бытия небеси и земли"), хотя и не считались священными, как библейские, пользовались в ранний период христианства авторитетом не меньшим, чем книги священного Писания. Они, собственно, заменяли библейский кодекс, появившийся на Руси в XV в., и все же не отменивший в широких

¹⁹⁹ См.: Левинтон Г.А. Легенды и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 45.

²⁰⁰ Там же. С. 46.

²⁰¹ Паримийник (от греч. paroimía - "притча") представляет собой собрание отрывков из книг Ветхого завета. Установлено, что в Паримийник входит в полном объеме книга пророка Ионы, примерно в трети своего объема книги Бытия, Притчей Соломоновых и пророка Исаяи, а также незначительные отрывки из других ветхозаветных книг. Паримийник открывался чтениями на праздник Рождества Христова (25 дек.), затем следовали чтения на Богоявление (6 янв.), чтения шести недель Великого поста и Страстной недели. Древнейший список Паримийника относится к XII в. и имеет болгарское происхождение, это так называемый "Григоровичев паримийник". Захарьинский паримийник был написан в Пскове в 1271 г. С XIV в. чтения Паримийника стали включаться в состав Триоди и в XVII в. Паримийник вышел из употребления. (См.: Алексеев А.А., Лихачева О.П. Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: XI - первая половина XIV в. С. 72).

читательских кругах Палеи²⁰², в которой пересказ канонических текстов библейских книг соседствует с апокрифическими сказаниями и подробностями.

Что касается разного рода христианско-апокрифической литературы и ее влияния на древнерусскую письменность и народную словесность, на мировоззрение и творческое сознание, то здесь очень важно помнить об особенностях ее бытования на Руси, определивших характер этого влияния. Еще И.Я. Порфирьев по поводу распространения на Руси апокрифов заметил: "Обыкновенно говорят, что апокрифы в древние времена у нас были весьма распространены; для большей определенности следует прибавлять, что они распространены были более в переделках, чем в подлинном виде, более в извлечениях и отрывках, чем в полных сочинениях, - были распространены более апокрифические сказания, возникшие из апокрифов, чем самые апокрифы. <...> В памятниках древней письменности апокрифические элементы распространены так сильно, что в редком из них мы не встречаем, если не апокрифического сказания, то по крайней мере, какой-нибудь апокрифической подробности..."²⁰³. Продолжив эти наблюдения, П.С. Богословский пришел к выводу, что "мы, исследуя значение апокрифической литературы, должны говорить о роли, главным образом, *подробностей*, представлений *апокрифических*, но не *цельных апокрифов* (здесь и ниже выделено нами. - В.К.). Как представление, апокрифический элемент мог проникнуть в какой угодно памятник древнерусского творчества. ...Изучение письменности и народной словесности дает нам право говорить об исключительном значении *апокрифических представлений* в древнерусском творческом сознании..."²⁰⁴.

Результаты наложения и взаимопроникновения христианских и дохристианских представлений наблюдаются практически во всех жанрах фольклора, но нигде они не проявляются с такой очевидностью и полнотой, как в легенде. Причем указанные выше особенности отношений легенды с дохристианской мифологией и христианско-апокрифической книжностью выражаются в том, что два эти начала влияют (как мы видели и на примере наших легенд) на разные уровни контаминирования в легенде: фольклорно-мифологическое - прежде всего на сюжетный уровень, на сюжетную основу, книжно-христианское - на образно-понятийную основу, которая со временем приводит к новому осмыслению старого сюжета.

Сквозь накладывающуюся систему христианской мифологии древняя сюжетная основа всегда достаточно отчетливо проявляется, а на начальном этапе эта основа и заключенная в ней система представлений о мире определяет, что и как будет воспринято духовной традицией того или иного этноса из христианства. "Если посмотрим, как христианство привилось к тому или другому народу, то найдем, - справедливо полагал А. Попов, - что у различных народов оно носит различный характер. Причина такого явления в различии прежних воззрений, в различии, обусловливаемом историческою жизнью народа и его особенностями"²⁰⁵. Далее А.

²⁰² Любопытно, что и позднее, в XIX в., Библия не стала особенно читаемой книгой в России. Так, рассматривая отношение крестьян к книге и чтению и характеризуя круг крестьянского чтения на основе проведенных в 1880-1900 гг. наблюдений земских статистиков, исследователи отмечают наличие у крестьян большого числа религиозных книг. Указывается при этом, что наибольшей популярностью пользовались жития святых, а из других религиозных книг шире всего были распространены Псалтырь и Евангелие; Библия же почти не встречалась в крестьянской среде, здесь бытовало представление, что, полностью прочитав Библию, можно сойти с ума (см.: *Рейтблат А.* От Бовы к Бальмонту. Очерки по истории чтения в России во второй половине XIX века. М., 1991. С. 158-159).

²⁰³ *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сб. ОРЯС. СПб., 1877. Т. 17, кн. 1. С. 2-3.

²⁰⁴ *Богословский П.С.* Из местных историко-литературных разысканий. Об апокрифических представлениях в древнерусском творчестве в связи с изучением литературного прошлого Пермского края // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1926. Вып. 2. С. 17.

²⁰⁵ *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883. С. 13.

Попов поясняет свою мысль, приводя удачно сделанное сравнение народа с растением из опубликованной в "Нижегородских ведомостях" (1865, № 17, с. 23) статьи "Очерки из истории славянской мифологии" неназванного автора: из одной и той же почвы берут соки растения, - но эти соки перерабатываются сообразно с органическими законами каждого из них. Народ тоже своего рода организм, имеет свои органические законы, свои отличительные черты, словом то, что называется народностью²⁰⁶.

Сказанным определяется в общем виде механизм рождения легенды и функция в этом механизме фольклорно-мифологической традиции этноса. Следствия, отсюда вытекающие, как мы видели на примере наших легенд, очень важны. При всем сходстве русских, белорусских, украинских легенд о дуалистическом миротворении очевидны и различия между ними. То же, в чем состоит их своеобразие, на основании чего становится возможным выделение локально-этнических версий, традиций, определяется фольклорно - мифологической основой, лежит в области "прежних воззрений", и хотя соотношение книжного и фольклорного начал для каждого из сюжетов-эпизодов легенды может быть различно, образы ее по преимуществу христианские, а сюжетная основа эпизодов дохристианская, восходящая к "прежним воззрениям". Именно дохристианской, фольклорно-мифологической сюжетной основой обусловлено то, что в случаях обращения к одному и тому же эпизоду христианской мифологии разные культурные традиции по-разному его осваивают, создавая свои локально-этнические версии событий; пример - апокрифические и фольклорные версии свержения Сатаны с небес. Это же обстоятельство определяет локально-этнические различия народного православия, в том числе восточнославянских этносов: русских, украинцев и белорусов.

Текстологическое рассмотрение восточно- и южнославянской устной и книжной традиций приводит к выводу, что легенда о дуалистическом миротворении в том виде в каком она известна в древнерусской письменности (апокриф о Тивериадском море) и фольклоре, то есть как определенный набор установленных сюжетов и мотивов, не могла быть заимствована из Болгарии, как это долгое время принято было считать, она могла сложиться на основе определенных локально-этнических традиций в северо-восточной части Европы, но не в юго-западной. Болгарские легенды подобного рода отличаются по набору мотивов, их своеобразие определяется иной фольклорной основой, иными "прежними воззрениями".

Ответ на вопрос о роли богомилства в судьбе легенд о дуалистическом миротворении, достаточно определенный и убедительный, дали, таким образом, сами легенды.

Текстологическое сравнение записей легенд выявляет различия в трактовке сюжетов, составляющих легенду о дуалистическом миротворении, локальными версиями внутри восточнославянской традиции - северной (великорусской) и южной - юго-западной (украинской) при некоторой непоследовательности белорусских текстов (не все из них знают мотив ныряния), представляющих в целом северную традицию. Граница между двумя основными восточнославянскими версиями как бы описывает дугу, проходя через Минскую и Могилевскую губернии на северо-западе и восточные районы Украины - Подолье, Харьковскую губернию на юго-востоке. Характер различий между ними свидетельствует о том, что в белорусской и украинской устных традициях легенда становится известна из русского фольклора.

Этот же вывод - о русском, северо-восточном происхождении легенды, составившей основу апокрифа о Тивериадском море, - подтверждает: 1) само содержание апокрифа о Тивериадском море, которое в результате сравнения его с версиями устных восточно- и южнославянских (главным образом болгарских) рассказов о дуалистическом миротворении

²⁰⁶ Там же.

обнаружило свою принадлежность севернорусской традиции; 2) география распространения известных рукописных сборников, в составе которых читается апокриф, - Русский Север и Верхнее Поволжье; 3) достаточно широкая известность сюжета, о чем говорит количество известных списков апокрифа, и присутствие в севернорусской книжной традиции некоторого общелитературного контекста в виде близких по содержанию апокрифу о Тивериадском море сочинений, таких как "Сказание о семи планитах" и "Повесть святого Андрея со Епифанием о вопросах и ответах"; 4) характер взаимоотношений с южнославянской письменностью, где сочинений, подобных апокрифу о Тивериадском море, не обнаруживается, за исключением отрывка из Слепченской рукописи, которая содержит позднюю редакцию апокрифа и болгарское происхождение которой вызывает большие сомнения, прежде всего ввиду отсутствия в болгарских фольклорных источниках почвы для рассматриваемого сюжета и иного содержания литературного контекста в южнославянской рукописной традиции.

Все это достаточно убедительно, на наш взгляд, опровергает мнение о южном - болгарском - происхождении апокрифа о Тивериадском море и свидетельствует в пользу северно-русского его происхождения.

Заключение

Начало оформления в фольклорной традиции великорусской ветви восточнославянских этносов рассказов о дуалистическом миротворении, организующим центром которых становится миф о ныряющей птице, должно быть отнесено, по-видимому, ко времени освоения славянами восточно-европейского Севера, Верхнего Поволжья, Ростово-Суздальского края.

Известно, что в конце I - начале II тыс. н.э. восточно-европейский Север населяли племена, принадлежавшие финно-угорской языковой семье: весь, корела, саамы (лопари), водь, ижора, чудь заволоцкая. Оформление северно-восточнославянского населения, которое летопись именуется новгородцами²⁰⁷, относят к VII-VIII вв.; в VIII-IX вв. в Поволховье, находившемся на южной границе той природно-этнокультурной зоны, которая позднее станет называться Русским Севером, возникает севернорусское протогосударство²⁰⁸. Первоначально славянская колонизация этого края шла преимущественно с северо-запада, из Новгородской земли, на север Восточной Европы, долгое время остававшейся новгородской колонией²⁰⁹. С середины XII в. начинается усиленный прилив на эти территории славянских поселенцев с другой стороны - с юго-запада, из Приднепровья, из районов поселения кривичей - в Ростово-Суздальские земли. Здесь, в области Оки и Верхней Волги в IX-XI в. жили три финно-угорских племени - мурома, меря и весь: мурома - на Нижней Оке, меря - по берегам Переяславского и Ростовского озер, весь - возле Белоозера. (Древняя Русь все финно-угорские племена объединяла под общим названием "чудь"). Такой была этническая среда, с которой встретились славяне при своем продвижении на север²¹⁰. Важно, как происходила встреча славян с чудью и какое влияние оба племени, встретившись, оказали друг на друга²¹¹.

Полагают, что славянские поселенцы не вторгались в край финно-угров крупными массами, а как бы просачивались тонкими струйками, занимая обширные промежутки, остававшиеся между разбросанными среди болот и лесов финскими поселками. Об этом свидетельствуют названия рек, сел, которые идут не сплошными полосами, а вперемежку, чередуясь одни с другими; такой порядок расселения колонистов был бы невозможен при усиленной их борьбе с туземцами. В народных преданиях есть упоминания о борьбе, завязывавшейся местами, но

²⁰⁷ "Те же славяне, которые сели около озера Ильменя, прозвались своим именем - славянами, и построили город, и назвали его Новгородом". (*Повесть временных лет*. М.;Л., 1950. Ч.1. С. 207).

²⁰⁸ Полагают, что волховское ядро культуры соответствует не столько чисто этнической общности, сколько качественно новому для этих мест этнополитическому единству - летописной северной "руси", севернорусскому протогосударству, в рамках которого на полиэтнической основе при все возрастающей роли славянского компонента и возникла первичная завязь русской государственности и одновременно северо-западной ветви древнерусской народности (см.: *Мачинский Д.А., Мачинская А.Д.* Северная Русь, Русский Север и Старая Ладога в VIII-XI вв. // *Культура Русского Севера*. Л., 1988. С. 44-57).

²⁰⁹ Новгородская земля - историческая область на севере и северо-западе Руси в IX-XVIII вв., которая в XII-XV вв. включала, наряду с Новгородской республикой, ее владения до Белого моря и Северного Зауралья (Карелия, Пермский берег, Заволжье, Пермь, Печора, Юрга).

²¹⁰ История освоения восточно-европейского Севера определила сложную историко-этнографическую картину этой территории, выявляемую современными историко-географическими, этнографическими и антропологическими исследованиями, в частности, существование там двух культурных зон - западной и восточной - связывают с двумя названными потоками славянских поселенцев XII-XVII вв. - новгородским и русским; этнографические и антропологические исследования показали также, что из трех этнических компонентов, выделяемых на этой территории, два - русские, связанные с двумя потоками переселенцев, третий восходит к дорусскому населению европейского Севера (см.: *Витов М.В.* Этнические компоненты русского населения Севера. (В связи с историей колонизации XII-XVII вв.). М., 1964).

²¹¹ Глубокий анализ этого важного для истории восточнославянских этносов события содержит XVII лекция "Курса русской истории" В.О. Ключевского, озаглавленная "Этнографические следствия русской колонизации Верхнего Поволжья..." // *Ключевский В.О.* Сочинения: В 8 т. М. 1956. Т. 1: Курс русской истории. Ч. 1. С. 292-315 (далее - *Ключевский В.О.* Этнографические следствия...). См. также: *Ключевский В.О.* Краткое пособие по русской истории. М., 1992 (по изданию: М., 1917). С. 49-53.

"они говорят о борьбе не двух племен, а двух религий: столкновения вызывались не самой встречей пришельцев с туземцами, а попытками распространить христианство среди последних"²¹². Следы этой религиозной борьбы встречаются, по свидетельству В.О. Ключевского, в двух старинных житиях древних ростовских святых - епископа Леонтия и архимандрита Авраамия, деятельность которых относится ко второй половине XI в. Согласно Житию Леонтия, ростовцы упорно сопротивлялись христианству, прогнали двух первых епископов, Федора и Иллариона, и умертвили третьего, Леонтия; из Жития Авраамия известно, что в Ростове был один конец, называвшийся Чудским, - указание на то, что большинство населения города было русским, - и что этот Чудской конец и после Леонтия оставался в язычестве, поклонялся идолу славянского "скотья бога" Велеса. Из этого видно, что еще до введения христианства местная мера начала уже перенимать языческие верования русских славян. По житию Леонтия, все ростовские язычники упорно боролись против христианских проповедников, вместе с чудью принимала участие в этой борьбе и ростовская "русь". "Сохранилось даже предание, - указывает Ключевский, - записанное в XVII веке, что часть языческого, очевидно, мерянского населения Ростовской земли, убегая "от русского крещения", выселилась в пределы Болгарского царства на Волгу, к родственным мери черемисам"²¹³.

При таком течении колонизации, сливаясь в результате "племенного смешения" с "русью", финноугорские племена оказали на нее свое влияние. Как полагал В.О. Ключевский, могло происходить двумя путями: 1) пришлая "русь", селясь среди "финнов", неизбежно, посредством общения кое-что заимствовала из их быта; 2) "финны", постепенно русея, всей массой, со всеми своими антропологическими и этнографическими особенностями, со своим языком, обычаями и верованиями²¹⁴ входили в состав русской народности²¹⁵. Касаясь вопроса о взаимодействии встретившихся племен непосредственно в области верований и поверий, исследователь приходит к важному для нас выводу, что "для мешавшегося русско-чудского населения христианство и язычество - не противоположные одна другую отрицающие религии, а только восполняющие друг друга части одной и той же веры, относящиеся к различным порядкам жизни, к двум мирам, одна - к миру горнему, небесному, другая - к преисподней, к "бездне"²¹⁶. Указания на это В.О. Ключевский видел не только в известном летописном рассказе от 1071 года про ярославских волхвов, о котором уже упоминалось, но и в другом рассказе летописи, следующим за названным: "...случилось одному новгородцу прийти в землю чудскую, и пришел он к кудеснику, прося поволхвовать ему. Тот же по обыкновению своему начал вызывать бесов в дом свой. Новгородец же сидел на пороге того дома, кудесник же лежал в оцепенении, и ударил им бес. Кудесник же встав, сказал новгородцу: "Боги не смеют явиться, что-то есть на тебе, чего они боятся". Новгородец же вспомнив, что на нем крест, и, отойдя в сторону, положил его вне дома того. Кудесник же начал вновь вызывать бесов. Бесы же, подбрасывая его, поведали, чего ради пришел новгородец. Затем новгородец стал спрашивать кудесника: "Чего ради бесы боятся того, чей крест на себе мы носим?". Он же сказал: "Это знак небесного бога, которого наши боги боятся". Новгородец же сказал: "А каковы боги ваши, и где живут?". Кудесник же сказал: "В безднах, а на вид они черны, крылаты, хвостаты; взбираются же и под небо послушать ваших богов; ваши ведь боги на небе. Если кто из ваших людей умрет, то его возносят на небо, если же кто из наших умрет, его несут к нашим богам в бездну". - "Так оно и есть, - прибавляет от

²¹² Ключевский В.О. Этнографические следствия... С. 295, 296.

²¹³ Там же.

²¹⁴ При этом отмечается, что "финские племена, обитавшие... в средней и северо-восточной полосе Европейской России, оставались... до времени встречи с Русью на первоначальной ступени религиозного развития. Их мифология до знакомства с христианством еще не дошла до антропоморфизма" (Ключевский В.О. Этнографические следствия... С. 300).

²¹⁵ Ключевский В.О. Этнографические следствия... С. 296-297.

²¹⁶ Там же. С. 305.

себя летописец, - грешники ведь в аду пребывают в ожидании муки вечной, а праведники в небесном жилище водворяются вместе с ангелами"²¹⁷.

Процесс религиозного взаимовлияния, завязавшийся при первой встрече восточного славянства с чудью, продолжался, как отмечает В.О. Ключевским, без существенных изменений на протяжении веков. Известно, например, что мордовские праздники, большие моляны, приурочивались к русским народным празднествам, Семику, Троицыну дню, Рождеству. В молитвы, обращенные к мордовским богам, верховному творцу Чам Пасу, к матери богов Анге Патяй и ее детям, по мере усвоения русского языка вставлялись русские слова: рядом с "вынимань монь" (помилуй нас) слышалось "давай нам добра здравья". Вслед за словами заимствовали и религиозные представления: Чам Паса величали "верхним богом" Анге Патяй "матушкой Богородицей", ее сына Нишки Паса (пас - бог) Ильей Великим. Видя в мордовских публичных молянах столько своего, русского и христианского, русские соседи начинали на них присутствовать, а потом в них участвовать и даже повторять у себя отдельные их обряды и петь сопровождавшие их песни. Все это приводило к известной пестроте религиозного сознания, "к тому, что, наконец, ни та ни другая сторона не могла дать себе отчета, чьи обычаи и обряды она соблюдает, русские или мордовские. <...> Обоюдное признание чужих верований... способствовало бытовой ассимиляции и деловому сближению обеих сторон, даже... успехам христианства среди инородцев. При таком признании Чудь незаметно переступала раздельную черту между христианством и язычеством, не изменяя своим старым родным богам, а Русь, перенимая чудские поверья и обычаи, добросовестно продолжала считать себя христианами"²¹⁸.

Представляется, что одним из таких "чудских поверий", органично перенятых "русью", был и миф о ныряющих птицах-демиургах, ставший ядром легенды о миротворении. В результате присоединения к этому ядру других фольклорных сюжетов - о творении ангелов и демонов, о свержении демиургом своего противника, о творении первого человека, а также ряда сопутствующих мотивов и подробностей, известных по литературе канонической, но, главным образом, христианско-апокрифической, сложился тот контаминированный рассказ о дуалистическом миротворении, который мы встречаем в восточнославянской фольклорной традиции и древнерусской письменности, прежде всего в составе апокрифа о Тивериадском море. Оформлением контаминации легенда обязана, вероятно, традициям книжной культуры. Представляется, что исключительную роль при этом сыграл такой важный посредник в передаче народу христианских воззрений, как проповеди - сочинения религиозно-назидательного содержания, составлявшиеся, писавшиеся для поучения паствы, для доходчивого объяснения ей основных понятий и событий христианской истории, смысла церковных праздников. Особенно важны сочинения подобного рода, составлявшиеся и переписывавшиеся представителями низшего клира, вынужденными как бы адаптировать христианство, сообразуясь с восприятием своей малокнижной паствы²¹⁹. Прежде всего на этом уровне происходил тот синтез взглядов и представлений, который называют народным христианством и определяют как двоеверие.

Памятники, позволяющие проследить механизм контаминирования, конечным результатом которого стал текст апокрифа о Тивериадском море, отдельные его этапы (как на сюжетном, так и на образно-понятийном уровне) - упоминавшиеся уже тексты "Слов" и "Поучений" в рукописях, принадлежавших сельским священникам. Подобные сочинения апокрифичны как бы вдвойне: во-первых, материал для них черпался из источников с апокрифическими

²¹⁷ *Повесть временных лет*. С. 320.

²¹⁸ *Ключевский В.О. Этнографические следствия...* С. 306.

²¹⁹ Вероятно, на начальном этапе процесс такой адаптации происходил бессознательно в восприятии самого проповедующего, являвшегося, возможно, носителем той или иной культурно-этнической, фольклорной традиции.

свойствами - большей частью из Палеи, во-вторых, в дополнение к этому насыщался подробностями и мотивами, почерпнутыми из источников еще более далеких от канонического христианства - идущих от предшествовавших христианству представлений об окружающем мире, заключенных в произведениях народной словесности.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в записях легенд белорусских, украинских, то есть славян, проживающих вне непосредственного соседства с финно-угорскими этносами, мы наблюдаем либо трансформацию вошедших в легенду сюжетов, - например, становится нерегулярным мотив ныряния в составе сюжета о сотворении суши, в болгарских текстах, напомним, мотив утрачивается полностью, - либо замену одной (северной) версии сюжета в составе контаминации другой (южной). Это касается, например, сюжета о сотворении ангелов и демонов из искр, высекаемых из камня, в северной версии, из брызг водяных - в южной; сюжета о свержении Творцом своего противника с небес, восходящего к змеборческому мифу в северной версии и к мифу о Громовержце в южной; сюжета о творении первого человека: наряду с широко распространенной и единственной для северной традиции версией о творении человека из земли в южных вариантах легенды встречаем рассказ о творении человека из теста, известный по сказкам и приведенный в СУС. Изменяется также и набор сопутствующих мотивов-сюжетов легенды: южные варианты не знают мотива "колышек", мотива собаки-сторожа (почему собака в шерсти ходит), вместо этого мы находим здесь мотив сотворения женщины из собачьего хвоста, зато в южной традиции широко распространены сюжеты, неизвестные северной традиции - о похищении у Сатаны ценного предмета, о неудачных попытках подражания Сатаны Богу-творцу, в результате которых у него получается то волк (чому вільха червена), то собака.

Очевидны, таким образом, различия между северной и южной традициями рассматриваемого сюжета в наборе мотивов, составляющих контаминированный сюжет легенды или сопутствующих ей. При этом в украинских легендах наблюдается та большая, в сравнении с общерусской традицией, свобода контаминирования, на какую указывалось и в украинских сказках, где нередко соединяются мотивы волшебных сказок с сюжетами легендарными и бытовыми²²⁰.

Выделяемые локально-этнические версии сюжета о дуалистическом миротворении различаются не только набором мотивов и элементов повествования, но и стадийными характеристиками общих для обеих версий мотивов-сюжетов. Чем южнее была сделана запись легенды, тем более поздние формы в ней обнаруживаются, это особенно наглядно прослеживается на примере изменения облика творца. Как представляется, наблюдаемая "разностадиальность" двух восточнославянских традиций объясняется тем, что фольклорная традиция великороссов подверглась известной реархаизации под влиянием иноэтнических контактов с финно-угорскими соседями - носителями более ранних форм религии и культуры.

Что касается малорусской колядки о голубях, творящих мир, то здесь, по-видимому, как и предполагал Н. Коробка, имеет место контаминация, наложение двух самостоятельных сюжетов-мотивов (птицы на дереве и ныряющие птицы-демиурги), которое происходит под влиянием сюжета о дуалистическом миротворении, известного по легендам. То, что сближает дуалистические версии миротворения легенды и колядки, версии устную и книжную (апокрифную), - характер временных изменений, общее направление их эволюции: движение от более ярко выраженного дохристианского дуализма к дуализму относительно христианскому в результате замещения образов участников творения.

Таким образом, при сравнении восточно- и южнославянской устной и книжной традиций легенды о дуалистическом миротворении становится очевидным неболгарское

²²⁰ См.: Барз Л.Г. Об особенностях украинской сказочной героики сравнительно с белорусской и русской // РФ. М.;Л., 1968. Т. 11. С. 169.

происхождение сюжета, заключенного в начальной части апокрифа о Тивериадском море, а сопоставление различий внутри восточнославянской традиции приводит к выводу о великорусском - севернорусском происхождении сюжета о дуалистическом миротворении как определенного (указанного выше) набора контаминируемых сюжетов-мотивов с рассказом о нырянии за землей на дно первичных вод в качестве организующего центра; другим восточнославянским этносам он становится известен через посредство русской фольклорной традиции и трансформируется на новой этнической почве в соответствии с "прежними воззрениями", то есть фольклорной основой и традициями того или иного этноса.

Сопоставление устной и книжной традиций восточных и южных славян на фоне сравнения с иноэтническими материалами позволяет выявить механизм формирования сюжета легенды, возникающей при наложении христианства на дохристианскую фольклорную основу того или иного этноса, и его закономерности: проследить, как дохристианские основы замещаются христианскими, как меняется во времени соотношение функций дохристианских мифологических начал и элементов книжно-христианских в легенде, каково общее направление изменений рассматриваемого сюжета. Сближает легенды о миротворении в разных локально-этнических традициях именно этот описанный "метод" - механизм их формирования, при котором христианскому влиянию подвергается прежде всего образно-понятийный уровень, сюжетная же основа сохраняет дохристианские, фольклорно-мифологические очертания.